ISSN 2175-5841

HORIZONTE

PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião



# VOL. 13, NO. 37, JAN./MAR. 2015 - DOSSIÊ: PARADIGMA PÓS-RELIGIONAL (NÚMERO ESPECIAL).

**PARADIGMA PÓS-RELIGIONAL (POST-RELIGIONAL PARADIGM) - Special issue**

## SUMÁRIO

### EXPEDIENTE

Expediente: Horizonte, vol. 13, no. 37, Jan./Mar. 2015 — PDF — 1-4

### APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

Apresentação v. 13, n. 37, Jan./Mar. 2015
*Paulo Agostinho Nogueira Baptista* — PDF — 5-9

### EDITORIAL/EDITORIAL

Paradigma post-religional: entre una crisis y una buena noticia
*José Maria Vigil* — PDF (ESPAÑOL) PDF (ENGLISH) PDF (PT) — 10-14

### ARTIGOS/ARTICLES: DOSSIÊ/DOSSIER

The end of the world as we know it: changing geographies of ignorance and knowledge, hope and faith
*Lee Cormie* — PDF (ENGLISH) — 15-46

La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma postreligional
*Marià Corbí* — PDF (ESPAÑOL) — 47-77

¿Un Cristianismo postreligional?
*Pierre Simon Arnold Gulikers* — PDF (ESPAÑOL) — 78-111

The twelve theses: a call to a new reformation
*John Shelby Spong* — PDF (ENGLISH) — 112-162

Can Christianity and modernity go together?
*Roger Lenaers* — PDF (ENGLISH) — 163-192

¿Fe neo-religiosa, post-religiosa o inter-religiosa? Sobre nuevas religiosidades en Japón
*Juan Masiá* — PDF (ESPAÑOL) — 193-212

Epistemología axiológica y conocimiento transdisciplinar: estrategias cognoscitivas para el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda y la dimensión sagrada de la existencia
*Sergio Néstor Osorio García* — PDF (ESPAÑOL) — 213-252

Entrar en la danza o desaparecer de la escena. Las religiones ante los cambios de paradigma.
*Geraldina Céspedes* — PDF (ESPAÑOL) — 253-278

Is Asia a 'Post-Religional' Society? The Post-Religional Paradigm and its Others
*Daniel Franklin Estepa Pilario* — PDF (ENGLISH) — 279-318

Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual
*José María Vigil* — PDF (ESPAÑOL) — 319-359

A salvaguarda da diversidade e a defesa da criação
*Faustino Luiz Couto Teixeira* — PDF — 360-378

A religião sob o domínio da estética
*Alberto da Silva Moreira* — PDF — 379-405

Da veritas à caritas: a religião depois da religião PDF
*Márcio Antônio de Paiva* 406-427

A experiência religiosa pós-moderna e o fenômeno da aceleração em comparação com as temporalidades pré-moderna e moderna PDF
*Helmut Renders* 428-445

## ARTIGOS/ARTICLES: TEMÁTICA LIVRE/FREE SUBJECT

A imagem da esposa de Cristo na eclesiologia de Balthasar PDF
*Pe. Geraldo Luiz Borges Hackmann* 446-477

A melodia da flauta - A vivência da mística no contexto contemporâneo PDF
*Luiz Siveres* 478-503

A literatura europeia entre a fábula religiosa indiana e um Buda defraudado PDF
*Arilson Silva Oliveira* 504-524

Os caminhos da salvação e da condenação eternas: a presença da alegoria na História do Predestinado Peregrino e de seu Irmão Precito (1682), de Alexandre de Gusmão PDF
*José Adriano Filho* 525-541

## COMUNICAÇÕES DOSSIÊ/PAPERS-COMUNICATIONS DOSSIER

A Secular Christian PDF (ENGLISH) PDF (ESPAÑOL)
*Don Cupitt* 542-549

Spirituality: daring new horizons PDF (ENGLISH) PDF (ESPAÑOL)
*Diarmuid O'Murchu* 550-568

Education from a change in paradigms: to the post-religious or cross-confessional. Educate to exist PDF (ENGLISH) PDF (ESPAÑOL)
*Jose Antonio Manzanos Báez* 569-583

Bienaventurados los ateos porque encontrarán a Dios PDF (ESPAÑOL) PDF (ENGLISH)
*María López Vigil* 584-591

Perspectiva pós-religional e Budismo secular: Stephen Batchelor e a religião pós-metafísica PDF PDF (ENGLISH)
*Leandro Durazzo* 592-604

Os "sem religião": alguns dados para estimular a reflexão sobre o fenômeno PDF
*José Álvaro Campos Vieira* 605-612

Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí PDF (ESPAÑOL)
*Ildefonso Navarro, Alejandro Ortiz Cotte, José Valderrama Izquierdo, María Belén Castaño Corvo* 613-618

## DISSERTAÇÕES E TESES/DISSERTATIONS AND THESES (RESUMO/ABSTRACT)

A infecção da alma: um estudo do combate à imoralidade no jornal O Diário no período do Estado Novo. PDF
*Albert Drummond Lopes* 619-620

Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): constituição, percurso e abordagens PDF
*Gerson Bento Freire* 621-622

Aqui se tropeça em Igreja: estudo sobre a relação entre as Igrejas evangélicas do Capelinha, modernidade e secularização à luz da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. PDF
*Júnio dos Reis Moreira* 623-624

## RESENHAS E RECENSÕES/BOOK REVIEWS

Crepúsculo da religião: aurora da espiritualidade? Reflexão a partir da dissertação “Aurora de uma Espiritualidade sem Religião”, de José Álvaro Campos Vieira PDF
*Pedro Assis Ribeiro de Oliveira* 625-629

Resenha do livro de John Shelby Spong, Um novo cristianismo para um novo mundo PDF
*Valmor da Silva* 630-636

Para que otro mundo sea posible tenemos que hacer posible otro Dios PDF (ENGLISH) PDF (ESPAÑOL)
*José Ignacio López vigil, Profa. María López Vigil* 637-640

Recensión de la colección de encuentros internacionales (CETR) PDF (ESPAÑOL)
*Francesc Torradeflot Freixes* 641-649

Para uma espiritualidade leiga: Marià Corbí PDF (ESPAÑOL)
*Marta Granés Bayona* 650-654

After Buddhism: Synopsis PDF (ENGLISH)
*Stephen Batchelor* 655-656

Religião e ciência. Eduardo Rodrigues da Cruz PDF
*Jair Souza Leal* 657-659

(cc) BY

ISSN - 2175-5841

# HORIZONTE

REVISTA DE ESTUDOS DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

## Conselho Editorial Nacional

1. Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasília - DF, Brasil
2. Prof. Dr. Alexandre Antônio Cardoso, UFMG, Belo Horizonte - MG, Brasil
3. Prof. Dr. Antônio Fernando Araújo de Sá, UFS, Sergipe - SE, Brasil
4. Prof. Dr. Degislando Nobrega de Lima, UNICAP, Pernambuco - PE, Brasil
5. Profª. Drª. Elizete Silva Passos, UFBA, Salvador - BA, Brasil
6. Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira, UFJF, Juiz de Fora - MG, Brasil
7. Prof. Dr. Inácio Neutzling, UNISINOS, São Leopoldo - RS, Brasil
8. Prof. Dr. Jaldemir Vitório, FAJE, Belo Horizonte - MG, Brasil
9. Prof. Dr. Jérri Roberto Marin, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados - MS, Brasil
10. Prof. Dr. João Décio Passos, PUC SP, São Paulo - SP, Brasil
11. Prof. Dr. Juarez da Rocha Guimarães, UFMG, Belo Horizonte - MG, Brasil
12. Prof. Dr. Jung Mo Sung, UMESP, São Bernardo - SP, Brasil
13. Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUC RS, Porto Alegre - RS, Brasil
14. Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, UFC, Fortaleza - CE, Brasil
15. Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça, UFJF, Juiz de Fora - MG, Brasil
16. Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira, UFES, Vitória - ES, Brasil
17. Profª. Drª. Maria Adélia Aparecida de Souza, USP, São Paulo - SP, Brasil
18. Profª. Drª. Maria das Graças Silva Nascimento Silva, UNIR, Porto Velho - RO, Brasil
19. Profª. Drª. Maria de Lourdes Alves Borges, UFSC, Florianópolis - SC, Brasil
20. Prof. Dr. Mauro Passos, UFMG, Belo Horizonte - MG, Brasil
21. Profª. Drª. Neide Mieli, UFPB, João Pessoa - PB, Brasil
22. Profª. Drª. Patrícia Maria Melo Sampaio, UFAM, Manaus - AM, Brasil
23. Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, PUC RIO, Rio de Janeiro - RJ, Brasil
24. Prof. Dr. Pedro Assis Ribeiro de Oliveira, ISER, Brasil
25. Profª. Drª. Pura Lúcia Oliver Martins, PUC PR, Curitiba - PR, Brasil
26. Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués, UFPA, Belém - PA, Brasil
27. Prof. Dr. Sérgio Figueiredo Ferretti, UFMA, São Luiz - MA, Brasil
28. Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper, EST, São Leopoldo - RS, Brasil
29. Prof. Dr. Valmor da Silva, PUC Goiás, Goiânia - GO, Brasil
30. Prof. Dr. Vitale Joanoni Neto, UFMT, Brasil
31. Prof. Dr. Temis Gomes Parente, UFT, Palmas - TO, Brasil

## Conselho Editorial Internacional

1. Profª. Drª. Ana Maria Bidegain, Florida Intern. University, Est.Unidos da América do Norte
2. Prof. Dr. Christian Victor Parker Gumucio, Universidad de Santiago de Chile, Chile
3. Prof. Dr. Domingos Salgado de Sousa, Nanzan University, Japão
4. Prof. Dr. Franz Weber, Universität Innsbruck - Áustria
5. Prof. Dr. João José Miranda Vila-Chã, Universidade Católica Portuguesa, Portugal
6. Prof. Dr. Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid - Espanha
7. Prof. Dr. Klaus Dirschrel, Universität Passau - Alemanha
8. Prof. Dr. Luiz Oosterbeek, Instituto Politécnico Tomar, Portugal
9. Profª. Drª. Madeleine Cousineau, Mount Ida College, Estados Unidos da América do Norte
10. Prof. Dr. Martha Zechmeister, Universität Passau, Alemanha
11. Prof. Dr. Michael Löwy, Centre National de la Recherche Scientifique, França
12. † Prof. Dr. Otto Maduro, Drew University, Estados Unidos da América do Norte
13. Prof. Dr. Paul Gilbert, Pontifícia Università Gregoriana, Itália
14. Prof. Dr. Scott Mainwaring, University of Notre Dame, Est.Unidos da América do Norte
15. Prof. Dr. Sergio Néstor Osorio García, Universidad Nueva Granada, Bogotá, Colômbia
16. Prof. Dr. Steven Joseph Engler, Mount Royal University, Depart. of Humanities., Canadá
17. Prof. Dr. Terrance Walsh, Heythrop College, University of London, England, Reino Unido
18. Prof. Dr. Victor Codina, Univesidad Católica Boliviana de San Pablo, Bolívia
19. Prof. Dr. Vinicius Mariano de Carvalho, Aarhus University, Dinamarca
20. Prof. Dr. William Desmond, Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica

## Conselho Fundador

1. † Prof. Dr. Alberto Antoniazzi, PUC Minas, Itália
2. Prof. Dr. Álvaro Barreiro Luaña, FAJE, Brasil
3. Prof. Dr. Antônio Francisco da Silva, PUC Minas, Brasil
4. † Prof. Dr. João Batista Libanio, FAJE, Brasil
5. Prof. Ms. Dom Joaquim Giovani Mol Guimarães, PUC Minas, Brasil
6. Prof. Dr. Johan Konings, FAJE, Bélgica
7. Prof. Ms. Pe. José Cândido da Silva, PUC Minas, Brasil
8. Dom José Maria Pires, PUC Minas, Brasil
9. Prof. Pe. Judas Tadeu Vivas, PUC Minas, Brasil
10. Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista, PUC Minas, Brasil
11. Prof. Dr. Salustiano Alvaréz Gómez, PUC Minas, Espanha
12. Profª. Dra. Sílvia Maria de Contaldo, PUC Minas, Brasil
13. † Prof. Ms. Pe. Tarcizo Gonçalves Filho, PUC Minas, Brasil
14. Prof. Pe. Wolfgang Gruen, PUC Minas e ISTA, Alemanha

## Comissão Editorial

1. Profª. Anete Roese, PUC Minas, Brasil
2. Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, PUC Minas, Brasil
3. Prof. Dr. José Martins dos Santos Neto, PUC Minas, Brasil
4. Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva, PUC Minas, Brasil
5. Prof. Dr. Pascal Jean André Roger Peuzé, Ista - Faje, Brasil
6. Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, PUC Minas, Brasil
7. Prof. Dr. Salustiano Alvaréz Gómez, PUC Minas, Espanha
8. Prof. Dr. Victor René Villavicencio Matienzo, PUC Minas, Bolívia
9. Prof. Dr. Wellington Teodoro da Silva, PUC Minas, Brasil

## Editor-gerente

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista, PUC Minas, Brasil

## Editores Associados

1. Prof. Dr. Antonio Geraldo Cantarela, PUC Minas, Brasil
2. Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, PUC-Minas, Brasil
3. Prof. Dr. Adilson Schultz, PUC-Minas, Brasil

## Estagiário(a) de Editoria

Rebeca de Assis Gabriel Menezes.


## Indexadores/bases de dados

- PORTAL DE PERIÓDICOS DA CAPES
- ATLA Religion Database®
- ProQuest
- EBSCO
- DIALNET
- e-revist@s
- LATINDEX
- CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
- HELA (Catálogo “Hemeroteca Latinoamericana)
- DOAJ (Directory of Open Acess Journals)
- SHERPA-RoMEO
- WorldCat
- RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal)
- PKP (Public Knowledge Project)/ Open Archives Harvester
- DIADORIM
- ICAP (Indexação Compartilhada de Artigos de Periódicos da Rede Pergamum)
- SUMÁRIOS.org. (Sumários de Revistas Brasileiras - FUNPEC-RP)
- LIVRE!

## Missão

Horizonte tem por missão veicular trabalhos científicos que contribuam para o avanço da pesquisa, especialmente nas áreas das Ciências da Religião e da Teologia, da formação acadêmica crítica e integral, aberta ao diálogo, à perspectiva interdisciplinar e à pluralidade de ideias.

A revista publica artigos originais de doutores de programas de pós-graduação, textos na forma de comunicações, resenhas e resumos de dissertações e teses, preferencialmente de pesquisadores nas áreas de Ciências da Religião e Teologia e ciências afins. Horizonte publica textos inéditos em Português, Espanhol, Francês, Inglês e Italiano. Trabalhos em outras línguas, se forem aceitos, serão traduzidos para o português. Os trabalhos são submetidos ao *check list* das normas da revista, à pré-avaliação de membro da Comissão Editorial e, se aprovados, são enviados à avaliação externa: para Artigos científicos e para Comunicações de dois (2) avaliadores *ad hoc (peer review, double-blind review)*. Aceitam-se textos em formato word (doc): artigos entre 15 e 25 laudas (aproximadamente entre 40.000 e 60.000 caracteres com espaços), comunicações entre 7 e 15 laudas (aproximadamente entre 20.000 e 40.000 caracteres com espaços) e resenhas com no máximo 5 laudas (15.000 caracteres com espaços). Os textos maiores serão avaliados pela Comissão Editorial e solicita-se esse registro na submissão.

**ISSN:** 2175-5841

**PREFIXO DOI:** 10.5752/P.2175-5841

## Submissão de textos e orientações para autores:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/about/submissions#onlineSubmissions>.

**Outras informações:** <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/about>.

## Endereço eletrônico:

Horizonte: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/index>.
Correio eletrônico: horizonte.pucminas@gmail.com ou revistahorizonte@pucminas.br

## Endereço para correspondencia:

Av. Dom José Gaspar nº 500, Prédio 4, 2º andar, Sala 204. Cx. Postal nº 1686.
Belo Horizonte - MG - CEP: 30.535-901 - Brasil
Telefone: +55 31 3319-4633 - +55 31 3319-4074 - Fax: +55 31 3319-4540

## FICHA CATALOGRÁFICA:

**FICHA CATALOGRÁFICA**

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

H811 Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião. - v. 1, n. 1 (1º sem. 1997- ). – Belo Horizonte: PUC Minas, 1997- .
v.

Trimestral a partir de 2010
Semestral até 2009
Interrompida no período de 1998 a 2002

ISSN 2175-5841 - versão eletrônica em 2009
ISSN 1679-9615 - versão impressa até 2008.

1. Teologia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

CDU: 2(05)

## Publicação:



**Editora PUC Minas**

**Diretor**: Paulo Agostinho N. Baptista - **Coordenação editorial**: Cláudia Teles de Menezes Teixeira - **Assistente editorial**: Maria Cristina Araújo Rabelo
**Revisão**: Virgínia Mata Machado - **Divulgação**: Danielle de Freitas Mourão
**Comercial**: Maria Aparecida dos Santos Mitraud

**Conselho Editorial**: Ângela Vaz Leão, Caio Boschi, João Francisco de Abreu, Maria Zilda Cury, Mário Neto Borges, Milton do Nascimento, Otávio Dulci, Regina Helena de Freitas Campos, Nivaldo dos Santos Ferreira, Patrus Ananias de Sousa, Sérgio de Morais Hanriot

## Filiada:




## Apoio:






HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião



CC BY NC ND

**Horizonte, v. 13, n. 37, Jan./Mar. 2015**

# Dossiê: Paradigma Pós-religional
## Dossier: Post-religional Paradigm

Paulo Agostinho N. Baptista [*]
Editor-gerente

Com o objetivo de atender à missão de **Horizonte** de "veicular trabalhos científicos que contribuam para o avanço da pesquisa, especialmente na área das Ciências da Religião e da Teologia, para a formação acadêmica crítica e integral, aberta ao diálogo, à perspectiva interdisciplinar e à pluralidade de ideias", o tema deste dossiê é extremamente polêmico e provocante: "Paradigma Pós-religional". Quer recolocar em debate uma questão que a Comissão Teológica da Associação Ecumênica dos Teólogos(as) do Terceiro Mundo (ASETT/EAWOT) lançou numa consulta geral em 2012, através da revista VOICES (EATWOT, 2012)[1]: "Para um paradigma pós-religional?". Certamente, irá suscitar muitas reflexões e pesquisas na área das Ciências da Religião e da Teologia. Nossa seção "Temática Livre" estará aberta a acolher essas reações acadêmicas para enriquecer esse debate.

De modo especial, agradecemos ao teólogo José María Vigil, que realizou a residência pós-doutoral na PUC Minas em 2014, pela dedicação e trabalho que tornaram possível esse dossiê, através de contatos com autores, tradução e acompanhamento da submissão dos textos. Esse agradecimento também se

[*] Doutor e mestre em Ciência da Religião (UFJF), professor adjunto da PUC Minas (graduação e mestrado), editor-gerente de **Horizonte**. País de origem: Brasil. E-mail: pagostin@gmail.com.

[1] Para acesso a EAWOT, 2012: VOICES, Jan./Mar. 2012): Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>. Acesso em 30 de março de 2015.

estende a todos(a) os(as) autores(as) que se interessaram pela temática e enviaram suas contribuições.

O dossiê está composto por quatorze Artigos, sete Comunicações e sete Resenhas. Há diversidade de abordagens, de titulação e de lugares geográficos dos(as) autores(as) – de quase vinte países –, com filiações religiosas ou sem filiações religiosas. Em razão dessa situação diversa, e dado à importância e o objetivo de trazer essa temática ao debate e provocar reflexões e novas pesquisas, **Horizonte** teve uma abordagem editorial mais flexível e diferente de sua rotina. O que não mudou foi sua preocupação com a qualidade. Alguns textos, com pequenas partes publicadas ou divulgadas em outra língua, tiveram atualização ou complementação, ou ainda foram traduzidos, adequando-se às exigências de originalidade e ao padrão da revista. Alguns textos são oferecidos em mais de uma versão linguística. Por esses motivos, tivemos um dossiê com mais de seiscentos e cinquenta páginas. As seções *Temática Livre* e *Dissertações/Teses* foram mantidas em respeito às submissões realizadas fora do tema do dossiê.

Para facilitar o entendimento do tema pelos leitores que não conhecem o conceito "pós-religional", na perspectiva da Comissão Teológica Internacional da ASETT/EAWOT, essa categoria não deve ser compreendida como

> "pos-religioso", porque continuará siendo "religioso" en el sentido normal del diccionario, en cuanto "relacionado con la dimensión espiritual del ser humano y de la sociedade", aunque cambien las culturas y las épocas; lo llamamos pos-religional porque ciertamente se instalará en la superación de la citada configuración de lo religioso (aquellos modos de funcionar a los que luego nos vamos a referir propios de las religiones que genéricamente llamamos "agrarias" – incluyendo ahí las ganaderas y otras formas más especializadas-). El prefijo «pos» no lo tomamos en el sentido literalmente temporal (como un «después de») sino en un sentido genéricamente superador: "más allá de". Por ello, igualmente sería válido decir "a-religional", sin posible confusión en la dimensión temporal. "Pos-religional" no significa "pos-religioso" ni "post-espiritual", sino, estrictamente, "más allá de lo religional", es decir, más allá de "lo que han sido las religiones agrarias", o una "religiosidad sin religiones (agrarias)", una espiritualidad sin la "configuración socio-institucionalizada propia de la edad neolítica" (sin programación social, sin sumisión, sin dogmas...). (EATWOT, 2012).

Completando a expressão do tema do dossiê, gostaria de destacar sua importância referindo-me à clássica discussão sobre "mudança de paradigma", a partir do livro de Thomas Kuhn "Estrutura das revoluções científicas" (1962), que ganhou amplitude e transposição no campo teológico com o debate ocorrido em 1983, em Tübingen (Alemanha), num Congresso Teológico Ecumênico Internacional: "Um novo paradigma em Teologia", coordenado por Hans Küng. Daí produziu-se a obra "KÜNG, Hans. **Theologie im Aufbruch**. München: R. Piper GmbH & Co. KG, 1987", que foi traduzida e publicada também no Brasil: KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1999. Essa questão também deve estar presente nessa discussão que toca a todos os campos da ciência, da epistemologia, da cultura, inclusive à teologia e à religião.

O primeiro artigo do dossiê, de Lee Cormie, trata diretamente de mudança de paradigma: *The end of the world as we know it: changing geographies of ignorance and knowledge, hope and faith* (O fim do mundo como nós o conhecemos: mudando geografias da ignorância e do conhecimento, esperança e fé). O artigo seguinte, de Marià Corbí, discute *La construción del proyecto axiológico coletivo desde el paradigma postreligional.* E o terceiro artigo aborda a resposta a um questionamento de Pierre Simon Arnold Gulikers: *¿Un Cristianismo posreligional?*

John Shelby Spong, no quarto artigo, retoma sua postulação de doze teses que têm a intenção de refletir sobre uma nova reforma: *The twelve theses: a call to a new reformation*. O texto representa uma síntese original atualizada das questões centrais de seu livro de 1998: *Why Christianity must change or die* (Por que o Cristianismo deve mudar ou morrer). Questão próxima está presente no quinto artigo, de Roger Lenaers: *Can Christianity and modernity go together?* (Cristianismo e modernidade podem andar juntos?). Também com uma pergunta, o sexto artigo, de Juan Masiá provoca reflexão a partir da realidade asiática e japonesa: *¿Fe neo-religiosa, post-religiosa o inter-religiosa?*

Discutindo a questão epistemológica, Sergio Osório apresenta o sétimo artigo: *Epistemologia axiológica y conocimiento transdisciplinar: estrategias cognoscitivas para el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda y la dimensión sagrada de la existencia*.

O artigo oitavo, de Geraldina Céspedes, discute a situação das religiões diante das mudanças de paradigma: *Entrar en la danza o desaparecer de la escena: las religiones ante los câmbios de paradigma*. E das Filipinas, Daniel Franklin Estepa Pilário traz sua reflexão no nono artigo, também em forma de pergunta: A Ásia é uma sociedade pós-religional? - *Is Asia a 'Post-Religional' society? The Post-Religional Paradigm and its others*. E a seguir, José María Vigil nos apresenta o artigo *Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual*.

Também autores brasileiros ou que atuam no Brasil participaram desse dossiê. O décimo primeiro artigo é de Faustino Teixeira: *A salvaguarda da diversidade e a defesa da criação*. A seguir temos *A religião sob o domínio da estética*, que tem a autoria de Alberto da Silva Moreira. Márcio Antonio de Paiva é autor do décimo terceiro artigo: *Da veritas à caritas: a religião depois da religião*. E fechando o dossiê, Helmut Renders discute no décimo quarto artigo *A experiência religiosa pós-moderna e o fenômeno da aceleração em comparação com as temporalidades pré-moderna e moderna*.

Quatro artigos compõem a seção Temática Livre: *A imagem da esposa de Cristo na teologia de Balthasar*, de Geraldo Luiz Borges Hackmann; *A melodia da flauta: a vivência da mística no contexto contemporâneo*, de Luiz Síveres; *A literatura europeia entre a fábula religiosa indiana e um Buda defraudado*, de Arilson Silva Oliveira; e *Os caminhos da salvação e da condenação eternas: a presença da alegoria na História do Predestinado Peregrino e de seu Irmão Precito (1682), de Alexandre de Gusmão*, de José Adriano Filho.

Este número traz também três resumos de dissertações defendidas na PUC Minas: *A infecção da alma: um estudo do combate à imoralidade no jornal "O Diário" no período do Estado Novo*, de Albert Drummond Lopes; *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): constituição, percurso e abordagens*, de Gerson Bento Freire; e *Aqui se tropeça em Igreja: estudo sobre a relação entre as Igrejas evangélicas do Capelinha, modernidade e secularização à luz da sociologia de Danieèlle Hervieu-Léger*, de Júnio dos Reis Moreira.

Há ainda sete resenhas que abordam livros que têm relação com o dossiê: *Crepúsculo da religião: aurora da espiritualidade? Reflexão a partir da dissertação 'Aurora de uma espiritualidade sem religião, de José Álvaro Campos Vieira'*, de Pedro Assis Ribeiro de Oliveira; *Resenha do livro de John Shelby Spong: Um novo cristianismo para um novo mundo*, de Valmor da Silva; *Para que otro mundo sea posible tenemos que hacer posible otro Dios*, de José Ignácio Lópes Vigil e María Lópes Vigil; *Recensión de la colección de encuentros internacionales (CeTR)*, de Francesc Torradeflot Freixes; *Para uma espiritualidade leiga*: *Marià Corbí*, de Marta Granés Bayona; *Afther Buddhism: Synopsis*, de Stephen Batchelor; e *Religião e ciência: Eduardo Rodrigues da Cruz*, de Jair Souza Leal.

Desejamos que todos tenham uma boa leitura e que continuem divulgando **Horizonte** para novos leitores!

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Post-religional Paradigm – Original Article

BY NC ND

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p15*

# The end of the world as we know it: changing geographies of ignorance and knowledge, hope and faith

## O fim do mundo como nós o conhecemos: mudando geografias da ignorância e do conhecimento, esperança e fé

Lee F. Cormie*

**Abstract**

Here I wish to report on developments on three fronts concerning 'religion' in expanding global debates about the 'the end of the world' and 'the ways we know it', concerning: (1) the word 'religion' itself, as half of the religion-science binary, and its marginalization–or complete absence–in the construction of the modern scholarly disciplines and university departments, and influencing of 'modern' culture and politics; (2) proliferating doubts about the positivist (and secularist) epistemology of modern 'science'; and (3) the growing sense that we are caught up in epochal transitions, in which we are significant actors, and that, far beyond what we can know 'scientifically', our responses involve leaps of hope and faith which contribute to tipping the balance among divergent possible futures.

**Keywords:** Religion and science, Culture, Time transitions, Modern epistemology, Hope, Faith

**Resumo**

7Este artigo gostaria de informar sobre a evolução que está se dando em três frentes relativas à "religião", na ampliação do debate global sobre o "fim do mundo" e "as formas como o conhecemos", tendo em conta: (1) a palavra "religião" em si, como metade meio do binário religião-ciência, e sua marginalização ou completa ausência na construção das modernas disciplinas acadêmicas e departamentos universitários, e influenciando a cultura "moderna" e a política; (2) a proliferação das dúvidas sobre a epistemologia da "ciência" moderna, positivista (e secularista); e (3) o sentimento crescente de que estamos presos em transições de época, nas quais somos atores importantes e que, muito além do que podemos saber "cientificamente", nossas respostas envolvem saltos de esperança e fé, que contribuem para inclinar a balança entre diferentes futuros possíveis.

**Palavras-chave:** Religião e ciência, Cultura, Transições de época, Epistemologia moderna, Esperança, Fé

Article received on October 07, 2014. Approved on March 12, 2015.

* PhD in Theology (Chicago), Associate Professor at the University of St. Michael's College, Canada. Country of origin: Canada. E-mail: lee.cormie@utoronto.ca

"*We know that the whole creation has been groaning in labor pains until now.*"
Rom 8,22

*"This third millennium of the Western world, pointing towards a mutation in our situation, requires from us a notion of what it means to be human, of what it means to be divine, of what is the world in which we live and for which we share the responsibility".*

Raimon Panikkar, 1995

*"Has not God made foolish the wisdom of the world?*
(1 Cor 1,20)

## Introduction

The most important 'sign of the times' in the last half-century has been the cascading eruptions around the world of global social justice movements (GSJM).[1] In the churches this resurgent spirit of hope for marginalized peoples and causes burst out in liberation and contextual theologies: Latin American liberation theology, black and Hispanic theologies in the U.S., feminist theologies, black and liberation and contextual theologies in Africa, indigenous spiritualties, Caribbean liberation theologies, gay and lesbian theologies, theology of struggle in the Philippines, Minjung theology in South Korea, Sri Lankan liberation theologies, Dalit theology in India, Afro-Brazilian and Afro-Caribbean theologies, proliferating theologies of inter-religious dialogue and activisms. These "new" voices were joined by those yearning for peace, protesting the arms race and the deepening shadows of nuclear Armageddon, and by a growing chorus of voices seeking to speak on behalf of the earth, pointing to the ecological crises of industrial civilization. By the early 2000s according to one guesstimate, there were "over one – and maybe even two– million organizations working toward ecological sustainability and social justice" (HAWKEN, 2007). The emergence in 2001 of the World Social Forum as a meeting place for the world's others signaled a new stage of global dialogues and

[1] In the World Social Forum, in particular, there is an increasingly shared sense of convergence among 'left' or 'progressive' social movements. But there is no widely accepted list of or terminology about the relationships between 'old' (socialist, labour, Marxist) and 'new' movements, including feminist, ecological, anti-racist, indigenous, LGBTQ (lesbian, gay, bisexual, transsexual, queer), peace, movements of disabled or differently-abled people, etc. In this essay, GSJM includes this rapidly expanding list of movements. See SANTOS, 2006, 160.

collaboration across the obstacles and barriers which have historically divided peoples, opening new possibilities for solidarity, and creating new horizons in the struggles for solidarity, social justice, eco-justice and peace worldwide–"another world is possible'. And new voices and movements continue to erupt around the world–in Arab uprisings, Occupy Wall Street, Idle No More among indigenous peoples in Canada, *indignados* and anti-austerity movements in Europe, and growing lists of others.

Clearly the central axes of social life revealed by these movements–class, gender, race, nature/civilization, sexual orientation, violence/peace, etc.–remain central. But the cumulative effects of these developments among social movements, and in the critical scholarship inspired by them, adds up to far more than a growing list of oppressions. For they are contributing to the vast expansions of our horizons on the past, present, and possible futures. And in the midst of rapidly developing (and unevenly distributed) new capacities to organize and act–from nanoscale to planetary scales and into the heavens beyond (satellites visiting distant planets, even escaping the boundaries of the solar system itself)–along with new materials (nanotechnologies), new processes of creation and new life forms (biotechnologies), and the accumulating human impacts on the environment, the world as we have known it is rapidly being left behind.

But the path ahead is uncertain. The limits and contradictions of established traditions of knowledge and authority have also becoming more evident, and knowledge wars have erupted, perhaps more intensely not only between traditions but within them too.

This turmoil is evident across the modern sciences, and their home in universities.

It is also evident–and shocking to true believers in the secularist dogma of its inevitable disappearance–that 'religion' has moved back into the center of public debates on every front. As we in the circles of Christian liberation theologies and

interfaith activism well know, this is a complex story, involving intense debates and conflicts within communities (e.g., liberation currents versus fundamentalisms), the deaths of old gods and institutional decline (e.g., of mainstream Christian churches in the global North)[2] and exuberant expansion (e.g., evangelical and fundamentalist christianities in the global South). And this story is far from over.

These developments are also challenging the century-and-a-half-long secularist orthodoxy enshrined in the birth of 'science' in modern Europe and its subsequent flourishing in the US especially, and its influence in modern liberal and progressive cultural and political circles. And in recent years activists and scholars around the world are also busily reframing the ways we experience and see 'religion'.

Precisely because 'religion' is so entangled in shaping the modern world and the ways we see it, there is no simple way of untangling all the threads of this story, no single discourse or narrative of stories which are unfolding in different ways in different places with different traditions, confronting specific conjunctures and priorities. But it is possible to point to certain widely shared, if partial and tentative conclusions. Here I wish to report on developments on three fronts concerning 'religion' in expanding global debates about the 'the end of the world' and 'the ways we know it': (1) concerning the word 'religion' itself, as the other half or the faith-science binary, and its marginalization–or complete absence–in the construction of the modern scholarly disciplines and university departments; (2) proliferating doubts about the positivist (and secularist) epistemology of modern 'science', and quests for more inclusive and also more modest epistemologies and ecologies of knowledge; and (3) the growing sense that we are already caught up in epochal transitions, in wide-ranging processes of (re)creation, in which we are significant actors, and that, far beyond what we can know with reasonable certainty, our responses involve leaps of hope and faith which contribute to tipping the balance among divergent possible futures.

[2] *Voices* dedicated an issue to different perspectives on the transition from religions as we have known them to a post-religious (in their terms 'post-religional') future (EATWOT, 2012).

## 1 'Religion' Is the Problem

'Religion' is at the heart of the confusion about religion, as a proliferating historical studies confirm (MADURO, 2004, p. 221-234).

In the great explosions of activism and scholarship in recent decades, provoked especially by the eruptions of 'liberation' activisms as well as of 'fundamentalist' (Christian, Muslim, Buddhist) activisms, 'religion' has become increasingly visible even in previously secularist circles, and problematic (along with its binary twin 'the secular'). In the midst of swirling terminological and theoretical turmoil, it is impossible to find a single overarching definition, never mind a single overarching theory. In practice many activists are suspending debate on such matters altogether while they work at pragmatically stitching together coalitions across religious, secular, and other differences. For their part scholars are busy on many fronts: calling attention to the blinders built into disciplinary foundations;[3] calling for re-mapping disciplinary boundaries and evolving beyond them in new forms of interdisciplinary / unidisciplinary (WALLERSTEIN, 1991) collaboration; empirically filling in gaps and developing more refined, complex, multi-layered, dynamic accounts of particular religious beliefs and practices, cultures, communities, and institutions, in particular times and places; announcing the death of 'secularism';(ROBERTSON, 2007, p. 9-34) and welcoming the dawning of a new 'post-secularist' era.[4]

These developments are expressions of the proliferating critical 'deconstructions' of the evolving hegemonic projects of 'modernity', 'modernization' and 'development', 'capitalist world-system', more recently (neoliberal) 'globalization' and 'empire'. As it is still widely understood, the term

[3] For example, political scientist Lynch refers to the 'fifty-year sleep' from which scholars are only just awakening (LYNCH, 2009, p. 381). Concerning US sociology see SMITH et al (2013, p. 903–938).

[4] 'Postsecular' is an ambiguous term, since, it may be understood to imply that there was a widespread 'secular' era in which 'religion' everywhere was declining or had already disappeared, but which is now mysteriously re-emerging; the same applies to the notion of the 'resurgence of religion'. In my judgment, a more accurate term is 'postsecularist', pointing more precisely to the rise and fall of the discourse of secularism, which was dominant in Western scholarship and politics, and leaving open empirical questions about the rise and decline in particular places of particular religious cultures, communities, and institutions, the historically shifting boundaries among 'religions', 'cultures', politics' and 'economies', and, sometimes, religious renewal of particular traditions and their renewed and also transformed social significance.

was 'invented' in the 19th century (McCUTCHEON, 1997; PETERSON & WALHOF, 2002; MASUZAWA, 2005). And, given the resulting confusion, some scholars today dream of abolishing the term 'religion' altogether, in the same spirit that some dream of abolishing 'culture', 'politics', and 'economy'.[5]

Still, in this terminological turmoil, some patterns are becoming clearer, concerning 'religions' and the scholarly and political discourses about 'religion'– and their relationships to power, in the distant past and in the modern present.

For our purposes here, one trend is especially important. Since the dawn of civilizations 5,000 years ago, there has been a tendency among elites to forge religious outlooks in individualistic, 'spiritual', and 'otherworldly' terms. Reflecting the expanded horizons of middle class personal lives and choices with the rise of large-scale civilizations, and perhaps also the anomie and alienation accompanying awareness of expanding inequalities and suffering for the majorities, this mode of religiosity centered on individualistic spirituality, meaning, beliefs, and identity in an (allegedly) autonomous sphere of life separate from economics and politics. As recent scholars have shown, these tendencies cut across classical Buddhism, the 'classical' religions of the ancient Egypt, Greece, and Rome, ancient Judaism, the ancient Roman cult of the emperor.[6]

Moreover, with their role in creating and preserving public documents, elite religious experiences and reflections have predominated, resulting in their being over-represented in the records studied by modern scholars, and thus in their constructions of 'religion'. With the great expansion of the middle classes in the modern world in the 20th century, and of universities with their Westernized middle class professors and students, this kind of religion flourished; and these views were enshrined in the formation of the dominant discourses as the modern sciences and their 'other', 'religion'. (HORSLEY, 2003, p. 13). And the history of 'religion' was framed as 'progress': from 'primitive', 'irrational', 'superstitious',

[5] As Wallerstein points out, "if I knew how to get rid of the separate vocabularies of politics, economics, and culture, I'd be much further ahead." (WALLERSTEIN, 2008).
[6] For overviews of recent scholarship, see HORSLEY, 2003, p. 13–42.

'magical' religions to highly individualized, spiritualized, rational and ethical, private and modern 'religion', or, in secularist accounts, to the disappearance of religion altogether with the emergence of secular values and modern rational individuals.

At the same time, critical scholars are demonstrating that the othering of 'religion' was central in fostering the unquestioning, sacred aura and authority of science as 'neutral', 'value free', 'objective', and 'universal', of the creation of the secular sphere of the allegedly 'free market', and of the secular bureaucratic rationality of expanding state structures and programs.[7]

Over the course of the last century and a half this discourse deeply impacted thinking of influential social actors and governments, including many progressive movements and scholars (up to and including postcolonial studies - YOUNG, 2001, p. 338). Indeed, many religious elites adopted this framework too, in new contexts reframing their own religious spaces, educating and shaping the consciences of their adherents, and (re)negotiating public space and support for their communities and institutions.

But, as the voices of oppressed groups and communities have repeatedly confirmed, the experiences, sufferings, and hopes of the majority differ from those of middle class elites–as 'liberation' theologians critically engaging their own traditions insistently point out. Religious communities include great internal diversity, with different, even conflicting, interpretations of their traditions and their significance in addressing contemporary debates. There is growing recognition of the myriad forms of religiosity, indeed of the fact that many languages do not even have a word for 'religion',[8] rejection of essentialist views of

[7] See VÁSQUEZ & FRIEDMAN, 2003, p. 19; and HORSLEY, 2003, p. 40.

[8] As French Marxist philosopher Étienne Balibar has confessed: "I have my doubts about the significance of religion in today's political discourse. I fear this can be a very western – I am wondering if the category of 'religion' itself is not part of what Edward Said called Orientalism" (BALIBAR, 2007).

religion as a single, unchanging phenomenon, and efforts to demythologize both 'religion' and 'secularism'.[9]

There is also growing recognition that religious traditions have never been static and unchanging. Other peoples and their traditions are not closed and static. They have not been standing still. They have continued to evolve. They cannot in any simple sense be defined primarily in terms of 'modernity', as pre-modern, or modern, or postmodern.

Rather, as a new wave of decolonial scholars propose, they are transmodern.[10] Without in any simple sense converting to modernity, rather they have engaged in "transforming tradition in a traditional way" (ESTEVA, 2001, p. 122). For example, traditional communities, as Sardar says of Islam, "reinvent and innovate tradition constantly. Indeed, a tradition that does not change ceases to be a tradition" (SARDAR, 2004). And in the process these religious traditions have contributed to multiple 'modernities' combining different elements and dynamics of both 'traditional' and 'modern' traditions (THERBORN, 2003, p. 293-305).

Today these traditions, with their strong religious and cultural links to the past, do not in any simple sense contain 'answers' to questions in a world being so profoundly re-shaped by modern developments in human knowledge, technologies, modes and scales of social organization, where the contours of reality and possibility are changing so profoundly. As at other major turning points in history when social- and-natural worlds are changing so radically, all existing traditions of knowledge, hope and faith, forged in different circumstances, are also challenged, to extinction, or to fundamental reorientations, radical conversions, and renewal. But, within these traditions, there are many diverse strands, which respond to the changes in different ways, including creative expressions of "critical and open traditionalism that uses the historic past to create a bright future". (INAYATULLAH, 2005).

[9] As Casanova points out, claims of the progressive "evolution of humanity from superstition to reason, from belief to unbelief, from religion to science" is really a myth .... in need of 'desacralization'" (CASANOVA, 1994, p. 17).
[10] This movement is most prominent among Latin American scholars; see DUSSEL, 2002, p. 221–244.

Thus, for example, Inayatullah argues that in the whirlwinds sweeping the world today

> The Islamic world stands both as an imagined past–feudal, low-tech–but also as a civilization based on an alternative distinction between the public and the private, between individual space and collective space and between the secular and the religious. (INAYATULLAH, 2005).

In addition, in many ways Islam–and other religious traditions–re-framed in this way–are contributing to the emergence of a 'post-secularist' and 'post-Western civilization'.

## 2 Beyond (Positivist) Science

Doubts about the alleged certainties of Western modes of natural and social science, including economics, are spreading like wildfire (LAL, 2002, p. 139–155; WEILER, 2004). Indeed, announcements of disciplines in decline, even 'disciplines in ruins' (READINGS, 1997, p. 583-592), are proliferating like wildfire, along with deep crises in universities which have been their home. So far, though, the epistemological dimensions of the secularist religion-science binary remain underdeveloped (BOCK; FEUCHTER; KNECHT, 2008, p. 9-10).

In part, this is a story of the changing nature of knowledge itself. The 20th century was marked by vast expansions of the multifaceted processes of knowledge production–schools and universities, libraries, scholarly associations, conferences, publishers, journals, newsletters, corporate research departments, government departments, new technologies of data gathering and processing. These developments are vastly expanding the pools of 'knowledge', accelerating exponentially the self-reinforcing processes of knowledge production, in the process "changing the nature of scientific inquiry and its application to the great

challenges facing mankind [sic]."[11] They are also vastly expanding the circles of educated people, and of experts.

As we know, this is also a story of the eruptions of 'new' voices of the historically marginalized peoples and constituencies reflected in the GSJM–such as Third World peoples, the poor, women, people of color, indigenous peoples, lesbian, gay, bisexual, transgendered, queer (LGBTQ) people, and all those speaking on behalf of the Earth. They have been central in vastly expanding dialogue and debate on every front, and in enlarging the realm of experience and inventories of traditions for interpreting the world.

In particular, in a variety of ways, they have exposed the 'Eurocentric' character of the assumptions and frameworks concerning nature ('creation' in theological terms), human nature, human destiny and the course of history, that marked the foundations and cultures of the modern natural sciences, social sciences, and humanities, and their organization into disciplines and departments of modern universities, which, though under assault from within and without, remain dominant. They have repeatedly confirmed that there is no simple, linear path of progress in knowledge. They have shed light on the expanding, not shrinking, realms of absences (resulting from the repression of other traditions and modes of knowing), losses (resulting from the death of many communities and traditions, especially indigenous peoples), distorted priorities and waste, the deliberately mass-produced ignorance of corporate media and government propaganda and public relations departments. The development of knowledge remains profoundly–and increasingly–distorted by power and wealth. Clearly, the discourses of the modern sciences and humanities are centrally involved in expanding social divisions and gaps, such as the growing technological and digital divides between rich and poor. They are deeply implicated in producing the other major problems confronting humanity and other species; in the eyes of many, they

[11] U.S. NATIONAL COMMITTEE FOR CODATA. Committee on Issues in the Transborder Flow of Scientific Data. **Bits of Power**: Issues in Global Access to Scientific Data. Washington, DC: National Academy Press, 1997. p. 16.

have failed humanity. Indeed, deepening awareness of these contradictions and limits suggests another original sin in modern projects for (re)constructing the world: an epistemological sin like the first one, the "sin of modernism." (DELORIA JUNIOR, 2002, p. 163).

At the same time, there is growing awareness among scholars of the expanding realms of the unknown accompanying every breakthrough, of ignorance and surprise (GROSS, 2010), as new questions become possible, and of the persistent, also expanding, realms of mystery, e.g., questions beyond current capacities even to imagine answering 'scientifically', like those concerning the significance of life for the universe, or the significance of humanity in the long-range evolution of life on earth, or the structures and dynamics of the pluriverse of multiple universes and their significance for our universe.

These developments are central in the growing awareness of the limits of divisions among scholarly disciplines, theoretical frameworks, and methods (McEVOY, 2007, p. 383-402), and in the development of new generations of theoretical frameworks incorporating complexity, emergence, and uncertainty. As one interdisciplinary team points out:

> Complex socio-ecological systems share a number of fundamental properties that require changes in scientific methods, criteria of truth and quality, and conceptual frameworks. These properties include non-linearity, plurality of perspectives, emergence of properties, self-organization, multiplicity of scales, and irreducible uncertainty. (GALLOPÍN et al, 2001, p. 219-229).

Numerous initiatives are underway for new interdisciplinary / multidisciplinary / transdisciplinary / postdisciplinary / postscientific paradigms in the natural and social sciences (WALLERSTEIN et al 1996), including history, and the humanities, and evident in religious studies and theology, especially in the proliferation of liberation and contextual theologies, eco-theologies, and interfaith theologies.

These developments are accompanied by radical expansion of epistemological horizons with growing appreciation of irreducible epistemological, theoretical, and methodological diversity. As Santos points out, "there is no sense in attempting to grasp the world by any single general theory, because any such theory will always presuppose the monoculture of a given totality and the homogeneity of its parts."(SANTOS, 2004, p. 122). Thus epistemological humility and cognitive justice are central to any hope for greater insight, for 'truth' around which we organize our lives and wager our futures, individually and collectively (MADURO, 2012, p. 87-103). And they are promoting experiments in new epistemologies, philosophies and ethics of science[12] and in reinventing schools (Chan-Tiberghien, 2004, p. 191-213) and universities (ALVARES, 2004) around the world.

So, the boundaries among mystery, ignorance, knowledge, uncertainty, probability, hope, and faith are shifting. People are experimenting with alternative epistemologies beyond methodological modernism (EZZAT, 2004, p. 40-58), which, far from refusing the advances of modern sciences, place them "in the context of the diversity of knowledges existing in contemporary societies" (SANTOS; NUNES; MENESES, 2007, p. xx). They are drinking deeply from the well-springs of other ways of seeing, values and ethical frameworks, modes of personal and collective identity, discipline, and solidarity and activism. They are weaving other discourses of hope, and expressions of 'faith' in a Being / Force / Spirit transcending historical trends and constellations of power, and pointing to other possible futures.

[12] See JASANOFF (2003, p. 223–244); for a political document reflecting a new 'epistemological humility' see ANOTHER Future is Possible, 2012.

## 3 (Re)Creating the World

In the midst of information explosions and knowledge revolutions in the emerging planetary civilization of the 21st century, the battles over knowledge and its limits are more central than ever. And reaching agreement about important issues is more complex and difficult than ever. Old categories and frameworks are increasingly inadequate, because of flaws and limitations in the original formulations which have become clearer in subsequent scholarship, and because of a rapidly changing world. We are at early stages in forging a new ecology of knowledge. As the experience of GSJM and related scholarly debates makes clear, there is no scholarly discipline with monopoly on discerning the most important issues; there is no single widely-accepted critical discourse for analyzing social-ecological dynamics, identifying levers of change, envisioning alternatives, charting paths forward. In this world in upheaval activists' good will and common sense are forging new paths far beyond the limits of current theoretical frameworks. And there is a growing sense that theory in the old sense of overarching, unitary discourse is no longer desirable, or even possible!

Contrary to postmodern claims of endless relativism,[13] by the end of the 1990s there were signs of a growing convergence across social movements addressing a wide range of issues in targeting the project of (neoliberal) 'globalization' as central to struggles around the world. This discourse is commonly presented, by its proponents and critics both, as an economic doctrine, reflected in lower taxes, reducing regulations, downsizing and privatizing many government programs, promoting the rights and prerogatives of corporations and markets, negotiating free trade agreements, imposing structural adjustment programs, etc. And by the late 1980s and early 1990s its supporters were presenting it as the reigning wisdom in the science of economics, allegedly expressing a consensus (the 'Washington consensus') among economists. They pointed to the tearing down of the Berlin wall (1989) and fall of the Soviet Union (1991) as proof that, in the words

[13] See SANTOS, 2006, p. 20-21; and for a Christian theological perspective, see PHAN, 2008, p. 49-50.

of British Prime Minister Margaret Thatcher, 'there is no alternative'. They announced that it marked 'the end of history', and the dawning of the new era of global capitalism and "Western liberal democracy as the final form of human government." (FUKUYAMA, 1989, p. 3-18). They promoted it widely as the new 'common sense' in the offices of political parties and policy makers in government and the mainstream media.[14] And they succeeded in making 'capitalism' and any questions about it disappear from economics textbooks and the programs of university economics departments and business schools, and from the mainstream media (HEILBRONER, 1998, p. 1-7).

There is no doubt that economic struggles over land and labor and capital and markets are central in the modern world, and that vastly expanding production, distribution and consumption of goods and services have radically transformed societies everywhere. And for one hundred and fifty years, despite crisis after crisis, the architects of 'modern' projects of markets, colonies and empires have asserted that 'progress'–in knowledge ('science'), technology, and markets–is the central law of human history, and that promoting 'capitalist' values and culture and ideology, institutions and structures is the key to endlessly expanding freedom, prosperity, affluence, individual freedom, and peace. After every crisis–like the linked crises marking the first half of the 20th century, World War I, Great Depression, and World War II–reformed coalitions of elites and their supporters have drawn on this tradition in reasserting their agenda (ARRIGHI; SILVER, 1999, p. 271-272).

In the latest wave of elite reconstruction and expansion since the 1970s associated with neoliberal globalization they have succeeded again in making this doctrine common sense in powerful circles, in the curricula of economics departments, the headquarters of corporations and political parties, the legal systems of governments around the world, the agendas of international financial institutions like the World Bank and the International Monetary Fund, expanding

[14] See THE PROGRESSIVE Conservative Party of Ontario, 1994).

webs of 'free-trade' agreements and the major media. Indeed, at each transition, they have expanded their claims in terms of geographical reach (since 1989 the whole world) and domains of life, now including the transubstantiation of culture and knowledge into 'intellectual property', democracy into 'governance', and the 'marketization' of culture and religion (USUNIER; STOLZ, 2014). And, repeatedly branded as 'capitalist' by its supporters, the project of neoliberal globalization is increasingly targeted by opponents.

There are many reasons, though, for questioning the notion that there is a separate sphere of the 'economy' apart from 'religion' and 'culture', 'politics' and the 'environment', or that there is a science of economics for understanding and managing 'it', or that GSJM struggles are only for a new 'economy'. Indeed, the rich history of GSJM movements confirms that much more is at stake in contemporary struggles over the future.[15] In addition, there is a growing sense that restricting debates to the 'economy' is self-defeating for the left (DUGGAN, 2004). A quick glance at the evolving movement agendas confirms the increasingly broader, inclusive, and widely shared horizons and agendas: capitalist world-system, human rights, gender, environment, racism, health, indigenous rights, labor struggles, the rights of local communities, the rights to food and water, sustainable agriculture, alternative energy, LGBTQ rights, the rights of Mother Earth, cognitive justice...

At the heart of 21st century GSJM struggles it is becoming clear that, in the midst of information explosions and knowledge revolutions, new technologies, and expanding social architectures, less and less of life is God-given, natural, inevitable, and good, that more and more of life is shaped–and mis-shaped–by human agency. And these developments are contributing to the radical transformation of the contours and dynamics of life on earth, and the horizons of possible futures.

As in past crises, in the whirlwinds of global change it is possible to find data supporting wildly conflicting view of the overall course of this world historical

[15] Lander refers to a "liberal cosmovision." (LANDER, 2003, p. 11.

transition and the future. Experts in a broad range of disciplines are projecting a growing range of divergent scenarios, which cluster around two main poles.

### 3.1 New Golden Era

At one pole, many experts point to great advances in the last two hundred years. Along with amazing developments in the production of goods and services accompanying technological/industrial revolutions since the 19th century, many point to signs of progress in meeting basic human needs. For example, the United Nations' Human Development Program recently reported:

> The past 20 years have seen substantial progress in many aspects of human development. Most people today are healthier, live longer, are more educated and have more access to goods and service. Even in countries facing adverse economic conditions, people's health and education have greatly improved. And there has been progress not only in improving health and education and raising income, but also in expanding people's power to select leaders, influence public decisions and share knowledge.[16]

And all of this occurred in the midst of a great population explosion from 5 billion to 7 billion people! In their view, these successes fuel expanding visions of unprecedented levels of global economic growth and spreading prosperity–"a rising tide lifts all boats!" (SCHWARTZ; LEYDEN, 1997, p. 115-129). And for the first time in history it is possible to image the end of poverty. Indeed, at the dawn of the 3rd millennium at the United Nations, the world's leaders affirmed the Millennium Development goals of cutting world poverty in half by 2015, "reducing poverty, hunger, disease, illiteracy, environmental degradation, and discrimination against women." (MILLENNIUM PROJECT, 2000). As part of a campaign against poverty in over 100 countries around the world (GLOBAL, 2011), a campaign was launched to 'Make Poverty History' (MAKE, 2005).

[16] UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME, 2010), p. 1.

As amazing as this would be, eliminating poverty is only the beginning. There are choruses of influential commentators pointing to a wonderful new techno-biological future. They are trumpeting advances in bio-technology, pharmo-technologies, information technologies, cognitive technologies, and human-machine interfaces, globally linked in a world brain. They are even heralding an enhanced humanity, a posthuman or transhuman successor species (GARREAU, 2005; KURZWEIL, GROSSMAN, 2009). Indeed, many see signs of this transition already, wondering if human nature has already become obsolete, if new and improved posthumanities are already emerging (HOOK, 2004, p. 36-40).

Indeed, some influential experts point to an even grander future. "By 2100," a prominent physicist predicts, "our destiny is to become like the gods we once worshipped and feared." We are, he proclaims, on the verge of being capable of manipulating objects with the power of our minds, seamlessly linking our minds to computers which will carry out our wishes, of creating "perfect bodies" and extending our life spans. Moreover, we will be creating new "life-forms that have never walked the surface of the earth," and with nano-technologies creating new materials "seemingly almost out of nothing". It is even possible now to anticipate harnessing "the limitless energy of the stars," and, having already reached the moon, launching ships out into the distant heavens (KAKU, 2011, p. 10-11).

Some even imagine a truly cosmic role for humanity in the distant future, able to manipulate the basic laws of the universe, even the law of entropy leading to the seemingly inevitable 'big crunch'. As a world-renowned leader in the development of artificial intelligence insists, "the fate of the Universe is a decision yet to be made, one which we will intelligently consider when the time is right" (KURZWEIL, 1999, p. 260).

These are grand visions of a wonderful new golden era. To the uninitiated they may sound like science fiction daydreams with no relevance for the real world. But in many political and cultural capitals these visions are woven with the mundane discourses of neoliberal economics and geopolitics in seamless tapestries

of progress in which humans become gods and heaven unfolds on earth. Moreover, officials in many government, corporate, and university offices are committing great sums to research and development projects along these lines. They are claiming many significant advances already, and calling for still greater investments, along with conversion of corporate and government priorities and education systems to accelerate this process (BOND et al, 2002, p. 25-27).

With reports in the news every day of breakthroughs in science and technology, it is difficult to imagine a future that is not deeply transformed by these cascading developments–especially among the middle and upper classes in the world, including the rising middle classes in the 'Third World', who benefit most from these developments.

### 3.2 Growing Chasms Between Rich and Poor

Such optimistic readings of modern history overlook the widespread turmoil, conflicts, environmental degradation, social crises, and wars also marking modern history. It is increasingly difficult to see history in the 21st century simply unfolding in a smooth, continuous, linear, harmonious manner. And there is another pole in contemporary debates about this world and possible other worlds.

First, there is a growing consensus that, compared to 1950s-1970s record, neoliberal globalization has been a failure even in its own terms, with slower growth, reduced progress on social indicators, increasing turmoil, recurring crises, like the 2008 financial meltdown, "one of civilization's great seismic reversals." (HEDGES, 2009).

More generally, while acknowledging the advances that have been made in some respects, for some people, in some places (including in some GSJM struggles!) there are growing reasons for disputing the rosy claims about the globally expanding middle class. Definitions of poverty lines are very problematic. There are controversies over how to define 'poverty', the reliability of the data, the frameworks for measuring it, and the formulas for weighing costs and benefits.

Moreover, increasing marketization of local communities often involves reduced access to basic necessities, less autonomy, alienation from the land and subsistence agriculture, disruption of the social supports of local communities, exposure to pollution, consumerist escalation of needs and desires, and rising costs in a market-oriented society (BROAD; CAVANAGH, 2012). Increased incomes often actually result in more impoverishment and insecurity, as non-market sources of food, services from relatives, neighbors and friends, etc. erode, driving people into markets requiring cash for an increasing range of necessities.[17] And marketing and advertising–themselves massive and growing industries–are also continually creating new 'needs'.

Moreover, much of the progress attributed to neoliberal globalization is accounted for by developments in China and India, whose governments did not follow neoliberal prescriptions, and is not generalizable to the rest of the world.[18]

And, more generally, skewed and unreliable accounting frameworks obscure so many costs which would tip the balance![19]

In addition, extreme inequalities between rich and poor, with the massive concentration of wealth at the top, sharply skews the averages, with the vast majority of advances in health, well-being, and longevity accruing to those at the top. For example, even in the U.S., the widely-heralded 'most affluent nation in history', statistical claims to advances in life expectancy overlook the fact that the "increase is confined to the relatively well-off and well-educated .... [while] life expectancy is actually falling for a substantial part of the nation." (KRUGMAN, 2012).

Meanwhile, at the same time that elites are cheering the indicators of rising new middle classes in many formerly poor nations, growing choruses of other voices are lamenting the deaths of the old middle classes, of increasing

[17] More generally, as Christian notes, "for millions of people, modernity has led to worse living conditions." (CHRISTIAN, 2005, p. 451).
[18] For example, Piketty questions claims about great advances in China because of questionable data, and uncertain comparisons. (PIKETTY, 2014).
[19] See WACKERNAGEL; REES, 1996; ROWE, 2013; ITALIAN Degrowth Network, 2008.

deindustrialization, devastation, abandonment of neighborhoods, and desolation.[20] Again, this is true even in affluent nations like the U.S. where economic uncertainty has become the fate of the great majority of people. Indeed, if seen over lifetimes, "four out of 5 U.S. adults struggle with joblessness, near-poverty or reliance on welfare for at least parts of their lives, a sign of deteriorating economic security and an elusive American dream."[21] What is startling about this picture is that, while peoples of color are still greatly over-represented among the poor, the great majority of whites too–76%–endure "periods of joblessness, life on welfare or near-poverty."[22] And in many places life expectancy is falling.[23] As the Occupy Wall Street movements helped to make so startlingly clear, the top '1%' has accumulated virtually all the gains of economic growth in recent decades; and the gaps between rich and poor, within nations and between them, are greater than ever in human history, and rapidly expanding. It is also increasingly evident that such gaps are, even in conventional economic terms, bad, not only socially, but for economic growth in which consumer spending is pivotal; for indebtedness and poverty are shrinking the capacities of families and governments to purchase the hugely growing volume of goods and services made possible by new technologies of production and global commodity chains. In addition, "growing evidence shows that greater inequality brings with it more crime, worse public health and social ills that affect every tier of society." (ELSE, 2012, p. 42).

As always, the poor suffer more in every respect, including their biological development, even the development of their brains (SEMENIUK, 2013), with profound effects on their learning capacities and skills throughout life, and reduced life-spans. These effects are intensified in environmentally racist patterns of development, with seeming inevitability weighing most heavily on the historically marginalized, peoples of color, women, and children.

[20] See CASSIDY, 1996, p. 11–13; SOLNIT, 2007; and l WYLIE-KELLERMANN, 2009.
[21] Associated Press: "4 in 5 Americans Live in Danger of Falling Into Poverty, Joblessness," *NBCNews.Com*, 29 July 2013.
[22] Ibid. This decline of the old middle class is evident in Canada too; see CORAK, 2013.
[23] HENDERSON, 2013: "10 Ways America Has Come to Resemble a Banana Republic".

So while knowledge is exploding and formal democracy is expanding, high walls and moats are being built around corporations and governments and their accountability is shrinking, and public debate is increasingly distorted and short-circuited. God-like powers are increasingly concentrated in the hands of small circles of elites.[24] And democracy (even where it has existed, in whatever limited and contradictory ways) is being strangled.

In the process, natural selection is being pushed aside by new processes of 'unnatural selection' driven by the profit motive in corporations selling progress in agriculture and health care (LOVINS, 2000). And 'acts of God' (the term of the insurance industry, and many ordinary people, to refer to what used to be called 'natural disasters') are giving way to 'unnatural disasters', reflecting unholy intermixtures of 'natural' and 'human' factors, like the hurricanes and typhoons and other instances of 'extreme weather' wreaking havoc with increasing frequency around the world (ABRAMOVITZ, 2001).

Science and technology promise no magical solutions. As the histories of marginalized peoples have confirmed throughout human history, new knowledge, technologies and scales of social organization are often appropriated by reigning elites and turned to their own ends. And the elixir of breakthroughs so often deafens them to cries of the victims, blinds elites to the consequences of their choices, and contributes to civilizational collapse (DIAMOND, 2005). And in the early years of the 21st century, growing choruses of critical voices paint increasingly apocalyptic visions, of increasing ecological-social turmoil, catastrophes, and 'de-creation' (McKIBBEN, 1999).

A partial list includes:

[24] As Buzan and Little point out: "a few have almost godlike powers to create and destroy on a planetary scale." (BUZAN; LITTLE, 2000, p. 329).

• global pandemics suddenly killing millions, perhaps tens of millions of people, also unleashing widespread social turmoil, producing waves of fleeing refugees, and expanding turmoil regionally and globally;

• spreading militarism (led by the U.S. despite enormous costs in the quality of life for ordinary Americans, fiscal health, and the skewing of ongoing development), and the widespread pollution and ecological disruption directly associated with it;

• pushing numerous ecological limits beyond their tipping points: nitrogen and phosphorus cycles; ocean acidification; freshwater use; chemical pollution; atmospheric aerosol loading, three of which "have already transgressed their boundaries." (ROCKSTRÖM et al, 2009, p. 472-475).

• intensifying biodiversity loss, accelerating rates of species extinctions, and local eco-system collapse;

• proliferating wars, especially resource wars over oil and water, intensified by chemical, biological, and small nuclear weapons;

• runaway biotechnologies, nanotechnologies, nanobiotechnologies[25] and/or artificial intelligence in robots (JOY, 2000) - (most likely triggered by corporations' and governments' reacting in panic to some climate change or other catastrophe, and launching an ill-conceived major project of geo-engineering–indeed, the first battles over geo-engineering are already being fought);

• enviro or energo-fascism, as governing elites mobilize support for their ever-more-radical actions, seeking to block critics and forestall decline of their power (KLARE, 2007);

[25] ETC Group, 2003: "Green Goo: Nanobiotechnolgy Comes Alive!".

• cascading climatic cataclysms, generating widespread destruction and social turmoil, waves of refugees and immigrants, conflicts, and war (CAMPBELL, 2008).

Meanwhile, wealth and power become ever more concentrated. And the blindness of elites to the bad fruits of their own policies, and their deafness to the cries of their victims show no limit.

And the prospects of avoiding deepening social turmoil, eco-social catastrophes, and a 'war of global civilization' are growing dimmer (LANDER, 2007, p. 55). Each new report on climate change reveals previous reports were far too conservative, contributing to a deadly false optimism. Growing numbers of commentators, like James Lovelock, formulator of the Gaia hypothesis, are warning about the future of humanity: "before this century is over billions of us will die and the few breeding pairs of people that survive will be in the Arctic where the climate remains tolerable" (LOVELOCK, 2006; STEWART, 2005, p. 15-28). And some prophets are crying out about the prospect of the extinction of the human species ('humanicide'), perhaps with cosmic implications if life is rare in the universe and consciousness even rarer, with God knows what implications for the evolution of the cosmos.

### 3.3 Another World Is Inevitable

So, in the midst of cascading waves of new knowledge, new technologies, new social architectures, and vastly expanding scales of human agency, there are two widely divergent and conflicting historical dynamics. Some groups anticipate wonderful new possibilities for themselves and their descendants, literally new heavens on earth. But this path is less and less generalizable, or sustainable. So many others confront new hells of suffering and death before their time. And thousands of insect, plant, amphibian, and animal species are disappearing in what is already the sixth mass extinction event in the history of life on earth (ELDREDGE, 2001).

We are witnessing the end of the world as we have known it. Amidst the clashing experiences and visions of possible futures around the world and across disciplines commentators are searching for appropriate analogies to grasp the magnitude of changes shaking the world: in civilizational terms comparable to the development of agriculture 10,000 years ago, or the inventions of civilization 5,000 years ago, or to the fall of the western Roman empire or other empires, or to the rise of colonial capitalist modernity with its accompanying devastation of 'non-Western' cultures and civilizations; in ecological terms 'climate change'; in geological and evolutionary terms 'epochal', comparable to the transition marked by the extinction of dinosaurs 65 million years ago and the dawn of a new geological / evolutionary era.

In more ways than we can see, we are caught up in world historic processes of re-creating ourselves, our civilization, and (the rest of) nature, in nothing less than a "fierce struggle to re-create the world." (SANTIAGO, 2004, p. xiv-xvi).

## Conclusion

Ours is also a time of extraordinary religious efflorescence. This is not because Christians or members of other faith communities have the 'answers' to the questions confronting humankind, or because of the prominence of liberation theologies and of fundamentalisms in recent decades, though these are parts of story. Rather, more fundamentally, it is because the horizons of existence–of earth and the heavens above, of the God-given and the humanly-constructed, of body and spirit, of life and death, of reality and possibility–are shifting once again. The classic questions at the heart of religious and philosophical traditions concerning Cosmic Creativity, creation, human nature and destiny are being re-opened, and require urgent answers. In so many aspects of life, though, we confront severe limits of reliable knowledge. And there are no fundamental choices without leaps of hope and faith which contribute to tipping the balance among widely divergent possible futures.

In the midst of these whirlwinds, we are (re)discovering that our religious traditions have long histories of wrestling with the mysteries of creation and human nature, the contours of human freedom and responsibility, and the challenges of vast expansions of human agency accompanying knowledge breakthroughs and new scales of social organization (as in the creation of 'civilization'). They have histories of wrestling with the seductive allure of wealth and power and prestige, the social/ecological costs of hubris among the powerful, the eternal challenges of distinguishing between false hopes for the few and inclusive hopes for the many and for the Earth, between blind arrogant faith announcing universal truths abstracted from practice and humble always-questioning faith incarnated and tested in practice.

These traditions also offer many stories of apocalypse, of worlds ending,[26] of navigating through end times and into new beginnings. And they offer deep wisdom, challenges, and inspiration as we navigate the shoals of world historical transitions, striving for deep faith which alone can sustain our hopes for "a world where all worlds fit."[27]

## REFERENCES

ABRAMOVITZ, Janet. **Unnatural Disasters**. World Watch Papers 158. Washington, DC: Worldwatch Institute, 2001. Available at: <http://www.worldwatch.org/system/files/EWP158.pdf>. Access on: Mar. 13, 2005.

ALVARES, Claude. Multiversity: Its Idea, Tasks, and Future. Excerpts from introductory speech. The Second Conference on Redesigning Social Science Curricula. Penang, Malaysia, 2004. Available at: <http://vlal.bol.ucla.edu/multiversity/Right_menu_items/claudspeech.htm>. Access on: July 17, 2014.

[26] As indigenous author John Mohawk has pointed out concerning a Hopi myth of civilizational death and rebirth: "This story should be thought of not as a fantasy but as a collective memory. The archaeological and geological records show that past civilizations did exist in the desert Southwest, they did decline and disappear, and the people did re-emerge. The story is true." (MOHAWK, 2006).

[27] GENERAL Command of the Zapatista Army of National Liberation–Clandestine Revolutionary Indigenous Committee, 2001.

ANOTHER Future is Possible. Texts drafted on the basis of the findings of the Thematic Groups - Thematic Social Forum: Capitalist Crisis, Social and Environmental Justice . Porto Alegre, RS, Brazil, 2012. Availabre at: <http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/02/Another-Future-is-Possible_english_web.pdf>. Acsess: on May 14, 2014.

ARRIGHI, Giovanni; SILVER, Beverly. Conclusion. In: ARRIGHI, Giovanni, et al. **Chaos and Governance in the Modern World System**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999. p. 271-272.

ASSOCIATED PRESS. 4 in 5 Americans Live in Danger of Falling Into Poverty, Joblessness. **NBCNews.Com**, 29 July 2013. Available at: <http://usnews.nbcnews.com/_news/2013/07/28/19738595-ap-4-in-5-americans-live-in-danger-of-falling-into-poverty-joblessness?lite>. Access on: April 10, 2014.

BOCK, Heike; FEUCHTER; Jörg; KNECHT, Michi. Reconfiguring Religion and Its Other. In: BOCK, Heike; FEUCHTER; Jörg; KNECHT, Michi (Ed.). **Religion and Its Other***:* Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction. Frankfurt, Germany: Campus Verlag, 2008. p. 9–10.

BOND, P. et al. Theme A (Motivation and Outlook) Summary. In: ROCO, Mihail; BAINBRIDGE, William Sims (Ed.). **Converging Technologies for Improving Human Performance**: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Arlington, Virginia, 2002. Availabre at: <http://wtec.org/ConvergingTechnologies/1/NBIC_report.pdf>. Access on: April 27, 2011.

BROAD, Robin; CAVANAGH, John. What Do the New World Bank Poverty Statics Really Tell Us?. **Triple Crisis Blog** (2012). Avaiable at: <http://triplecrisis.com/what-do-the-new-world-bank-poverty-statistics-really-tell-us/>. Access on: June, 15, 2014

BUZAN, Barry; LITTLE, Richard. **International Systems in World History**: Remaking the Study of International Relations. New York, NY: Oxford University Press, 2000.

CAMPBELL, Kurt M. (Ed.). **Climatic Cataclysm: The Foreign Policy and National Security Implications of Climate Change**. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2008.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASSIDY, John. Death of the Middle Class. **New Internationalist**, Oxford, July 1996, p. 11–13. Available at: <http://newint.org/features/1996/07/05/death/>. Access on: Nov. 10, 2012.

CHAN-TIBERGHIEN, Jennifer. Towards a 'Global Educational Justice' Research Paradigm: Cognitive Justice, Epistemological Justice, Decolonizing Methodologies and Critical Pedagogy. **Globalisation, Societies and Education**, Bristol, vol. 2, no. 2, p. 191–213, 2004.

CHRISTIAN, David. **Maps of Time**: An Introduction to Big History. Berkeley, CA: University of California Press, 2005.

CORAK, Miles. The Decline of the U.S. Middle Class is a Canadian Story Too. **Globe and Mail**, 26 September 2013. Available at: <http://www.theglobeandmail.com/globe-debate/the-decline-of-the-us-middle-class-is-a-canadian-story-too/article14540755/>. Access on: Sept. 27, 2013.

DELORIA JR., Vine. **Evolution, Creationism, and Other Modern Myths: A Critical Inquiry.** Golden, CO: Fulcrum Publishing, 2002.

DIAMOND, Jared. **Collapse**: How Societies Choose to Fail or Succeed. New York, NY: Viking Press, 2005.

DUGGAN, Lisa. Neoliberalism Versus Global Feminism: Crisis and Opportunity. **The Scholar and Feminist Online.** [s.l.], vol. 2, no. 2, 2004.

DUSSEL, Enrique. World-System and 'Trans'-Modernity. (trans. Alessandro Fornazzari), **Nepantla**, vol. 3, no. 2, p. 221–244, 2002.

EATWOT's Latin American Theological Commission. Toward a Post-Religional Paradigm**. Voices**, [s.l.], vol. 35, no. 1, 2012. Available at: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/>. Accessed at: Apri 15, 2013.

ELDREDGE, Niles. The Sixth Extinction. **ActionBioscience**, June 2001, <http://www.actionbioscience.org/newfrontiers/eldredge2.html>. Access on: June 23, 2008.

ELSE, Liz. Inequality: Of Wealth and Health. **New Scientist,** 28 July 2012. Available at: <http://www.newscientist.com/article/mg21528752.400-inequality-of-wealth-and-health.html>. Access on: July 30, 2012.

ESTEVA, Gustavo. The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy. **Latin American Perspectives**, Guadalajara**,** vol. 28, no. 2, p. 120-148, 2001.

ETC GROUP. Green Goo: Nanobiotechnolgy Comes Alive!. **Communiqué**, no. 77, January/February 2003. Available at: <>. Access on: July 10, 2003

EZZAT, Heba Raouf. Beyond Methodological Modernism: Towards a Multicultural Paradigm Shift in the Social Sciences. In: GLASIUS, M.; KALDOR, M.; ANHEIER, H. (Ed.). **Global Civil Society.** London, UK: Sage, 2004. p. 40-58.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? **The National Interest**, no. 16, p. 3-18, 1989.

GALLOPÍN, Gilberto et al. Science for the Twenty-First Century: From Social Contract to the Scientific Core. **International Social Science Journal**, Malden, vol. 53, no. 168, p. 219-229, 2001.

GARREAU, Joel. **Radical Evolution**: The Promise and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies - and What It Means to Be Human. New York, NY: Random House, 2005.

GENERAL COMMAND OF THE ZAPATISTA ARMY OF NATIONAL LIBERATION – Clandestine Revolutionary Indigenous Committee. Words of the EZLN in Puebla. Puebla, Mexico, 2001. Available at: <http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/2001/ccri/ccri_puebla_feb.html>. Access on: Sept. 9, 2006.

GLOBAL Call to Action Against Poverty. Available at: <http://whiteband.org/>. Access on: Nov. 23, 2011.

GROSS, Matthias. **Ignorance and Surprise**: Science, Society, and Ecological Design. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.

HAWKEN, Paul. **Blessed Unrest**: How the Largest Movement in the World Came Into Being, and Why No One Saw It Coming. New York, NY: Viking, 2007.

HEDGES, Chris. Globalization Goes Bankrupt. **Truthdig**, Santa Monica (USA), 20 September 2009. Available at: <http://www.truthdig.com/report/item/20090921_globalization_goes_bankrupt>. Access on: March 20, 2014.

HEILBRONER, Robert. The 'Disappearance' of Capitalism. **World Policy Journal**, New York, vol. 15, no. 2, p. 1-7, 1998.

HENDERSON, Alex. 10 Ways America Has Come to Resemble a Banana Republic. **AlterNet**, 5 September 2013. Available at: <http://www.alternet.org/economy/10-ways-america-has-come-resemble-banana-republic>. Access on: Sept. 17, 2013.

HOOK, Christopher. The Techno Sapiens Are Coming. **Christianity Today**, p. 36–40, January 1, 2004. Available at: <http://www.christianitytoday.com/ct/2004/january/1.36.html>. Access on: Nov 23, 2011.

HORSLEY, Richard. Religion and Other Products of Empire. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, vol. 71, no. 1, p. 13-42, 2003.

INAYATULLAH, Sohail. Islamic Civilization to Globalization: From Islamic Futures to Post-Western Civilization. **Metafuture.Org**, 2005. Available at: <http://www.metafuture.org/Articles/islamic-civilization-globalization.htm>. Accessed at: 19 Setp. 2014.

ITALIAN DEGROWTH NETWORK. Manifesto of the Italian Degrowth Network. **Decrescita**, 29 December 2008. Available at: <http://www.decrescita.it/joomla/index.php/component/content/article/24-manifesto-of-the-italian-degrowth-network >. Access on: July 10, 2014.

JASANOFF, Sheila. Technologies of Humility: Citizen Participation in Governing Science. **Minerva**, vol. 41, no. 3, p. 223-244, September 2003

JOY, Bill. Why the Future Doesn't Need Us. **Wired,** Issue n. 8.04, April 2000. Available at: <http://archive.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>. Access on: May 12, 2014.

KAKU, Michio. **Physics of the Future**: How Science Will Shape Human Destiny and Our Daily Lives by the Year 2100. New York, NY: Doubleday, 2011.

KLARE, Michael. Is Energo-Fascism in Your Future: The Global Energy Race and Its Consequences (Part 1). **TomDispatch.Com**, 14 January 2007. Available at: <http://www.tomdispatch.com/post/157241/>. Access on: May 12, 2014.

KRUGMAN, Paul . Looking Beyond Romney Vs. Obama to the Real Referendum. *The New York Times*, New York, 1 October 2012. Available at: <http://www.mercurynews.com/opinion/ci_21672302/paul-krugman-looking-beyond-romney-vs-obama-real >. Access on: Nov. 10, 2012.

KURZWEIL, Ray. **The Age of Spiritual Machines**: When Computers Exceed Human Intelligence. New York, NY: Penguin Books, 1999.

KURZWEIL, Ray; GROSSMAN, Terry. **Transcend**: Nine Steps to Living Well Forever. Emmaus, PA: Roedale, 2009.

LAL, Vinay. The Disciplines in Ruins: History, the Social Sciences, and Their Categories in the 'New Millennium'. **Emergences: Journal for the Study of Media and Composite Cultures**, vol. 12, no. 1 (2002): 139–55; and Hans Weiler, "Challenging the Orthodoxies of Knowledge: Epistemological, Structural, and Political Implications for Higher Education," Colloquium on Research and Higher Education Policy of the UNESCO Forum on Higher Education, Research, and Knowledge (Paris, France, 2004).

LANDER, Edgardo. Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo; CASTRO-GÓMEZ, Santiago et al. **La Colonialidad del Saber:** Eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLASCO, 2003.

LANDER, Edgardo. Dominant Tendencies of Our Days. Is Our Time Running Out?. **Worlds and Knowledges Otherwise,** vol. 2, no. (dossier 1), Fall 2007. Available at: < http://www.tni.org/archives/lander_tendencies>. Access on: April 15, 2014.

LOVELOCK, James. The Earth is About to Catch a Morbid Fever That May Last as Long as 100,000 Years. **The Independent**, 16 January 2006. Available at: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/james-lovelock-the-earth-is-about-to-catch-a-morbid-fever-that-may-last-as-long-as-100000-years-523161.html>. Access on: June 23, 2008.

LOVINS, Amory B.; LOVINS, L. Hunter. A Tale of Two Botanies. **Wired** Issue n. 8.04, April 2000. Available at: <http://archive.wired.com/wired/archive/8.04/botanies.html>. Access on: May 12, 2014.

LYNCH, Cecelia. A Neo-Weberian Approach to Religion in International Politics. **International Theory**, vol. 1, no. 3, November 2009. Available at: < http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=6643192&jid=INT&volumeId=1&issueId=03&aid=6643184&bodyId=&membershipNumber=&societyETOCSession=>. Accessed at: 13 April 2013.

MADURO, Otto. An(Other) Approach to Counter-Knowledges: Notes Toward a Self-Critical Approach to Counter-Knowledges. In: ISASI-DÍAZ , Ada María; MENDIETA, Eduardo. **Decolonizing Epistemologies**: Latina/o Theology and Philosophy. New York, NY: Fordham University Press, 2012. p, 87–103.

MADURO, Otto. 'Religion' Under Imperial Duress: Postcolonial Reflections and Proposals. **Review of Religious Research**, [s.l.], vol. 45, no. 3, p. 221–234, 2004.

MAKE Poverty History. Make Poverty History Manifesto. 2005. Available at: <http://www.fiohnetwork.org/campaigns/mphmanifesto.htm>. Access on: April 27, 2011.

MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.

MCCUTCHEON, Russell T. **Manufacturing Religion**: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. New York, NY: Oxford University Press, 1997.

MCEVOY, John. Modernism, Postmodernism and the Historiography of Science. **Historical Studies in the Physical and Biological Sciences**, Berkeley, vol. 37, no. 2, p. 383–408, 2007.

MCKIBBEN, Bill. Climate Change and the Unraveling of Creation. **Christian Century**, vol. 116, no. 334, p. 1196-1199, 8 December 1999. Available at: , <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1518>. Access on: Sept. 13, 2005.

MOHAWK, John. Surviving Hard Times: It's not for Sissies. **Yes Magazine**, Summer 2006. Available at: <http://www.yesmagazine.org/issues/5000-years-of-empire/surviving-hard-times-its-not-for-sissies>. Access on: April 12, 2014.

NIGAM, Aditya et al. **Secularism Has Become Another Religion** - Interview with Étienne Balibar. Available at: <http://kafila.org/2007/10/02/%E2%80%98secularism-has-become-another-religion%E2%80%99-%E2%80%93-etienne-balibar/>. Accessed at: 6 October 2007. (Originally published in: *Tehekka.Com*, 6 October 2007).

PANIKKAR, Raimon. The Pluralism of Truth. In: PANIKKAR, Raimundo; CARGAS, Harry J. (Ed.). **Invisible Harmony**: Essays on Contemplation and Responsibility. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995. p. 92–101.

PETERSON, Derek R.; WALHOF, Darren R. (Ed.). **The Invention of Religion**: Rethinking Belief in Politics and History. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002.

PHAN, Peter. Doing heology in World Christianity: Different Resources and New Methods. **Journal of World Christianity**, New York, vol. 1, no. 1, 49-50, 2008.

READINGS, Bill. Dwelling in the Ruins. **Oxford Literary Review,** Oxford, vol. 17, no. 1, p. 15-28, Jul. 1995 .

ROBERTSON, Roland. Global Millennialism: A Postmortem on Secularization. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori. **Religion, Globalization and Culture.** Boston, MA: Brill, 2007. p. 9–34.

ROCKSTRÖM, Johan et al. A Safe Operating Space for Humanity. **Nature** no. 461, Philadelphia, p. 472-475, 23 September 2009.

ROWE, Jonathan. **Our Common Wealth**: The Hidden Economy That Makes Everything Else Work. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers, 2013.

SANTIAGO, Irene. A Fierce Struggle to Re-Create the World. In: SEN, Jai et al. **World Social Forum Challenging Empires**. New Delhi, India: Viveka Foundation, 2004. p. xiv-xvi.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **The Rise of the Global Left**. The world social forum and beyond. London: Zed, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **The Rise of the Global Left**: The World Social Forum and Beyond. New York, NY: Zed Books, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **The World Social Forum:** A User's Manual. Madison, WI, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NENES, João Arriscado; MESESES, Maria Paula. Opening up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. In: SANTOS, , Boaventura de Sousa (Ed.). **Another Knowledge is Possible**: Beyond Northern Epistemologies. London, UK: Verso, 2007. p. xx.

SARDAR, Ziauddin. Islam and the West in a Transmodern World. **IslamOnline.Net**, 18 August 2004. Available at: <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interfaith-intercivilizational-and-intercultural/425907.html>. Accessed at: 12 May 2008.

SAUNDERS, Doug. Thomas Piketty: 'You Do Need Some Inequality to Generate Growth'. **Globe and Mail**, Toronto, 9 May 2014. Available at: < http://www.theglobeandmail.com/report-on-business/economy/fixing-capitalisms-growth-pains/article18586580/>. Access on: June 15, 2014.

SCHOUTEN, P. 'Theory Talk #13: Immanuel Wallerstein on World-Systems, the Imminent End of Capitalism and Unifying Social Science'. Theory Talks. Available at: <http://www.theorytalks.org/2008/08/theory-talk-13.html>. Accessed at: August 8 2008.

SCHWARTZ, Peter; LEYDEN, Peter. The Long Boom: A History of the Future, 1980-2020. **Wired Magazine**, Boone (Iowa), p. 115-129, p. 168-173, July 1997.

SEMENIUK, Ivan. The Ultimate Class Struggle. **Globe and Mail**, 25 January 2013.

SMITH, Christian et al. Roundtable on the Sociology of Religion: Twenty-Three Theses on the Status of Religion in American Sociology - a Mellon Working Group Reflection. **Journal of the American Academy of Religion,** [s.l.], vol. 81, no. 4, p. 903–938, 2013.

SOLNIT, Rebecca. Detroit Arcadia: Exploring the Post-American Landscape. **Harper's Magazine**, July 2007, p. 65-73. Available at: <https://skipschiel.files.wordpress.com/2013/09/detroit-arcadia.pdf>. Access on: Jan. 12, 2014.

STEWART, Chris. Humanicide: From Myth to Risk. **Journal of Futures Studies**, vol. 9, no. 4, p. 15-28, May 2005. Available at: <http://www.jfs.tku.edu.tw/9.4.15.pdf>. Access on: June 23, 2008.

THE PROGRESSIVE CONSERVATIVE PARTY OF ONTARIO. **The Common Sense Revolution**. Toronto, ON: The Progressive Conservative Party of Ontario, 1994.

THERBORN, Göran. Entangled Modernities. **European Journal of Social Theory**, [s.l.], vol. 6, no. 3, p. 293–305, 2003.

U.S. NATIONAL COMMITTEE FOR CODATA - Committee on Issues in the Transborder Flow of Scientific Data and Mathematics - Commission on Physical Sciences, and Applications. **Bits of Power**: Issues in Global Access to Scientific Data. Washington, DC: National Academy Press, 1997.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. **Human Development Report 2010**: The Real Wealth of Nations - Pathways to Human Development (Overview). New York, NY: United Nations Development Programme, 2010, p. 1. Available at: <http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Overview_reprint.pdf (accessed 11/5/20)>. Access on: May, 20 2011.

UNITED NATIONS SECRETARY-GENERAL. Millennium Project. **Millennium Development Goals**. New York, NY: United Nations, 2000.

USUNIER, Jean-Claude; STOLZ, Jörg (Ed.). **Religions as Brands**: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality. Burlington, VT: Ashgate, 2014.

VÁSQUEZ, Manuel; FRIEDMAN, Marie Marquardt. **Globalizing the Sacred***:* Religion Across the Americas. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.

WACKERNAGEL, Mathis; REES, William. **Our Ecological Footprint:** Reducing Human Impact on the Earth. Philadelphia, PA: New Society, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel et al. **Open the Social Sciences**: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Unthinking Social Science**: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms. Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

WYLIE-KELLERMANN, Bill. Resurrection City. **Sojourners Magazine**, May 2009. Available at: <http://sojo.net/magazine/2009/05/resurrection-city>. Access on: Nov. 10, 2008.

YOUNG, Robert J.C. **Postcolonialism**: An Historical Introduction. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Paradigma Post-religional – Artículo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p47*

# La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma postreligional

## The construction of collective axiological project from postreligional paradigm

Marià Corbí*

**Resumen**

El crecimiento acelerado de las tecnociencias en continua interacción y la aparición constante de nuevos productos y servicios en una sociedad globalizada, están provocando en todos los países la mayor crisis axiológica que ha sufrido jamás nuestra especie. Todas las sociedades están en tránsito de una vida preindustrial a industrial y de industrial a sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo. Las sociedades de conocimiento, herencia inevitable, se han implantado en la humanidad para quedarse y extenderse. Los "proyectos axiológicos colectivos" (PAC) propios de las sociedades preindustriales, con su paradigma religioso, han sido expulsados de grandes grupos sociales y han sido puestos en cuestión por el resto. Igualmente las ideologías de las sociedades industriales se están mostrando en todas partes incapaces de proporcionar un PAC que solvente los problemas que con los tránsitos se originan. Sabemos que los PAC no podrán venirnos ni del cielo, ni de la naturaleza de las cosas. Tenemos que construírnoslos nosotros mismos, pero nuestros antepasados no nos legaron ningún saber sobre cómo hacerlo. Nuestra tarea urgente es crear un saber sobre cómo construirlos, una epistemología axiológica. Tenemos que crear PAC colectivos desde un paradigma postreligional. Nos va en ello la sobrevivencia.

**Palabras clave:** Epistemología axiológica; Proyectos axiológicos colectivos; Paradigma religioso; Paradigma postreligional; Cualidad humana.

**Abstract**

The techno-sciences accelerated growth, in continuous interaction, and the constant emergence of new products and services, in a global society, are leading in all countries to the biggest axiological crisis our species has ever suffered. All societies are in transition, from a preindustrial life to the industrial ones, and from industrial to societies of knowledge, innovation and continuous change. Knowledge Societies, inevitable legacy of our elders, are already been implanted in humanity, to stay and expand. The axiological collective projects (ACP), characteristic of preindustrial societies, with their religious paradigm, have been expelled from large social groups and have been called into question by the rest. Also ideologies of industrial societies are being shown in all parts unable to provide an ACP that address the problems that arise in the current transit. We know that the ACP cannot come to us nor from heaven, nor from the nature of things. We have to build by ourselves, but our ancestors taught us no procedures to do that. Our urgent task is to create a knowledge about how to build an axiological epistemology. We have to create collective ACP from post-religional paradigm. At stake is our survival.

**Keywords:** Axiological epistemology; Axiological collective projects; Religious paradigm; Postreligional paradigm; Human quality.

Artículo recibido el 27 de septiembre de 2014 y aprobado el 02 de marzo de 2015.

* Doctor en Filosofia, Profesor de la Fundación Vidal y Barraquer y en Instituto de Teología Fundamental de Barcelona. País de origen: España. E-mail: mcorbi@cetr.net.

## Introducción

La humanidad entera está en una situación axiológica crítica. Posiblemente sea la crisis axiológica más grave que ha sufrido nuestra especie a lo largo de los tiempos.

Los patrones agrario-autoritarios, vehiculados por las religiones, que rigieron a las sociedades como paradigmas de interpretación y valoración de la realidad, de actuación y organización, de representación y vivenciación de la dimensión absoluta de la existencia, durante varios milenios, han colapsado por completo en algunos países, los plenamente industrializados, en los que, además, han entrado con fuerza las sociedades de conocimiento e innovación continua; en otro amplio grupo de pueblos los paradigmas agrario-autoritarios están en rápido descrédito y retroceso a causa de los tránsitos rápidos que están sufriendo en los modos de vida.

Las ideologías, que durante un tiempo intentaron sustituir a las religiones como "proyectos axiológicos colectivos" (PAC), y que luego encontraron maneras de convivir con ellas, están gravemente desacreditadas y en crisis, tanto la ideología liberal-capitalista, como la socialdemócrata.

La generalización de la industria cuando invade todos los ámbitos de la vida colectiva está liquidando los restos de vida preindustrial, juntamente con los patrones religiosos que todavía arrastraba.

Los desarrollos acelerados de las tecnociencias y de sus consecuencias en productos y servicios están regidas por un neo-capitalismo sumamente agresivo, fuera de todo control internacional, que utiliza el inmenso poder de las nuevas ciencias y tecnologías, en un crecimiento cada día más acelerado por su interacción mutua, para la explotación de grupos humanos y del medio. Su propósito es conseguir el máximo rendimiento en el plazo más corto posible.

Esta situación de las sociedades de conocimiento e innovación continua se ha mostrado ya, claramente y sin duda posible, como insostenible con respecto a los grupos humanos mayoritarios, con respecto a todas las especies vivientes y a la habitabilidad del planeta.

Frente a los problemas que crean las sociedades en tránsitos rápidos de sociedades preindustriales a industriales y de industriales a sociedades de conocimiento, tanto la solución que ofrece el neo-capitalismo como la que ofrece la socialdemocracia en sus diversas formas, resultan inviables y profundamente desacreditadas.

Tenemos pues que la solución axiológica que vehiculan las grandes tradiciones religiosas, articuladas sobre el patrón agrario-autoritario, resultan ineficaces, por ello están en rápido retroceso y desacreditadas. Las grandes ideologías están perplejas frente a la nueva situación, no encuentran solución viable y están también desacreditadas.

El uso que hacen los grandes medios financieros y manufactureros del gran poder de nuestras ciencias y tecnologías es claramente insostenible ya a corto y medio plazo.

Frente a este desmantelamiento axiológico, no tenemos soluciones, ni se sabe dónde y cómo buscarlas.

Todos estos hechos han conducido a una gravísima crisis de las religiones y de su proyecto axiológico colectivo. Lo que podríamos llamar el "paradigma religioso" de interpretar, valorar la realidad y de vivir, se ha ido abandonando aceleradamente y, como veremos más tarde, como se vivió en el pasado, tendrá que abandonarse por completo irremediablemente.

El problema al que nos enfrentamos, que afecta a toda la humanidad, es que nos falta "un proyecto axiológico colectivo" y no sabemos cómo construirlo. No basta con denunciar que el patrón religioso ya no nos sirve, hay que encontrarle, con urgencia, un sustituto. Hay crear lo que se ha llamado "paradigma postreligional".

O dicho con otra terminología: el proyecto axiológico colectivo que se ofrecía en las sociedades preindustriales, que era un proyecto agrario-autoritario, es inadecuado para la nueva situación cultural. Es necesario y urgente crear un sustituto que sea apto tanto para las sociedades en tránsitos rápidos, como, especialmente, para las sociedades de conocimiento.

Nuestros antepasados no nos legaron ese saber porque creyeron que los proyectos de vida los recibían directamente de Dios o de la naturaleza misma de las cosas, por lo cual ni concebían construirlos, ni les estaba permitido.

¿Cuál es el papel de los proyectos axiológicos colectivos (PAC)? Los PAC nos dicen cómo interpretar y valorar la realidad, cómo sobrevivir en ella, cómo comportarnos y organizarnos adecuadamente y cómo cultivar una cualidad humana capaz de gestionar el poder de nuestras ciencias y tecnologías y sus consecuencias, de forma que no se vuelvan en contra nuestra y del medio, sino que crezcan y se desarrollen a favor de la tierra y de todos sus habitantes.

## 1 Cómo construyeron sus PAC las sociedades preindustriales.

No nos queda otra solución que analizar los mitos con los que las sociedades preindustriales construyeron sus PAC, para aprender de ellos cómo los construyeron, a lo largo de milenios, sin ser conscientes de ello.

Para poder hacer ese análisis, el primer paso, imprescindible, es transformar la epistemología que emplearon. Si no lo hiciéramos quedaríamos clavados en ellos con solo una doble opción: aceptarlos y creerlos o no aceptarlos ni creerlos.

La epistemología que usaron las religiones y los mitos, con la que implantaron los PAC en los colectivos era una epistemología mítica. La llamamos así porque se originó en los tiempos míticos. Y sostiene que lo que dicen sus narraciones, sus mitos, símbolos y rituales son descripciones fidedignas de la realidad, porque son revelación de los dioses y de los antepasados sagrados.

El primer paso que hay que dar para analizar esos mitos es cambiar, abandonar la epistemología mítica, de lo contrario nos estaría vedado intentar averiguar cómo estaban construidos. La epistemología necesaria a nuestro trabajo es sostener que nuestras construcciones no describen la realidad, sino que la modelan a nuestra pequeña medida. Tenemos que adoptar una epistemología no mítica para cobrar la distancia y la libertad necesaria para realizar nuestros análisis.

Todo viviente hace el equivalente a una interpretación-valoración de la realidad a la medida de sus necesidades, de sus cerebros, de sus órganos perceptores y activos. Nosotros somos un viviente entre los vivientes y estamos sometidos a la misma legalidad.

Según esto, tenemos que sostener que los PAC de las sociedades preindustriales fueron modelaciones de la realidad a partir de las necesidades humanas y del modo preindustrial con el que satisfacían esas necesidades. Tenemos que sostener, de acuerdo con una epistemología no mítica, que lo que dicen las narraciones sagradas, los mitos, símbolos y rituales, como lo que dicen nuestras ciencias, son modelaciones de lo real, no descripciones, si no es dentro de un tipo concreto de modelación.

Las modelaciones de los animales no pretenden jamás describir la realidad como es, sino cómo la tienen que vivir para sobrevivir. Nosotros hemos de cumplir esa misma legalidad, porque somos unos vivientes necesitados como ellos.

Esta primera transformación nos conduce a la segunda: hemos de cambiar nuestra antropología, si queremos analizar adecuadamente los PAC de nuestros antepasados. Los PAC preindustriales, sus religiones, cambiaron cuando se modificaron radicalmente sus modos de sobrevivencia. Así hubo PAC, religiones, cazadoras-recolectoras, horticultoras, agricultoras de riego y ganaderas. Todas sostuvieron que sus PAC eran heterónomos, venidos de fuera, sagrados.

Cuando cambiaron sus modos de vida tuvieron que cambiar radicalmente sus PAC, pero lo hicieron a través de espacios de tiempo muy largos, sin ser conscientes de que los construían ellos mismos, sino, por el contrario, pensando siempre que los recibían.

Tuvieron que pensarlo así porque eran sociedades estáticas que tenían que vivir largos espacios de tiempo de la misma forma, excluyendo cambios que podrían poner en riesgo la sobrevivencia del grupo. Se construían por ensayo y error durante milenios y cuando funcionaban bien, bloqueaban los cambios sacralizando su procedencia.

Nuestra antropología no puede partir de creencias religiosas, hijas de una epistemología mítica. Tampoco puede partir de supuestos filosóficos, porque incluirían elementos axiológicos que contaminarían nuestros intentos de análisis; tiene que partir de datos.

El dato básico que será nuestro punto de arranque, es que somos vivientes necesitados, constituidos, en nuestra condición de vivientes, por el habla.

No somos un compuesto de cuerpo y espíritu, ni un compuesto de animal y racionalidad, tampoco somos unos animales que hablan, somos unos vivientes que están estructurados como tales vivientes por nuestra condición de hablantes.

La competencia lingüística es un invento biológico, con finalidades biológicas. Explicaremos brevemente esta peculiar condición nuestra, porque la necesitaremos para nuestras reflexiones.

Todos los vivientes tienen una relación al medio determinada genéticamente. Su fisiología, su acotación y valoración de la realidad, que determina todas sus acciones, sus relaciones intra y extra-específicas, y todo sus sistema de vida, todo está fijado genéticamente, con algunos márgenes de aprendizaje.

En nosotros la vida hizo una innovación: determinó nuestra fisiología, nuestra condición sexual y nuestra condición simbiótica, dejó todos los "cómos" indeterminados, pero nos dotó de la condición lingüística para que pudiéramos autoconstruirnos nuestros concretos modos de vida. Así consiguió construir un animal flexible frente a las alteraciones del medio. Eso fue una gran ventaja competitiva con relación a las restantes especies animales.

La lengua, hablando entre nosotros, nos constituye como animales viables. Para que seamos viables los grupos humanos tienen que construir sus propios proyectos axiológicos colectivos, con los que completarán nuestra incompleta programación genética.

Veamos la estructura fundamental de la lengua para poder comprender cómo construimos nuestros PAC. La lengua, por su estructura, traslada la significación de las realidades a un soporte acústico; consigue, así, un doble acceso a la realidad: uno, el de la significación de las realidades para nuestra sobrevivencia, y otro, el de las cosas que hay ahí y que no se identifica con el significado que pueda o no tener con nuestras necesidades.

Así pues nuestra condición lingüística nos proporciona una relación con lo real bifurcada: una dimensión relativa a nuestras necesidades (DR) y una dimensión no relativa a ellas o absoluta (DA).

Gracias a ese acceso doble a la realidad sabemos que lo real tiene más posibilidades de significación que las que le damos en un modo concreto de sobrevivencia. Esta doble dimensión de lo real es la raíz de nuestra flexibilidad

frente al medio y frente a los otros. Por esa flexibilidad podemos cambiar de modo de sobrevivencia cuando sea necesario o conveniente; podemos hacer cambios de modos de vida, que en otras animales equivaldrían a cambios de especie.

La pretensión de ese acceso bifurcado a la realidad es conseguir la flexibilidad de la especie, para que no tenga que necesitar millones de años para cambiar la dotación genética y la relación con el medio. Pero además ese doble acceso nos abre a la dimensión absoluta, gratuita de la realidad, y nos permite entrar en esa dimensión y navegar por ella.

Gracias a la indeterminación de nuestra dotación genética, a la lengua y a la doble dimensión de lo real que nos proporciona, los humanos podemos construir nuestros propios PAC, y cambiarlos cuando convenga.

Tenemos que afirmar, pues, que el invento de la vida en nosotros fue crear unos vivientes que no tuvieran una naturaleza fijada, que no tengan naturaleza, sino que deban construírsela ellos mismos para resultar viables.

Esta es la antropología que necesitamos para realizar los análisis de los PAC de nuestros mayores a fin de poder aprender de ellos a construirlos nosotros mismos: somos unos vivientes constituidos como tales por el habla, que nos auto-programamos para cada modo concreto de vida.

Esta es una antropología apropiada para sociedades sometidas a cambios constantes. Una antropología de cuerpo/espíritu resulta inapropiada porque es estática, porque se tiene que basar en creencias o supuestos filosóficos. Nosotros no podemos partir más que desde una antropología apoyada sobre datos.

## 2 Pasos en la construcción de los PAC.

Los PAC son, una actitud fundamental axiológica interpretativa frente a la realidad y frente a la vida, que resultan equivalentes a un programa colectivo para un modo concreto de sobrevivencia.

Lo primero que habrá que determinar, al intentar construir un PAC, es el modo de concreto de sobrevivencia del grupo humano: de qué vive y cómo. En el caso de las sociedades preindustriales, habrá que determinar si vive de la caza-recolección o de la horticultura, si son agricultores de lluvia o de riego, si son ganaderos o qué papel juega la ganadería en su sistema de sobrevivencia.

Una vez determinado esto, habrá que recoger su cuerpo mítico-simbólico, sus narraciones sagradas, sus rituales, sus textos religiosos, si los tienen.

El paso siguiente será analizar la estructura del cuerpo mítico.

Para poder hacer ese análisis habrá que averiguar previamente cuál es la formalidad propia de lo axiológico. Lo axiológico es cualitativo porque va dirigido a la sensibilidad humana y, por tanto a los sentidos. Los sentidos y la sensibilidad no saben ni quieren saber nada de abstracciones, sólo puede afectarles lo concreto, lo que pueda llegar a los sentidos. Luego la formalidad de lo cualitativo no puede ser más que concreta. Habrá que estudiar la formalidad propia de lo concreto.

La formalidad de lo concreto nos la pueden proporcionar las investigaciones de la lingüística cuando estudia la formalidad de lo fonológico, de lo semántico no abstracto, de las narraciones.

Conociendo esa formalidad y conociendo de qué forma de vida son los mitos el proyecto axiológico colectivo, podremos proceder al análisis hasta dar con la metáfora central desde la que se construyeron todas las narraciones míticas, así podremos averiguar cuál es patrón o paradigma de ese cuerpo mítico.

Luego, habrá que analizar la estructura de las narraciones mismas. También la lingüística nos proporciona el procedimiento que tienen que usar todas narraciones que tengan la pretensión de axiologizar, programar a los colectivos. Resulta ser una estructura fijada y constante; la estructura actancial; la estructura constante de los actores en una narración axiologizante.

Lo que no nos dará la lingüística es cuál es la relación entre la construcción mítica (que es la construcción de un PAC) con el modo concreto de sobrevivencia. Eso hemos tenido que investigarlo nosotros.

Hasta aquí hemos seguido, a grandes rasgos, la vía de análisis de los PAC preindustriales; hagamos ahora el recorrido inverso que es la vía de la construcción.

Las acciones que debían desarrollar los pueblos preindustriales eran muy variadas, pero en todas las culturas las actuaciones también tenían una jerarquía. No todas las actividades eran igualmente importantes para la sobrevivencia del grupo. Siempre había una actuación que era la central, porque era la que aseguraba fundamentalmente la sobrevivencia del grupo. En el caso de los cazadores-recolectores, lo central era matar las piezas y comer su carne. En los agricultores lo central era sembrar los granos, enterrarlos, (matarlos según su mentalidad), y recoger la cosecha multiplicada. En los ganaderos era cuidar de la vida de sus ganados y luchar contra sus enemigos, animales o humanos.

Esta acción central tiene una estructura elemental constante: matar y comer; sembrar (matar) y recoger; defender la vida contra la muerte. De este esquema de la acción central depende toda la vida del grupo.

A partir de aquí comienza el trabajo de la lengua. La estructura de la acción central se convierte en patrón, desde el que la lengua hará una metáfora con la que estructurará todos los aspectos de la vida del grupo. Así la acción que es la central para la sobrevivencia del grupo se convierte en patrón de todo lo que será considerado existente y valioso.

Trasladado ese patrón de acción, que es también de acotación y de valoración, a la lengua se convierte en metaforizable, es decir, transportable, a todos los aspectos de la vida del grupo. Desde ahí se estructurarán todos los comportamientos, todas las acciones, la organización del grupo en todos sus niveles, desde el familiar al colectivo. También se extenderá esa metáfora a la interpretación y configuración de la dimensión absoluta de la realidad. La modelación de la dimensión absoluta se convertirá en la cumbre y fuente de todo el PAC.

Así, con una única estructura se organizan las dos dimensiones de nuestro acceso a lo real: la dimensión relativa a nuestra sobrevivencia, y la dimensión absoluta, gratuita y sagrada. Esta forma de organizar nuestro doble acceso a lo real de una forma unitaria, es lo que llamamos "religión".

¿Cuál es el fundamento de la posibilidad de esa organización unitaria que da como resultado la religión? Que las acciones que las sociedades preindustriales tienen que desarrollar para sobrevivir no sean abstractas, sino, todo lo contrario, axiológicas. La relación con las cosas de que viven esos pueblos es inmediata y no mediada por entidad abstracta alguna. Los instrumentos que usan no los conciben de forma abstracta sino como prolongaciones o ampliaciones de las acciones humanas.

Desde el patrón central de la acción central, convertido en metáfora o paradigma, se organizará el trabajo, la familia, la organización social, la relación con otros grupos humanos, la relación con el medio, el cultivo de la dimensión absoluta, los rituales, todo.

La estructuración de todos esos niveles desde la metáfora o paradigma tiene que convertirse en una narración que llegue al pueblo y estructure su pensar, su sentir y todo su actuar. La narración, que es cualitativa, tendrá que cumplir la formalidad propia de lo cualitativo, la formalidad de lo concreto. La narración

tendrá que ser axiológica porque tiene que imponer al colectivo un PAC que es un sistema de motivación y estimulación.

Para conseguirlo tendremos que aplicar la estructura constante que debe tener toda narración que quiera imponer o imbuir valores y comportamientos. Lo que los lingüistas llaman "estructura actancial" que es una estructura constante de los actores que intervienen en este tipo de narraciones.

El resultado de esta última operación serán los mitos, los símbolos y los rituales de un pueblo, el producto final, el PAC del colectivo. Como que la estructuración de la dimensión absoluta es la cumbre de toda la mitología y donde está más explícito el patrón o paradigma de toda la construcción, podría hablarse de que este tipo de sociedades están organizadas desde un "paradigma religioso", aunque no sea exactamente así, porque lo que lo organiza todo es el paradigma que se aplica por igual a la dimensión relativa de nuestra existencia, como a la dimensión absoluta.

La veracidad de estos sistemas de análisis y de construcción de PAC se puede verificar analizando los sistemas míticos y religiosos de las diversas sociedades preindustriales que nos han precedido y las que todavía están vigentes.

Hemos realizado esas tareas.

## 3 La construcción de los PAC de las sociedades industriales.

Cuando las ciencias y las tecnologías son los medios con los que se consigue la sobrevivencia, una barrera abstracta, porque de ella se ha abstraído todo lo axiológico, se interpone entre el viviente y el medio del que sobrevive. La operación central con la que sobrevive es abstracta y no puede transformarse en metáfora central para la modelación de todos los aspectos de la vida individual y colectiva.

El procedimiento unitario para modelar la dimensión relativa a nuestras necesidades y la dimensión absoluta ya no puede ser unitaria, con ese hecho se

hacen imposibles las religiones como se concibieron en el pasado. No se hace imposible, en cambio, la espiritualidad, sino sólo una forma concreta de vivirla: la forma religiosa. El PAC deja de ser religioso y el paradigma religioso resulta desplazado e inoperante.

Eso pasó en los núcleos industriales de la larga etapa de la primera industrialización. Sin embargo continuó rigiendo a la mayoría de la sociedad el paradigma religioso, porque también la mayoría de la población continuó siendo preindustrial.

Cuando, en los países industrializados, la industrialización se extendió a toda la sociedad y, sobre todo, cuando se implantó con fuerza la sociedad de conocimiento innovación y cambio continuo, el PAC representado por la religión y modelado por el que hemos llamado paradigma preindustrial y religioso quedó sin fundamento real y ha sido abandonado rápidamente, especialmente por las generaciones más jóvenes. Eso no quiere decir que no continúe sobreviviendo por largo tiempo, pero en los márgenes de la cultura, no en el centro del río de la cultura de los pueblos.

Ese no es un fenómeno ni europeo, ni americano, ni asiático, es un fenómeno estructural y, por ello, no dependiente de la voluntad de las personas ni de los colectivos. No hay ninguna cultura que pueda blindarse frente a ese fenómeno estructural.

¿Cómo habrá que construir los PAC de las sociedades de conocimiento?

Habrá que estudiar la lógica interna de las sociedades de conocimiento. Son sociedades que viven de la creación continua de nuevos saberes científicos y tecnológicos en rápida interacción mutua, de los que derivan nuevos productos y nuevos servicios. Las nuevas tecnologías aplicadas a la creación de nuevos productos y servicios crean continuamente nuevas formas de trabajar y de organizarse, que, a su vez, exigen nuevos sistemas de cohesión colectiva y nuevas finalidades.

Las nuevas sociedades tienen que vivir de la continua investigación científica y técnica; tendrán que investigar, también nuevas formas de trabajar y de organizarse; tendrá que hacer, simultáneamente, una indagación axiológica.

En este tipo de sociedades todos los niveles de la vida cambian continuamente. Son sociedades fuertemente individualizadas, porque los saberes son tan complejos y amplios que los individuos sólo pueden dominar una pequeña parcela de su disciplina. Para todas las tareas se requiere la colaboración de diferentes especialistas. Cada uno sabe su parcela e ignora el saber de los otros miembros del equipo. Nadie puede dominar el saber de todos, ni puede, consecuentemente, tomar sobre sí la responsabilidad de todos.

Se requiere la máxima creatividad de todos, pero formando equipo. La cohesión del equipo no puede hacerse por sumisión sino por adhesión voluntaria a un proyecto, que no puede venir impuesto desde fuera sino que debe surgir desde el seno mismo del equipo. La cohesión por sumisión no es buena para las organizaciones que deben de ser creativas. La sumisión daña a la libertad creativa.

¿Cómo habría que construir los PAC de este tipo de sociedades para todos los diversos niveles de las organizaciones?

Cuando se opta individual y colectivamente por asumir las sociedades de conocimiento y cambio continuo y se ha determinado en qué sector se quiere ejercer la creatividad, habrá que formular cómo se quiere vivir en esas condiciones. Para ello habrá que formular una serie de postulados axiológicos. Puede crearse un protocolo de postulados axiológicos para todo tipo de organizaciones de las sociedades de conocimientos. Esos protocolos, disponibles para todas las sociedades que quieran usarlos, se aplicarán al campo concreto en el que se pretende ejercer la innovación.

Esos protocolos de postulados axiológicos, son sólo eso, postulados racionales de cómo sería bueno vivir. Para convertirlos en verdaderas postulaciones

axiológicas habrá que axiologizarlos, utilizando la formalidad de lo concreto, que es contraponerlos a lo que se quiere evitar.

Lo que las sociedades de conocimiento deberían evitar es la utilización de todo el poder de las ciencias y las tecnologías, con sus consecuencias en la creación de nuevos productos y servicios, para explotar indiscriminadamente a otros grupos sociales y al medio. Es tal el poder rápidamente creciente de esos saberes que pronto se volverían en contra de nuestra propia sobrevivencia y la del medio. Eso no es especulación; ya está ocurriendo.

Bastará con contraponer lo que se postula para una sociedad de conocimiento coherente y beneficiosa para los humanos y para la vida, con lo que se está haciendo en la actualidad, con el control de esos poderosos saberes por parte del gran capital financiero y de los grandes grupos manufactureros que sólo pretenden el máximo beneficio en el plazo más corto posible.

La contraposición, postulado a postulado, convierte lo que es una postulación puramente racional en postulación axiológica. También de esos postulados ya axiologizados se pueden hacer protocolos que estén al alcance de todo tipo de organizaciones, porque todas las organizaciones de las sociedades de conocimiento tendrán unos rasgos comunes.

El paso siguiente es señalar qué es lo que ofrecería este tipo de sociedades a los individuos particulares; qué oferta de vida, de trabajo creativo, con las ventajas que esa modalidad de trabajo supone para la cualidad de vida, cuáles son las ventajas de una organización que no puede ser más que por adhesión voluntaria a un proyecto propuesto por el mismo equipo del que se forma parte; qué otras ventajas se ofrecen para conseguir la adhesión voluntaria, cómo sería el poder compaginar la vida familiar y la profesional, etc.

Habrá que señalar a quiénes va dirigida esa oferta, que serían todos los miembros de las sociedades de conocimiento. Remarcando que la oferta ha de asumirse voluntariamente por cada individuo, porque que no hay otra salida que incorporarse a este tipo de sociedad que nos ha caído a la humanidad como un destino inevitable. Para decirlo con brevedad, hay que asumir el destino, pero libre y voluntariamente, de lo contrario las sociedades de conocimiento no podrían existir como tales.

Después habrá que señalar quienes son los que se oponen a este tipo de sociedad, este tipo trabajo, de organización, etc. Habrá que hacer una lista de adversarios, que también se podrían presentar en un protocolo general. Después, a partir de ese protocolo, cada concreta organización tendrá que ver cuáles son sus propios adversarios y con qué rasgos diferenciales se presenta para su propósito.

También se tendrá que construir un protocolo de ayudadores a los propósitos de las sociedades de conocimiento. Con ese protocolo en la mano, cada organización tendrá que reconocer quiénes son o pueden ser sus ayudadores, supuesto el propósito de la organización concreta.

De todo este conjunto tendrá que construirse un discurso, una narración para, con ella, conseguir crear un PAC que llegue a todos los niveles de la sociedad y provoque su adhesión, que ha de ser voluntaria. Para construir ese discurso tenemos que tener en cuenta la estructura constante, que los lingüistas han descubierto, para conseguir que un discurso o una narración sea axiologizante. Tendremos que pasar todos los elementos reunidos hasta ahora por la estructura actancial, que es la estructura de todos los actores que intervienen en la narración: el que, o lo que remite el nuevo estilo de vida inevitable, el remitente; el destinatario, que es el que recibe ese destino; el objeto, que ese nuevo destino ofrece a cada uno de los individuos de esa sociedad; cada uno de los individuos de la sociedad será el sujeto; los adversarios de ese nuevo planteo de la vida colectiva; los que ayudarán a implantarlo con éxito.

Llegados aquí ya tendríamos el nuevo PAC colectivo adecuado a las sociedades de conocimiento, con una forma capaz de llegar a la mente y a la sensibilidad de todos los miembros de las nuevas sociedades.

Sólo nos faltará determinar las estrategias necesarias para hacer llegar ese nuevo PAC a todos los niveles de la sociedad; y nos faltará también estudiar las tácticas con las que convertir esas estrategias en verdaderamente operativas.

Las nuevas sociedades de conocimiento están ahí para quedarse y ya están funcionando, con sus consecuencias positivas o con sus consecuencias negativas en todos los países. Pero lo están haciendo de forma inadecuada a la misma naturaleza de las sociedades de conocimiento, porque están siendo usadas para la explotación, sin ningún tipo de consideración de los riesgos que se está haciendo correr a la habitabilidad del planeta y a toda la vida que lo habita, también están incluidos los humanos que están cometiendo esa atrocidad por su mal sistema económico, político y su falta de cualidad humana, individual y colectiva.

## 4 Incompatibilidad del PAC religioso y el PAC de las nuevas sociedades.

Las sociedades agrario-autoritarias viven fundamentalmente del cultivo en grandes formaciones sociales por motivos de riego, de defensa, de construcción de fortificaciones, de imperio o de otras razones de tipo económico o político. Una autoridad fuerte y centralizada es la condición de posibilidad tanto del cultivo como de la administración y defensa de la sociedad.

Estas sociedades tienen unas mitologías articuladas sobre un paradigma de dos ejes: el propio del cultivo, que podríamos sintetizar como de “muerte-vida”, que es el que se genera a partir de la acción de enterrar granos para que den vida, y otro que genera la acción de someterse a una autoridad, que podríamos caracterizar como de “mandato-obediencia”. Estos dos paradigmas se articulan en uno complejo en el que el prevalece el paradigma autoritario: la autoridad suprema, el dios, establece que la muerte sea fecunda.

La totalidad de la mitología en la que se expresa el PAC de este tipo de sociedades está modelada por estos dos paradigmas y su relación mutua. Todo lo que tiene realidad y valor procede de un mandato de la suprema autoridad; y, a la vez, ha de pasar por un proceso de muerte y resurrección, incluso el dios ha de pasar por algún tipo de muerte y resurrección.

Todo tipo de organización tiene que hacerse autoritariamente, incluso la familia. Todo tipo de cualidad ha de haber pasado por algún tipo de muerte.

El mal es siempre hijo de la desobediencia. El sometimiento es el responsable de la cohesión colectiva, de la colaboración, sea del tipo que sea, y de la eficacia en la acción. El caos, el pecado, la inmoralidad, la condenación es fruto de la desobediencia, de la rebelión contra la autoridad.

La autoridad social o es la mismísima autoridad divina o son representantes de la autoridad divina, sus lugartenientes, las autoridades políticas.

La vida de cualidad, la moralidad, la espiritualidad deben pasar por el renunciamiento y la muerte.

La religión es revelación divina que establece un modo de vida, un pensar, un sentir y un tipo de comportamiento y organización que no debe ser alterado.

Lo que dicen los mitos, símbolos y rituales de esas culturas pretenden ser la descripción de la realidad, en su dimensión relativa y en su dimensión absoluta. Quien se aleje de esos cánones será reo ante dios y ante la autoridad. Hay que creer lo que dicen las narraciones sagradas, los mitos, los símbolos y los rituales y no está permitida la duda. La duda es delito.

Cada religión concreta pretende ser la verdad y toda la verdad, con exclusión de cualquier otra alternativa.

Son sociedades estáticas que prohíben el cambio, sobre todo en cosas de importancia.

El PAC de este tipo de sociedades, se ha llamado PAC religioso, y su paradigma, paradigma religioso.

Resulta evidente que una espiritualidad vehiculada por este tipo PAC es total y completamente inasimilable por las culturas de conocimiento y cambio constante.

Las nuevas sociedades cultivan y practican todo tipo de actividades por medios científicos y técnicos en continua creatividad e innovación, lo cual conduce a cambios continuos en las maneras de pensar, sentir, trabajar, organizarse, de establecerse fines. Son sociedades de cambio, viven de crear y cambiar.

Tienen que organizarse democráticamente, sin sacralidad ninguna, con estructuras cuanto más planas mejor. Excluyen la cohesión colectiva por medio de la sumisión, porque la sumisión es contraria a la creatividad individual y colectiva. La cohesión se ha de conseguir mediante la adhesión voluntaria a un PAC.

La cohesión colectiva es hija de la comunicación y de la confianza mutua.

La cualidad humana, moral y espiritual es hija de la lucidez, la comunicación y el servicio mutuo.

La globalización, más la epistemología no mítica, nos conducen a comprender que los PAC y, por tanto, todas las religiones son construcciones humanas, lo cual no les resta ningún valor, como el hecho de que las artes sean construcción humana no les resta su peculiar valor. Ninguna puede pretender tener la verdad exclusiva, sin convertirse en un grave peligro para la paz y la convivencia.

En sociedades de cambio constante en todos los niveles de la vida, no es posible creer en el sentido tradicional, se pueden tener supuestos a-críticos, pero no creencias inmutables. La duda es el motor de la creatividad.

La espiritualidad más que una sumisión es una indagación libre, en comunicación con los maestros de las tradiciones y con indagadores compañeros y

en servicio a toda criatura. La sumisión es sólo al espíritu y a la verdad, ninguno de los dos está ligado a una formulación porque no son objetivables.

Hasta aquí hemos estudiado los PAC de las sociedades de conocimiento, pero hemos analizado la construcción de lo referente a la dimensión relativa a nuestras necesidades. Cuando expusimos la nueva antropología, dijimos que la diferencia específica de nuestra estirpe de vivientes es el doble acceso a lo real: el acceso relativo y el acceso absoluto o gratuito. Si no tenemos ese doble acceso nos aproximamos a la condición de los restantes animales no humanos y, lo que es peor para una sociedad de innovación y cambio constante, dañamos o perdemos nuestra flexibilidad. Ya dijimos que la clave de la flexibilidad de nuestra especie es el doble acceso a la realidad.

Por consiguiente, para mantener nuestra condición humana y la flexibilidad que le es inherente y para ser aptos para las sociedades de innovación y para las sociedades de tránsitos rápidos, hay que cultivar las dos dimensiones de lo real. Cultivar sólo una, la relativa a nuestras necesidades, teniendo en cuenta el potente instrumental científico y técnico en rapidísimo crecimiento, es suicida, para nosotros y para toda la vida del planeta, porque nos faltará la cualidad.

Durante toda la historia de la humanidad los proyectos axiológicos colectivos estructuraban e imponían el cultivo de las dos dimensiones. Así ocurrió con las religiones, o sus equivalentes, en todo el largo período preindustrial. En la primera industrialización inicialmente se pensó que el cultivo de la dimensión absoluta o no era necesario o era cuestión privada. Relativamente pronto se dieron cuenta del error y llegaron a pactos con la religión. Los partidos de las democracias cristianas con un buen ejemplo de ello.

En las sociedades de conocimiento el PAC correspondiente tendrá que atender explícitamente al cultivo individual y colectivo de la dimensión absoluta de la realidad, pero no puede hacerlo a través de las religiones, por las razones que hace un momento hemos aducido y tampoco podrá llegar a pactos con las religiones porque hay excesiva contraposición entre la pretensión de las religiones

y la naturaleza de las sociedades de creación continua y cambio en todos los niveles de la vida. Fuera de eso, las religiones están enormemente debilitadas, desacreditadas y en rápido retroceso.

Es necesario que los PAC de las nuevas sociedades se planteen ese problema y le busquen urgentemente soluciones.

También desde la nueva antropología hay que sostener que no puede haber cualidad humana si no se cultivan las dos dimensiones de lo real que constituyen nuestra diferencia específica. Cuanto más clara y explícitamente se cultiven esas dos dimensiones, mayor será la cualidad humana. Y la cualidad humana nos es absolutamente imprescindible para gestionar las creaciones constantes y aceleradas de las ciencias, de las tecnologías, de los nuevos productos y servicios.

Sin esa cualidad, esos saberes van a la deriva o caen en manos de una actitud puramente depredadora sin consideración de la equidad y la justica, del planeta y de la vida.

En las nuevas condiciones culturales la cualidad humana, incluso eminente, como después hablaremos, ya no es una cuestión optativa, es necesaria y, por primera vez en la historia, cuestión crucial de supervivencia.

## 5 Los PAC y el cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda.

Los PAC de las nuevas sociedades tienen que cultivar las dos dimensiones de lo real, como cuestión de sobrevivencia. Pero no pueden hacerlo por la vía clásica de las religiones. Eso quiere decir que tendrán que cultivar la cualidad humana y la cualidad humana profunda, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad, sin religiones y sin creencias. Hasta para eso hay que abandonar el PAC religioso y el paradigma religioso de interpretación de toda la realidad, incluso de la espiritualidad.

Es urgente, porque nos va en ello la vida en esta tierra, encontrar, crear formas de cultivo de la espiritualidad de nuestros mayores, que nosotros llamamos cualidad humana, no religiosas. Pero al mismo tiempo, hay que atinar la manera de heredar la herencia espiritual, de cualidad humana incluso eminente, de las tradiciones religiosas y espirituales de toda la humanidad.

Hay que estudiar las tradiciones en profundidad para poderlas depurar de sus formas religiosas y recoger cómo apuntan a la dimensión absoluta, sin ligarnos a sus formas de apuntar, y para recoger los procedimientos con los que la cultivan. Además de eso, hay en esas tradiciones infinidad de consejos y guías para alcanzar la sabiduría. La sabiduría no es otra cosa que el cultivo explícito y eminente de las dos dimensiones de nuestra estructura antropológica propia de unos vivientes constituidos por el habla. Si sólo se cultiva una de esas dimensiones, sea la que sea, faltaría la sabiduría.

Si se estudian las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad desde la perspectiva del cultivo de la dimensión absoluta de la realidad, nos encontramos con dos grandes familias de contenidos: las expresiones que intentan sugerir algunos rasgos y el valor de la dimensión gratuita e innombrable de la realidad, y los procedimientos y consejos para acceder a esa dimensión y convertirla en el eje de la vida de los individuos y de los colectivos.

Si depuramos las religiones en que tuvieron que expresarse los PAC de las sociedades preindustriales, y abandonamos la epistemología mítica en su interpretación, podremos comprobar que narraciones, mitos y símbolos podrán funcionar para nosotros como imágenes, metáforas, alusiones cercanas a los poemas. El PAC y las creencias en que tuvieron que vivirse no supondrán ningún tipo de obstáculo para que nos lleguen con toda su fuerza expresiva. De una forma semejante como tampoco son impedimento los PAC y las creencias para gustar la literatura o la poesía de épocas pasadas e incluso lejanas.

Comprobaremos también que los procedimientos que proponen para cultivar la gran cualidad humana y los consejos que dan son perfectamente

actuales, comprensibles y asimilables. Toda la cuestión será buscar maneras de vivirlos y proponerlos que no supongan tener que aceptar y someterse al PAC en el seno del cual se concibieron, ni a los mitos, creencias o aparatos conceptuales en que se vivieron.

La investigación de las principales tradiciones religiosas espirituales tiene que podernos conducir a crear un sistema de compresión, expresión y realización de esos métodos o procedimientos de cultivo de la dimensión absoluta de nuestro existir, que no sea religioso, ni mítico, ni sometido a un cuerpo conceptual fijado, sino accesible, claro y practicable para los hombres y mujeres de las sociedades de conocimiento y cambio constante.

Creemos que es posible proponer un procedimiento para heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados en cuanto a procedimientos y métodos, sin tener que pensar, sentir, actuar y organizarnos como ellos hicieron. Veámoslo.

Para llegar a la gran cualidad humana se ha de practicar un *interés (I)* por toda la realidad que pase por encima del interés que sentimos por nosotros mismos y por todo lo nuestro. Ese interés debe abarcarlo todo sin condiciones.

Para que ese interés sea una realidad y no únicamente un propósito, tiene que ir acompañado y precedido por un *distanciamiento radical (D)* de todo beneficio propio, ni material, ni espiritual, ni de ningún tipo. Sin distanciamiento de sí mismo y de todo lo propio no puede darse un interés sin condiciones por todo lo real.

Pero para que el interés incondicional y el distanciamiento radical puedan presentarse, se requiere que le acompañe y le preceda un profundo *silenciamiento (S)* de todo nuestro sistema de interpretación, valoración y actuación.

La práctica del interés sin condiciones, del distanciamiento radical y del silenciamiento completo (IDS) debe ser tal como si el ego, con toda su estructura de

deseos, temores, recuerdos y expectativas hubiera muerto por completo. Muerto a sí mismo, dice la tradición cristiana; muerto pero vivo, dice la tradición musulmana; vacío de sí dicen las tradiciones budista e hindú.

A esta primera tríada de procedimientos le acompaña una segunda tríada:

El interés tiene que ser equivalente a una *indagación (I)* con toda la mente, con todo el corazón y con todas las fuerzas; una indagación libre y sólo sometida y guiada por Eso, el espíritu innombrable, la verdad informulable. El camino espiritual no es una sumisión sino una indagación sin fin, que dure intensamente toda la vida.

Esa indagación no puede hacerse en solitario, tiene que hacerse en *comunicación y comunión (C)* con los grandes maestros de la espiritualidad, de la cualidad humana profunda, y en comunicación y comunión con los compañeros del camino. Somos seres simbióticos no sólo en nuestra sobrevivencia, sino también en el trabajo para adquirir la gran cualidad.

La indagación requiere imprescindiblemente de la comunicación y la comunicación es en la indagación.

Todavía hay un tercer elemento que es tan imprescindible como los que hasta ahora se han mentado y es el *servicio (S)* a los hermanos y a toda criatura. Un servicio sin condiciones. Sin servicio incondicional a toda criatura no es posible la indagación de la dimensión absoluta de toda realidad y en toda realidad. Sin servicio mutuo hay no posibilidad ninguna de comunicación y comunión.

Si alguien practicara IDS y practicara la indagación y la comunicación, si es que fuera posible, sin un servicio incondicional, todo lo que consiguiera con todas sus prácticas, desaguaría por el gran boquete de vivir para sí mismo y no para servir a toda criatura.

¿Quién podría tener interés incondicional por algo, distanciamiento de sí mismo y silenciamiento completo; quién podría indagar con toda su alma la dimensión absoluta de toda realidad sin servir sin condiciones a todo?

Por consiguiente, para cultivar y acceder a la gran cualidad, a la espiritualidad honda de nuestros mayores, debe practicar con todas sus fuerzas IDS e ICS.

Para poderlo hacer no se precisa ser un hombre religioso, ni creyente, ni someterse a ningún cuerpo mitológico o conceptual concreto.

Quienes sin epistemología mítica, practiquen IDS e ICS tendrán a su alcance toda la sabiduría de todas las grandes tradiciones de la humanidad; podrán usarlas todas sin someterse a ninguna; todas serán como su propia casa, la casa de un indagador libre, en comunicación con toda la sabiduría de la humanidad, un amante que es el servidor de todos.

Hemos dicho que el cultivo de nuestro acceso a la dimensión absoluta de la

realidad tiene que darse, en un grado u otro, en todo humano y en toda sociedad humana, si se quiere mantener el elemento más radical y estructural de nuestra condición de humanos.

Todo PAC colectivo tiene que preocuparse y ocuparse de que todos los individuos y los colectivos cultiven el acceso a esa dimensión. Nuestros antepasados lo hicieron a través de su PAC colectivo que era religioso. En las sociedades de la primera industrialización, aunque las ideologías eran laicas, las iglesias continuaron teniendo fuerza para inducir al cultivo de esa dimensión. En las sociedades de conocimiento innovación y cambio continuo el PAC colectivo tiene que tener presente la necesidad imprescindible de ese cultivo, conscientes de que para gestión el potente aparato tecnocientífico, el problema de la cualidad humana es una cuestión de sobrevivencia colectiva y de sobrevivencia de la habitabilidad del planeta.

Eso comporta que las sociedades de conocimiento tendrán que promover el cultivo de IDS, ICS de forma accesible a todo el pueblo.

Deberán también fomentar la existencia de individuos y grupos que cultiven la cualidad humana profunda con radicalidad para que el nivel de cualidad humana de la sociedad no decaiga, con los riesgos que eso supondría para la pervivencia de la vida en el planeta. De una forma semejante a cómo deben preocuparse de que existan grandes científicos y grupos que cultiven la gran ciencia, si no se quiere que el saber en los colectivos decaiga, con los riesgos que eso supondría para la supervivencia de la sociedad.

Hemos estado hablando de las sociedades de conocimiento, pero lo que se dice de este tipo de sociedades vale también para las sociedades en tránsito rápido.

Todas las sociedades de la tierra están transitando rápidamente, unas veces para su bien y otras muchas para su mal, -por culpa del uso explotador que se está haciendo de todo nuestro aparato tecnocientífico y por culpa de una globalización principalmente explotadora- de sociedades preindustriales a industriales y de industriales a sociedades de conocimiento innovación y cambio.

A pesar de la rapidez de los cambios, hay sociedades y grupos sociales que son todavía preindustriales, y hay sociedades enteras y grupos que son todavía únicamente industriales. Esos grupos, si queremos que los tránsitos no sean traumáticos y puedan hacerse con facilidad y rápidamente, no pueden continuar teniendo el PAC que tuvieron los que vivieron en sociedades preindustriales sin presiones ni perspectivas de cambio, como hicieron sus antepasados. Lo mismo vale decir de los que todavía son sólo sociedades industriales.

Ni para los preindustriales es bueno continuar sometidos a creencias y religiones infalibles, ni para los industriales estar sometidos a ideologías tomadas como descripciones intocables de la realidad. Quienes pretendan eso, les hacen un mal servicio.

Los sectores preindustriales e industriales de la sociedad, aunque sean mayoritarios, no pueden vivir como si no estuvieran en tránsito rápido a las sociedades de conocimiento, bajo un destino inevitable.

Los sectores preindustriales no pueden pretender vivir desde una epistemología mítica, una antropología de cuerpo/espíritu o desde un PAC religioso como un conjunto de narraciones sagradas, mitos y símbolos que describen una realidad inmutable que prohíbe los cambios, que inevitablemente se tienen que sufrir.

Si se fomenta esa actitud, se hace un muy mal servicio a quienes tienen que transitar a las sociedades de conocimiento inevitablemente. Fomentar esa actitud es condenarles a la marginación y la miseria.

Quienes fomenten en sectores sociales los PAC propios de las sociedades preindustriales son equivalente a empeñarse en construir un todo social compuesto de guetos no compatibles que se condenan y se menosprecian unos a otros.

El PAC de las sociedades preindustriales, que es estático, enemigo del cambio, jerárquico y patriarcal no es simplemente diverso del de las sociedades de conocimiento, sino que es opuesto y adversario.

Estaríamos, pues, en una situación en la que se deberá optar entre el tránsito a un modo de vida completamente diverso y en muchos aspectos contrapuestos o la marginación; habrá que optar entre el tránsito no preparado y traumático o preparado y suave.

Algo parecido ocurriría con los sectores sociales puramente industriales que viven y pretenden mantener los PAC marcados por las ideologías. Quienes intenten que ese tipo de PAC esté en plena vigencia, operativos y reactualizados, están todavía en una epistemología mítica y en una antropología compuesta de animalidad más racionalidad que promueven la fijeza y la confrontación.

También en este caso habría la posibilidad clara, en no muy largo plazo de marginación, de pobreza y de tránsito traumático.

Una determinada sociedad que incluya sectores todavía claramente preindustriales y religiosos y sectores industriales ideologizados, deberán construir un PAC general propio de sociedad de conocimiento, porque es ahí a donde lleva, inevitablemente, la cultura humana global.

Las sociedades de conocimiento están funcionando ya como un destino global de la humanidad. Quienes no quieran asumir ese destino, con todas sus consecuencias, irán a parar a un destino mucho más grave: la marginación, la pobreza y el tener que ser manejados y controlados por quienes sí han asumido ese destino.

El PAC general de las sociedades mixtas, compuestas por subgrupos en tránsito, aunque éstos sean los más numerosos, deberá ser profundamente tolerante y respetuoso pero, a la vez, deberá fomentar los tránsitos para que se hagan lo más rápido posible.

El PAC de este tipo de sociedad, tendrá que crear estrategias y tácticas para hacer llegar todos las ventajas de la sociedad de conocimiento, así agilizarán y facilitaran los tránsitos; deberán crear tácticas para debilitar, con gran respeto y delicadeza, la epistemología mítica de esos sectores del pueblo, lo cual les permitirá conservar sus narraciones sagradas, mitos y tradiciones, pero sin atribuirles la descripción fidedigna de la realidad. Para ello, una estrategia consistirá en enseñarles a leerlos y vivirlos como puros símbolos que apunta a la cualidad humana y a la cualidad humana profunda.

Esto les llevará, poco a poco, a cambiar, de hecho, su antropología y a ir adoptando el PAC de las sociedades de conocimiento, sin abandonar la riqueza simbólica y profunda de sus antiguos tradiciones.

Todas las sociedades de la tierra deberían asumir que, o ya son sociedades conocimiento, o están en tránsito a serlo. La conciencia de que la casi la totalidad de los pueblos de la tierra están en tránsito, debería llegar lo antes posible a todos.

Debería llegar también a todo el mundo que estamos frente a una alternativa que nadie va a poder evitar: o se convierten, cada una a su manera y según sus tradiciones, en sociedades de conocimiento, o la marginación, la pobreza, la subordinación y la dependencia.

## Conclusión.

Los tránsitos rápidos en los modos de sobrevivencia colectiva, con todo lo que eso supone, y la entrada e implantación inevitable de las sociedades de conocimiento innovación y cambio continuo nos crean el problema axiológico más grave de la historia de la humanidad.

Ese problema no podemos solventarlo desde los PAC preindustriales y sus paradigmas religiosos, tampoco podemos solventarlos desde las ideologías de las sociedades industriales. En la gran mayoría de los países todo está en crisis porque ninguna de esas dos posibilidades de solución es capaz de hacerlo.

Ya sabemos y experimentamos que esa solución no nos va a venir de los cielos, ni de la naturaleza misma de las cosas. Tenemos que construirnos nosotros mismos nuestro proyecto de vida colectiva, teniendo en cuenta el crecimiento acelerado de las ciencias y tecnologías y todas las consecuencias que tienen para la vida de los pueblos.

En esta situación, necesitamos un saber para construir nuestros propios proyectos al paso acelerado de las transformaciones de las tecnociencias. Un saber sobre lo axiológico que tendrá que ser una ciencia epistemológica de lo axiológico que, consecuentemente, no puede partir ni de creencias, que suponen actitudes axiológicas, ni de religiones, ni de ideologías, ni de ningún supuesto que incluya elementos axiológicos, porque viciaríamos todo el proceso. Se introducirían elementos de los sistemas que crearon el problema al toparse con las sociedades de tránsito rápido y de cambio continuo. Tendremos que crear un saber sobre lo axiológico que parta de datos. Un saber que nos diga cómo hay que construir los PAC colectivos, porque nuestros antepasados no nos han legado ese saber. Sus creencias y convencimientos les impedían pensar que los proyectos axiológicos de vida colectiva teníamos que construírnoslos nosotros mismos, a propio riesgo. No les estaba permitido crear una epistemología axiológica y tampoco la necesitaban, porque recibían el problema solventado, con origen y garantía divina o con origen en la naturaleza misma de las cosas y garantía también heterónoma.

Hemos intentado, no sólo reconocer la urgente necesidad de un paradigma postreligional, sino que hemos intentado crear una ciencia capaz de decirnos cómo hay que construirlo y cambiarlo cuando sea necesario. Los cambios, con toda seguridad tendrán que ser frecuentes, supuesta la velocidad del crecimiento de las ciencias y tecnologías en interacción mutua, y el rápido impacto, a través de los nuevos y siempre cambiantes productos y servicios, en las maneras de vivir de individuos y colectivos.

## REFERENCIAS

Corbí, M. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión:** los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.

Corbí, M. **La construcción de los proyectos axiológicos colectivos**: principios de epistemología axiológica. Madrid: [s.n.], 2013. Disponible en: <www.bubok.es>. Visitado en: 05 ago. 2014.

Corbí, M. **La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito**: principios de epistemología axiológica 2. Madrid: [s.n.], 2013. Disponible en: <www.bubok.es>. Visitado en: 05 ago. 2014.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Paradigma Post-religional – Artículo original

DOI – *10.5752/P2175-5841.2015v13n37p78*

# ¿Un Cristianismo postreligional?

## A postreligional Christianity?

## Um cristianismo postreligional?

Pierre Simon Arnold Gulikers*

**Resumen**

Parto de la hipótesis que el Cristianismo fundacional no es una religión sino un humanismo suprareligioso. Sustento esta afirmación al someter diferentes dimensiones del movimiento cristiano primitivo a une hermenéutica postreligional. Considero que lo que llamo la Cristiandad es una deriva religiosa institucional del Cristianismo, iniciada con el Edicto de Milán y preparado desde antes a partir de las Cartas Pastorales. En esta perspectiva, la crisis actual del sistema religioso de Cristiandad es una oportunidad para retornar a los orígenes de un Cristianismo supra e interreligioso. Finalmente propongo de considerar el Cristianismo contemporáneo, por ser intimamente ligado a la aventura cultural histórica del Occidente, como el movimiento espiritual mejor preparado para abordar el giro postreligional y para proponer a otras religiones, menos acostumbradas a la crítica y autocrítica occidental que el Cristianismo, una nueva ubicación de lo religioso en contexto de postmodernidad.

**Palabras-clave:** religión; diálogo inter-religioso; cristianismo; cristiandad.

**Abstract**

I assume that the foundational Christianity is not a religion but a sort of suprareligious humanism. I support this statement by submitting different dimensions of the primitive Christianity to a postreligional hermeneutics. I consider that what we call Christianity is a deviation of the religious institutional Christianity that started with the Edict of Milan, but that was prepared earlier from the Pastoral Letters. In this perspective, the current crisis of the religious system of Christianity emerges as an opportunity of returning to the origins of a supra and interreligious Christianity. Finally, I propose to consider contemporary Christianity, for it is closely linked to the historical adventure of the West, as the best prepared spiritual movement to deal with the postreligional spin and also to propose to other religions that have been less accustomed to Western criticism and self-criticism than Christianity a new space to the religious phenomenon in the context of modernity.

**Keywords:** religion; inter-religious dialogue; Christianity.

**Resumo**

Parto do pressuposto de que o cristianismo fundacional não é uma religião, mas um humanismo suprareligioso. Fundamento esta afirmação ao submeter diferentes dimensões do movimento cristão primitivo a uma hermenêutica postreligional. Considero que o que chamamos de cristandade é um desvio religioso institucional do cristianismo que começou com o Edito de Milão, mas que foi preparado anteriormente a partir das Cartas Pastorais. Nesta perspectiva, a crise atual do sistema religioso da Cristandade é uma oportunidade de retornar às origens de um cristianismo supra e inter-religioso. Finalmente proponho considerar o cristianismo contemporâneo, por estar intimamente vinculado à aventura cultural histórica do Ocidente, como o movimento espiritual melhor preparado para lidar com o giro postreligional e propor a outras religiões, menos acostumadas que o cristianismo às críticas e autocríticas ocidentais, um novo local do religioso no contexto da pós-modernidade.

**Palavras-chave:** religião; diálogo inter-religioso; cristianismo; Cristandade.

---

Artículo recibido el 31 de julio de 2014 y aprobado el 09 de marzo de 2015.

* Doctor en Ciencias de la Comunicación, Lovaina Bélgica. Licenciado en teología, Universidad Católica, Arequipa Perú. Presidente del Instituto de Estudios de las Culturas Andinas IDECA, Puno, Peru. País de origem: Peru – E-mail: peyopeyu@hotmail.com

## Introducción

El paradigma postreligional no plantea la desaparición de las religiones, como solían hacerlo muchas profecías de la Modernidad desde el siglo XIX, sino su metamorfosis funcional radical. Esto mismo es la novedad y la originalidad de sus hipótesis de trabajo. En efecto, una simple observación histórica nos obliga a reconocer que las múltiples expresiones del fenómeno religioso, lejos de estar a la agonía, nunca han estado tan vigorosas, con sus más y menos, para bien o para mal, en nuestro contexto postmoderno. La "Muerte de Dios[1]" anunciada por Nietzsche es, paradójicamente, más a la orden del día que la muerte de las religiones.

La intuición postreligional nos permite desplazar el antiguo debate desde una pura confrontación bipolar entre religión y Nuevos Paradigmas, hacia un diálogo dialéctico entre los dos términos de la discusión. La pregunta ya no es la de saber si las religiones van a resistir o desaparecer bajo el embate del Cambio de Época y del movimiento de crisálida general.

Parto de la validez, a priori, de las propuestas postreligionales y de las lecturas anateistas (KEARNEY, 2010). Con este punto de partida, me parece más fecundo interrogarme sobre la capacidad relativa de las grandes religiones mundiales de emprender esta mutación copernicana.

Tal abordaje de la cuestión implica otro, en su mismo dinamismo: ¿cuáles son las condiciones históricas necesarias para que las religiones puedan, juntas o no, dar el viraje de 180 grados que exige el paradigma postreligional?

En otras palabras, mi reflexión implica dos puntos de vistas independientes e interdependientes. Por una parte, se trata que cada religión se cuestione por su

[1] Ver en particular todas las relecturas de las metáforas de Dios desde el cuestionamiento feminista al modelo patriarcal o de parte de los y las teólogas evolucionistas, a partir de una reformulación del concepto de creación en términos darwinianos.

propia cuenta sobre la interpelación postreligional. Por otro lado (y quizás sea el reto más decisivo de cara al futuro), ¿en qué medida las grandes religiones y confesiones serán capaces de relativizar y recrear su propio discurso, su propia cosmovisión y su propia Tradición? ¿Podrán abordar mancomunadamente la nueva realidad con una voz, a la vez común y plural, en el concierto global, a lado de otras muchas voces, no necesariamente religiosas? De este doble reto depende el desplazamiento del espacio religioso en un contexto que, a priori, ya no necesita de él[2].

En este escenario, el presente trabajo trata el caso específico del Cristianismo de cara a estas dos preguntas. En el debate, lo cristiano goza, por hipótesis (que intentaremos confirmar en estas páginas), de dos ventajas. Primero, se trata del sistema religioso más directamente identificado y confrontado con el Occidente y, por lo tanto, históricamente más familiarizado con sus exigencias. Pero el Cristianismo es también una enorme nebulosa. Abarca tanto las expresiones más secularizadas de Europa del Norte, como modalidades orientales pre-modernas extremadamente diversas, desde Rusia o la India hasta Etiopía y Medio Oriente, pasando por el amplio abanico católico. A primera vista se trata de un extraordinario laboratorio religioso para nuestra pregunta.

## 1 Una convicción de partida

### 1.1 El Cristianismo no es una religión

En su fundamento histórico y teológico, el Cristianismo no es una religión. Si bien nació en el corazón del Judaísmo, asumiendo, en un primer tiempo, el discurso y la normatividad de su identidad judía, la religión (ritualidad,

[2] En efecto, la hora ya no es para la polémica o, incluso, simplemente el diálogo entre ciencia y fe, como en el pasado. Definitivamente, el Mundo postmoderno no necesita de la voz religiosa para entenderse a sí mismo. En cambio, son las religiones las que, tomando acta de la nueva cosmovisión y de la nueva antropología, están llamadas a interrogarse sobre el futuro que quieren darse a sí mismas en el concierto plural postmoderno.

normatividad, discurso doctrinal, institucionalidad) no fue, sin embargo, la preocupación prioritaria de Jesús.

Por lo contrario, el anuncio de la cercanía del Reino se presenta como la superación del sistema de la religión. La sutil distinción que hacen los evangelios sinópticos entre "no abolir" y "cumplir" la Ley de Moisés constituye, de hecho, una verdadera reapropiación y recreación del discurso. La dialéctica del sermón de la Montaña se articula en la tensión conflictiva entre un "se les dijo" referido al Judaísmo contemporáneo y un "yo les digo" inaugurando una nueva etapa de la fe, la del Reino.

En la perspectiva profética, con la que Jesús se identifica a menudo en su vertiente netamente apocalíptica[3], no está claro en qué medida quiso simplemente reformar y purificar el sistema religioso o, al contrario, superarlo definitivamente. Episodios fundadores, como son la confrontación con los mercaderes del templo o la parábola de la higuera, tienden a confirmar una amenaza de cancelación del sistema religioso del Templo de Jerusalén. En el capítulo cuatro de San Juan, dialogando con la samaritana, símbolo de la herejía religiosa para el judío, Jesús proclama el fin de la ritualidad religiosa excluyente (el Templo o el monte Garizím) y la inauguración de su más allá místico universal que llama la adoración "en Espíritu y Verdad".

Si adoptamos la teología lucaniana, tenemos que admitir el nacimiento y la formación religiosa del Nazareo en un ambiente judío profundamente practicante. Pero, desde este trasfondo, llama poderosamente la atención la increíble libertad religiosa de Jesús en asuntos no menores del Judaísmo, como son el sábado, las normas de pureza, las estructuras patriarcales, la riqueza etc. Indudablemente, la predicación del Reino es escandalosa para las categorías religiosas tradicionales. Este escándalo, muy seguramente, es el que llevó a la muerte en cruz. El motivo de

[3] Estamos cada vez más convencidos de que el profetismo de Jesús fue esencialmente apocalíptico. Su objetivo prioritario, en tal sentido, a pesar de sus consecuencias históricas evidentes, es más escatológico que directamente político o religioso.

esta muerte, de parte del Mundo judío, por lo menos[4], parece principalmente religioso, como lo profetiza Caifás en San Juan.

### 1.2 El Cristianismo como humanismo supra-religioso

El vuelco hermenéutico del Evangelio tiene que ver con lo antropológico: la centralidad del ser humano y su absoluta primacía en la relación con Dios. Todos sus cuestionamientos religiosos tienen que ver con el sitio del hombre y de la mujer en la Historia de la Salvación. El absoluto de la persona está por encima de la observancia del sábado. La pureza legal y religiosa es abolida al devolver a la intención del corazón su carácter exclusivo. La cancelación del privilegio patriarcal del divorcio es motivada por la reivindicación de la dignidad de la mujer.

Estos desplazamientos culminan en la gran parábola del juicio final en Mateo 25, (considerada como auténticamente de Jesús) donde la sentencia se encuentra en la relación de solidaridad con el pobre, el sediento, el enfermo, el preso. El propio Dios somete su juicio a la relación humana de fraternidad efectiva. Asimismo, a la manera de Isaías (*Is* 58), Mateo (*Mat* 5,24) invita a dejar inconcluso el sacrificio ritual para ir a reconciliarse con el hermano.

Como lo señala tanto la Carta a Diogneto como Tertuliano[5], la marca distintiva de lo cristiano no se encuentra en alguna señal ritual o religiosa particular, sino en el testimonio del amor fraterno a imagen del Maestro. Jesús no instituye ningún rito específico nuevo y no propone otra ley que las Bienaventuranzas, presentadas como cumplimiento definitivo de la Tora. La eucaristía, con su trasfondo pascual judío, no es un nuevo ritual sino, como lo comenta la primera carta de Pablo a los Corintios (*1Cor* 11,17-33), la sacralización de la vida comunitaria entendida como cuerpo de Cristo. Para la carta a los

[4] Sigue vigente la discusión de los exégetas sobre el punto de vista romano en cuanto a Jesús. Parece que la preocupación religiosa judía tomó pretexto del peligro político vislumbrado por Pilato para llegar a sus fines.

[5] La carta a Diogneto, un texto de la antigüedad cristiana, habla de los cristianos como "el alma del Mundo", mientras Tertuliano hace del amor fraterno el signo por excelencia de su fe: "Vean como se aman".

Hebreos, incluso, el nuevo sacerdocio cristiano ya no se refiere a una mediación religiosa sino al martirio del propio sumo sacerdote, Cristo, haciendo así del martirio (y no del culto) la marca distintivo de la fe.

Todos estos rasgos propios del Cristianismo primitivo nos permiten afirmar que se trata, ante todo, de una manera nueva de situar al ser humano ante Dios y ante sus semejantes. Por lo tanto, podemos atrevernos a hablar de un Humanismo de Dios, donde la religión ya no ocupa el sitio del mediador, sino que se vuelve simple expresión simbólica de una relación no mediatizada.

### 1.3 La experiencia carismática e interreligiosa de la comunidad postpascual

La dimensión supra-religiosa y el humanismo de la primera comunidad cristiana tomarán, en la etapa postpascual, rostros cada vez más diversos y plurales. En una primera etapa, inaugurada simbólicamente en Pentecostés, el Cristianismo se vuelve experiencia carismática. La novedad pentecostal consiste en comprender el Reino como acontecer, irrupción permanente del Espíritu en la multiplicidad subjetiva (cada uno escucha) y cultural (en su propio idioma) de lo humano, en contraste con la rígida uniformidad religiosa.

La intuición teológica paulina del carácter absoluto y supra-religioso ("ya no están bajo la Ley") de la fe, explicitado especialmente en Gálatas y Romanos, da un nuevo salto cualitativo radical en la Historia del Cristianismo. Con la experiencia subjetiva de Pablo, plasmada en su enseñanza revolucionaria de la libertad del creyente, el Cristianismo postpascual se vuelve, fundamentalmente, una experiencia de corte místico.

Esta evolución postpascual del humanismo cristiano primitivo no se dará sin resistencias y conflictos religiosos internos. Una comunidad creyente, nacida en el terruño religioso judío, asume en poco tiempo dos giros copernicanos (el

carácter carismático y místico de la Iglesia) que ponen en tela de juicio y en peligro mortal su pertenencia religiosa nativa. Encontramos ecos dramáticos de este debate y de estos conflictos en las cartas de Pablo y en los Hechos de los apóstoles. La discusión desemboca en el así llamado Concilio de Jerusalén.

En este primer gran debate universal del Cristianismo, se asienta el carácter interreligioso de la Iglesia primitiva. La identidad cristiana ya no tiene que encontrarse en una unanimidad ritual y legal (la circuncisión y la Ley mosaica) sino en la fe (rechazo de la idolatría), la coherencia ética (rechazo de la fornicación) y la solidaridad (atención a los pobres). La única condición religiosa judía, provisionalmente mantenida para todos los miembros de la Iglesia, tiene que ver con las normas alimenticias restrictivas de los conversos judíos, afín de hacer posible el signo por excelencia de lo cristiano: la comensalidad, la mesa compartida (*Hechos* 15 *y Gálatas* 2).

Al aprobar la configuración profundamente interreligiosa de la Iglesia, el Concilio de Jerusalén confirma, a su vez, la relatividad de la dimensión religiosa respecto a las nuevas categorías identitarias de lo cristiano: el humanismo creyente, el acontecer carismático y la condición mística. Estas tres columnas fundacionales del Cristianismo primitivo, sin abolir la dimensión típicamente religiosa, la somete drásticamente, sin embargo, a sus características supra-religiosas.

### 1.4 La deriva religiosa de la Cristiandad

Dos vivencias mantuvieron vigentes las utopías "supra-religiosas" del Cristianismo naciente, tal como acabamos de describirlas. La primera tiene que ver con la persecución religiosa, tanto judía como romana, y el martirio. El Apocalipsis da fe de la consolidación de la convicción primitiva a través del cuestionamiento y del testimonio martirial. Pero una segunda experiencia espiritual contribuyó poderosamente a la radicalización cristiana. Se trata de la esperanza escatológica

fundada en la fe en la resurrección de Cristo y de la espera de la Parusía como acontecimiento contemporáneo cercano ansiosamente esperado.

Al frustrarse la esperanza escatológica de la Parusía, con la desaparición progresiva de la primera generación cristiana, la experiencia del martirio perdió, a su vez, algo de su carácter profético. En los escritos atribuidos a la segunda generación, como son las cartas Pastorales o la carta a los Hebreos, resurgen con fuerza las tentaciones religiosas, como garantes para una Iglesia amenazada y llamada a durar, contrariamente a lo esperado.

Para las Pastorales este retorno religioso se expresa en la organicidad de la Iglesia, un comienzo de clericalización jerárquica y una normatividad institucional más rígida y meticulosa. En la carta a los Hebreos, en cambio, lo que aflora es la nostalgia y el deseo confuso de volver a las seguridades y a los fastos religiosos del Templo. Si bien el autor de Hebreos fustiga estas tentaciones en nombre de la genuina esperanza cristiana primitiva, los autores de las Pastorales, en cambio, parecen querer reinterpretar la gran novedad de la libertad cristiana en categorías religiosas más estrechas. Pero el gusano de la religión, como sistema clerical, había reaparecido en el fruto recién madurado de la profecía cristiana.

La conclusión de la era martirial y la inclusión del Cristianismo en el sistema imperial romano, como su brazo ideológico, inicia la lenta pero segura deriva religiosa de lo que, en adelante, llamaremos la Cristiandad. Lo que Jesús nunca había imaginado (crear una nueva religión), lo que nos había invitado a superar por el anuncio del Reino, se vuelve realidad. La institucionalización clerical del Cristianismo se traduce en un discurso y una ritualidad nuevos y específicos, profundamente influenciados por el entorno cultural tanto helenístico como judío.

Este giro religioso parecía acabar con la novedad profética y el carácter escatológico de la Iglesia primitiva. Pero, muy pronto, un grupo de creyentes

convencidos y protestatarios inaugura una nueva dialéctica en el seno misma de la institución clerical. Los monjes, seguidos por muchos otros y otras a través de los siglos, al reivindicar el carácter laico, carismático y místico fundacional del Cristianismo, mantienen vigente a lo largo de la Historia de la Iglesia, la afirmación profética primitiva. A través del tiempo, dicha intuición tomará formas y rostros diversos, según las circunstancias. Pero no dejará nunca de ser el aguijón en la carne de la Iglesia.

Al desentrañar, una vez más, esta veta subterránea, mística y profética, dentro de la gran crisis clerical del sistema religioso cristiano contemporáneo, podremos abordar de manera fecunda la pregunta de la postreligionalidad.

## 2 Reinterpretar el primer discurso cristiano a la luz del paradigma postreligional

Partiendo de la hipótesis expuesta en el primer apartado, me propongo argumentar mi afirmación en cuanto al germen de una experiencia postreligional presente ya en el Cristianismo primitivo. Para tal efecto, trabajaré cinco aspectos, particularmente relevantes al respecto, en la experiencia de la primera comunidad.

Primero abordaré la *fe comunitaria* confrontada con el reto de la cruz. Hablaré enseguida del *Reino* como clave hermenéutica de lo cristiano. Después, trabajaremos la *simbólica eucarística* como superación del culto. Estudiaremos el nuevo estatuto del *sábado* en Cristianismo, de cara a la religión. *F*inalmente, nos detendremos en el título cristológico del *Hijo del Hombre* como vuelco mesiánico.

### 2.1 La fe comunitaria y la cruz

Indudablemente, los primeros pasos, tanto del Nazareno como de sus discípulos, se ubican en un terruño profundamente religioso, marcado por la efervescencia mesiánica y las escatologías apocalípticas. Los evangelios de la infancia, como la articulación de la predicación de Jesús con la de Juan el Bautista,

apuntan hacia una continuidad religiosa con el profetismo mesiánico del Primer Testamento en su último desenvolvimiento.

Pero, este anclaje en las creencias religiosas de su tiempo choca, muy pronto, con lo que Kierkegaard llama "el escándalo cristiano". Lejos de ser la simple continuación de la experiencia religiosa polifónica de Israel, el Evangelio se presenta, en particular en el discurso en la montaña de Mateo 5 y ss., a la vez como reapropiación y como ruptura para con lo anterior. Esta paradoja dialéctica se expresa en el concepto de "cumplimiento" de la Ley y en su formulación lacónica del: "Se les dijo, pero Yo les digo".

La crisis cristiana se agudiza en la medida en que se vislumbra progresivamente la exigencia de la cruz, fracaso de todas las expectativas religiosas e hito fundador de la experiencia de la fe. El escándalo evangélico coincide con una metamorfosis de las creencias hacia un verdadero desierto religioso, metamorfosis revelada en su plenitud en el Gólgota. Este proceso hacia una fe supra-religiosa es el hilo conductor del cuarto evangelio y el dilema de la confesión de fe en Cesarea en los sinópticos. De alguna manera, podemos afirmar que la fe es la crisis y el fin de la religión como sistema total de sentido.

Sin ser propiamente "arreligioso", el Evangelio denuncia proféticamente los abusos del sistema religioso e inaugura una comunidad utópica alternativa cuyas opciones, claramente anticlericales, no están centradas en el culto, la norma de la Ley o la doctrina, sino en la reforma de las relaciones a todo nivel. Eso mismo es lo que caracteriza el Reino del que trataremos más allá.

En esta perspectiva, podemos afirmar, o mejor reafirmar, con tantos otros, como Dietrich Bonhoëffer por ejemplo, que la fe, en sí, no es una experiencia propiamente religiosa. Aun cuando se vale de la simbólica religiosa para expresarse, esta no le es constitutiva ni indispensable, como se demostrará en la etapa postpascual del Cristianismo primitivo. Tal afirmación es fundamental en

nuestra argumentación de cara al paradigma postreligional.

## 2.2 La clave hermenéutica del Reino

La polémica desatada por la paradoja de Alfred Loisy[6], al comienzo del siglo pasado, al oponer Reino e Iglesia, está superada desde mucho tiempo. La cuestión ya no es si Jesús fundó la Iglesia o no, sino qué Iglesia fundó y, sobre todo, cuál es su relación con el Reino.

Todos están de acuerdo, hoy día, para reconocer que el Reino es el corazón y la razón de ser de la predicación del Nazareno. Su mensaje, por lo tanto, no es el anuncio de una nueva institución religiosa, sino una nueva propuesta de Mundo, de carácter escatológico, desde nuevas relaciones.

En este contexto, la Iglesia que Jesús, efectivamente, fundó, no tiene nada que ver con una religión antagónica al Judaísmo. La comunidad reunida por el Nazareno se presenta como un verdadero laboratorio, el ensayo histórico de las nuevas relaciones de Reino. La clave hermenéutica del Cristianismo no es la Iglesia sino el Reino.

Por otra parte, el "hoy" del Reino, tal como lo afirma el Jesús lucaniano en su discurso inaugural en Nazaret (Lc.4), sólo puede visualizarse y anticiparse en la práctica de una comunidad como la que forjó. No hay Iglesia sin Reino pero tampoco hay Reino sin Iglesia, como espacio-laboratorio de celebración y de acogida del Reino.

La paradoja de Loisy, sin embargo, recobra su pertinencia cuando la confrontamos con lo que llamamos el paso del "Cristianismo" a la "Cristiandad". La doble persecución religiosa de los primeros discípulos, fue, como lo hemos isto,

[6] "Cristo anunciaba el Reino y es la Iglesia que vino". (LOISY, 1907).

una fantástica oportunidad para explicitar el hoy "supra-religioso" del Reino a través del martirio.

Pero, progresivamente, esta oportunidad se transformó en una fatalidad. Al volverse la Iglesia un nuevo sistema religioso hegemónico, con el edicto de Milán, la dialéctica Reino-Iglesia se inversó. En vez de presentarse como comunidad de Reino, llamada a reflejarlo en la práctica evangélica de una comunidad eclesial profética, la Iglesia transformó el Reino en discurso religioso.

La dimensión escatológica de la utopía cristiana, a cuyo servicio se encontraba la Iglesia primitiva, se cambió por la prioridad institucional de una religión histórica, proclamando, en su afán de perdurar, su propio mensaje dogmático alrededor del Reino. La novedad y el escándalo cristianos se volvían un simple ideal religioso y moral sin más. El tiempo del clericalismo había empezado, y para largo.

El paradigma postreligional nos llama a retornar a la primera configuración de esta dialéctica y a optar por lo que Richard Kearney llama la era "anateista", desde donde reaprender la "vieja novedad" perdida del Reino y del Evangelio.

### 2.3 Una experiencia simbólica más allá del culto: la eucaristía

El paradigma de la tensión entre Reino y Religión se encuentra en el corazón de la eucaristía, como síntesis de la nueva utopía evangélica. Una vez más, el contexto del gesto de Jesús en la Última Cena es eminentemente religioso. Se trata de la celebración judía de la Pascua. Poco importan, en efecto, las discusiones exegéticas sobre las fechas exactas de esta celebración y la cuestión de si realmente se trataba del rito judío oficial o no. Lo que aparece claramente es la intención de los evangelistas, y, sin dudas, del propio Jesús, de enraizar la novedad cristiana en la tradición religiosa pascual de su pueblo.

Sin embargo, como lo subraya san Lucas, al distinguir claramente dos niveles del rito (el rito antiguo y el nuevo) (*Lucas* 22,14-20), en la última Cena, Jesús transgrede y recrea dramáticamente toda la gesta pascual. Ya no se trata de un simple memorial ritual sino de una entrega presente y definitiva. Al poner el gesto fundador del Cristianismo en su propio cuerpo y su propia sangre, simbólicamente entregados, el Nazareno rompe con la lógica religiosa y confiere una actualidad permanente y un carácter místico-ético inédito a la mesa cristiana.

San Juan, al situar la institución en el corazón del gran discurso sobre el pan de vida en su capítulo 6, concentra aún más la atención en la dimensión histórica y antropológica de la última Cena. El lavatorio de los pies (*Juan* 13,1-17), acto profano por excelencia, puesto en el centro de la identidad cristiana, inaugura la sacralización cristiana de toda realidad mundana transfigurada por el amor, y, de cierta manera, acaba con el carácter hieráticamente religioso del ritual pascual judío.

No es casualidad que, al volverse culto religioso, se haya omitido este gesto, religiosamente incómodo, en el rito eucarístico de la Iglesia, reduciéndolo a una anécdota folklórica para el jueves santo.

En este sentido, la eucaristía no es, en sí, un rito religioso aislado y separado, sino el regalo de una nueva simbólica inspiradora de todas las relaciones humanas, tanto políticas como económicas, pasando por lo afectivo. Es una nueva república de amigos (*Juan* 15,14-17) que nos regala Jesús en un acto profundamente revolucionario. El humilde servicio pone fin a la dialéctica económico-política del maestro y del esclavo, como a la lógica religiosa patriarcal de la presidencia del padre de familia.

Al tomar la condición del esclavo, el Señor y el Maestro, cancela definitivamente toda ambición de poder competitivo o de jerarquía sagrada. Inaugura una era de reciprocidad entre iguales. Pero esta reciprocidad no es simplemente la creación de un sistema de democracia directa ideal. Adquiere un

sentido profundamente afectivo. El conjunto de la propuesta eucarística se presenta como espacio de amistad. “No les llamo ya esclavos, sino amigos”.

Y como si el Nazareo temiera que se tergiverse su intuición y se la transforme en un rito religioso más, fuera de todo compromiso ético-afectivo inmediato, añade: "háganlo ustedes”. Pablo entendió perfectamente el carácter inédito y revolucionario de la mesa eucarística al decir: “cada vez que coman de este pan y beban de esta copa, anuncian la muerte del Señor hasta su regreso” (*1Cor* 11, 23-26). Y ante las desviaciones rituales de la comunidad de Corinto, advierte que quien no reconoce el cuerpo en la comunidad que celebra, se condena a sí mismo (*1Cor* 11, 27-33).

Al constatar, especialmente en el Catolicismo latino americano, que la eucaristía se ha vuelto el ritual casi exclusivo de una religión eminentemente clerical, visualizamos, entristecidos, la fatal deriva religiosa de la Cristiandad.

## 2.4 El estatuto evangélico del sábado: una nueva lectura del discurso religioso

Jesús no rompe con la Religión. La trasciende. Esta afirmación paradójica es particularmente explícita en todo lo que concierne el cumplimiento de las normas legales. Pareciera, incluso, que esta “transgresión” permanente es consciente y voluntaria de parte del Nazareno. Un jefe de sinagoga, fastidiado por las sanaciones realizadas sistemáticamente en sábado, increpa a la gente para que venga a sanarse en cualquier otro día menos el sábado. Pero, con toda evidencia, la queja se dirige al sanador mucho más que a los sanados (*Lucas* 13,14-17).

Esta transgresión sistemática del sábado, no sólo para sanar sino en toda circunstancia en que la humanidad está necesitándolo, no es anecdótica[7]. Inaugura una nueva jerarquía de valores no preestablecida por la Religión. La fórmula “el

[7] Ehrman (2014) afirma que el nazareno no transgrede nunca la Ley en sí sino sus interpretaciones fariseas.

sábado ha sido creado para los humanos y no los humanos para el sábado" pone el humanismo cristiano como nueva referencia absoluta por encima de todo principio religioso.

Del mismo modo, la meticulosidad con la que la ley prevé los casos de impureza y su recuperación ritual se ve barrida por una burla casi vulgar. Reduce la importancia de lo que entra en el cuerpo a un problema de digestión (*Mateo* 15,11 y siguientes). Sin suprimir explícitamente el discurso, la transgresión evangélica lo voltea hasta quitarle toda otra legitimidad que el servicio de la Vida.

### 2.5 La nueva significación del título "Hijo del Hombre"

Podemos resumir todo el proceso de metamorfosis religiosa del Evangelio por una única prioridad de parte de Jesús: el ser humano en todas sus variantes, especialmente las más vulneradas. Es lo que hemos afirmado ya en nuestra primera parte al hablar del "Humanismo de Dios".

Pero, al escoger para sí mismo el enigmático título de "Hijo del Humano"[8], Jesús nos incita a hacer un paso más en la desarticulación del discurso religioso. No se trata sólo de cuestionar la mediación religiosa entre Dios y los humanos, sino de proponer una nueva e inédita metáfora del Dios humanado.

Al pedido de Felipe de enseñarles el Padre (*Juan* 14,8-9), Jesús no deja dudas: en adelante sólo su Humanidad entregada será la verdadera y definitiva imagen de Dios. La encarnación no es, por lo tanto, un simple episodio de la teodicea cristiana. Es su raíz, su fuente y su esperanza definitivas. No se trata sólo del Humanismo de Dios sino de la Humanidad de Dios como lugar definitivo de adoración y de culto "en Espíritu y Verdad", como dice Jesús a la Samaritana en Juan 4.

[8] En su polémico y convincente estudio ya aludido más arriba, Bart D. Ehrman afirma que, cuando habla del Hijo del Hombre, el Jesús histórico no se identifica con él, sino que lo considera como distinto de sí mismo. Sin embargo, en la mente de los evangelistas y de la Iglesia primitiva, podemos considerar que esta identificación sí está realizada y que es parte de la convicción teológica cristiana posterior. Nos referimos a esta dimensión cristológica de este título en nuestra argumentación.

Elizabeth E. Johnson en su libro *Ask the Beasts* (2014), refiriéndose a la afirmación de Karl Rahner sobre la centralidad de la encarnación, arriesga una novedosa visión de la encarnación que llama "Deep incarnation". Constatando que el prólogo de Juan no habla de encarnación en la Humanidad, ni menos en la "masculinidad", sino, más ampliamente, en la "carne", propone comprender todo el proceso de la redención desde allí, incorporando en esta visión el cosmos entero. El Emmanuel, en este sentido, no sería solamente el que "viene" a morar entre nosotros, sino aquella revelación universal de lo divino.

Esta Humanidad Cósmica de Dios Emmanuel en la carne, además, no se encuentra simplemente en el recuerdo de la Humanidad de Jesús. Estamos llamados a encontrarla en directo y permanentemente en el hermano, la hermana humanos, especialmente en el sufriente y la víctima (*Mateo* 25,3-46), y más allá, como lo dirá san Pablo, en el "gemido de la creación entera"(*Romanos* 8,18-20). En esta nueva imagen de Dios, tanto el que da el vaso de agua como aquel que lo recibe se vuelve revelación en la relación de humana compasión.

En el contexto de efervescencia mesiánica en el que vivía Jesús, el título de Hijo del Hombre se refiere también a la enigmática figura del profeta Daniel que reencontraremos en el Apocalipsis (*Daniel* 10 y *Apocalipsis* 1,9-20). Esta segunda interpretación, lejos de desmentir la primera, más directamente antropológica, la transfigura en una portentosa figura de Humanidad en proceso de deificación, como lo dicen los ortodoxos. Es como si la Humanidad Crística invadiera progresivamente toda realidad, a la vez cósmica e histórica (en particular con la simbólica de la Jerusalén celestial y mesiánica).

Con esta última revelación de una Humanidad trascendida, culmina la desarticulación cristiana del discurso religioso, desde donde podremos abordar el debate postreligional que nos ocupa.

## 3 El Cristianismo postpascual reinterpretado a la luz del paradigma postreligional

Es en Antioquía que nació el "Cristianismo" como movimiento específico distinto del Judaísmo (*Hechos* 11,26). Esta metrópolis helenística fue el semillero de una nueva generación entre los cuales, probablemente, se encontraba Lucas, el evangelista. Fue tierra de inspiración de Pablo y el nuevo punto de partida de la misión hacia los gentiles.

El carácter suprareligioso de la comunidad de Jesús iba a entrar así en una nueva etapa, por la presión y la experiencia comunitaria del Mundo griego. Con la intuición paulina de la fe por encima de la Ley, el Humanismo Cristiano se presenta, en adelante, como un espacio plural, tanto a nivel de las expresiones religiosas como del discurso filosófico y teológico.

El Cristianismo echa raíces en la nueva cultura helenística dominante y, con asombrosa libertad y adaptabilidad, logra expresarse como alternativa de la esperanza sin una mediación religiosa exclusiva. En este sentido, se trata de un fenómeno transcultural y trans-religioso único en la Historia de los movimientos espirituales. Pablo, algo enfadado e impaciente, intenta explicar a los paganos Gálatas, tentados de judaizar, que esta nueva libertad universal es esencial a la fe.

El Judaísmo, por cierto, al calor del Exilio, había conocido ya una corriente universalista admirable y abierto espacio para los gentiles convertidos o simpatizantes. Sin embargo, a pesar de la helenización masiva de la diáspora judía, la propuesta para los no judíos no pasaba de una discreta adaptación (ver el Sirácides) y de una invitación a acercarse progresivamente de una religión judía referencial.

El Cristianismo, al contrario, es una verdadera recreación original de un discurso que intenta hacer dialogar los dos Mundos, precisamente porque su

fundamento universalista se sitúa más allá de toda referencia religiosa y cultural particular.

### 3.1 Reino y cosmovisiones

Una de las objeciones mayores de los creadores del paradigma postreligional al discurso religioso pre-moderno es su carácter agrario y neolítico arcaico. Indudablemente, el trasfondo mitológico de la Biblia y del inconsciente religioso semítico está repleto de estas referencias. No se puede negar tampoco su persistencia en el inconsciente colectivo cristiano hasta hoy.

Sin embargo, el Cristianismo nacido en contexto helenístico es esencialmente urbano. Toda la misión de Pablo se desenvuelve entre ciudades importantes del imperio. La segunda generación de creyentes es netamente urbana y de ciudades helenísticas cultural, religiosa, comercial y políticamente de primer orden.

En este sentido, los debates éticos y místicos de la comunidad postpascual tienen que ver con cuestiones propias de la ciudad. Por cierto no se puede comparar el Mundo antiguo con nuestra sociedad urbanizada. Las referencias hermenéuticas siguen siendo, evidentemente, las de un mundo pre-científico, neolítico Sin embargo, en el Nuevo Testamento postpascual, la dimensión mitológica agraria del discurso religioso tradicional es minoritaria. Los desafíos se sitúan en el plan filosófico (cuestión del pre-gnosticismo por ejemplo) o socio-político (la esclavitud, el lugar de las mujeres, los ídolos, la autoridad imperial etc.).

En esos debates, el Cristianismo aparece a la vez como hondamente inculturado (es la idea de los cristianos como “Alma del Mundo” en la carta a Diogneto) y contracultural (ver la burla del areópago de Atenas ante el anuncio de la resurrección, de parte de Pablo – Cf. *Hechos* 17,16-34).

A la diferencia de las utopías mesiánicas de los profetas del Antiguo Testamento, la esperanza representada por el Reino se refiere a una simbólica netamente urbana, en particular en el Apocalipsis. La Nueva Humanidad que anuncia y prepara es una comunidad de relaciones múltiples, una red compleja de solidaridades que tienen poco que ver con el "statu quo" agrario, o las nostalgias restauradoras. El Reino es una realidad sociológica, mística y ética radicalmente nueva que mal soporta los odres viejos y los parches.

### 3.2 El martirio como testimonio postreligional

La primera experiencia del Cristianismo naciente fue el martirio. El Judaísmo, muy pronto, mató a Esteban y a Santiago y persiguió la comunidad. Asimismo, el imperio se sintió amenazado por el éxito suprareligioso de las primeras comunidades y sus contestaciones implícitas del sistema imperial.

Esta persecución se relacionó inmediatamente con la verdadera identidad cristiana. Ser discípulo o discípula de este Jesús llevaba necesariamente al martirio[9]. Ser martirizados por los sistemas políticos y religiosos situaba, de entrada, la experiencia de la fe cristiana más allá de toda referencia religiosa[10].

El mártir es una individualidad carismática que emerge de una convicción comunitaria en referencia al martirio de Jesús, necesariamente compartido por sus discípulos, como advierte el Evangelio. Esta nueva identidad cristiana se volvió rápidamente un ideal, una utopía colectiva, un anuncio encarnado de la locura de la cruz y de la resurrección.

La fe se comprendía como testimonio radical que dispensaba, de cierta manera, de toda pertenencia visible a una institución específica y a su discurso. En

[9] Tal fue también la convicción que inspiró, desde Egipto, la ruptura monástica al constatar la conclusión de la era martirial y la clericalización de la Iglesia imperial.

[10] Esta afirmación nuestra hace todavía más lamentable y contradictoria la reacción posterior de la Cristiandad, como religión establecida, al culpar los judíos de este martirio, empezando por la muerte de Jesús en cruz. Tal justificación del antisemitismo cristiano fue una perversión religiosa del sentido profundo y fundador de un martirio como gracia suprema de la fe.

nuestro lenguaje podríamos afirmar que esta experiencia fundadora es la primera manifestación del carácter "postreligional" del Cristianismo originario.

### 3.3 La utopía postreligional de la Jerusalén celestial y de su ensayo mesiánico

La simbólica apocalíptica, tanto en Cristianismo como en Judaísmo, está enraizada totalmente en la experiencia del martirio y de la persecución. Son cada vez más numerosos los autores que abordan el mensaje de Jesús desde la perspectiva apocalíptica, y me inclino a compartir este punto de vista.

El éxito rápido de un predicador galileo, religiosa y socialmente marginal, no se explica fuera de la efervescencia mesiánica alrededor de un discurso popular sobre el fin de los tiempos. Es esencial, en este sentido, resituar la conciencia cristiana primitiva en su contexto escatológico. (EHRMAN, 2014).

Por definición, el discurso escatológico es supra religional porque anuncia una creación nueva. En la apocalíptica cristiana, que se trate de los sinópticos o del Apocalipsis de Juan, la destrucción o simplemente la obsolescencia del templo coincide con la inauguración de los nuevos tiempos, en particular en la simbólica de una futura Jerusalén sin templo. (*Ap* 22,22; *Mat* 21 y 22).

### 3.4 La reivindicación carismática y los pobres

Finalmente, quiero resaltar dos rasgos del Cristianismo postpascual esenciales en nuestra búsqueda de una fisionomía reconfigurada del Cristianismo en nuestro contexto. Estos dos aspectos me parecen estrechamente unidos: el fundamento místico-carismático de la Iglesia y la prioridad de los pobres.

Si la comunidad prepascual estuvo profundamente enraizada en el suelo religioso judío, como lo hemos señalado en nuestro apartado precedente, estamos

intentando demostrar aquí la evolución supra e inter-religiosa de un Cristianismo inserto en una nueva cultura helenística hegemónica, urbana e imperial. En esta evolución, la experiencia mística de los principales protagonistas, especialmente Pablo, y su expresión carismática, se vuelven columna vertebral de la Iglesia.

Pasamos de un grupo religioso judío, marginal y protestatario, a un movimiento de conversos, tanto judíos como paganos, profundamente inspirados por su experiencia subjetiva e intersubjetiva.

El primer acontecimiento místico-carismático fundador del Cristianismo es, evidentemente, la resurrección. La fe del nuevo creyente se basa enteramente en el testimonio de un acontecimiento de orden místico, vivido por al menos algunos líderes del grupo, y su consecuente transformación radical que llamaremos carismática.

Los Hechos de los Apóstoles dan razón de estos acontecimientos y de su asombrosa fecundidad carismática. No por nada se suele llamarlos el Evangelio del Espíritu. El cuarto Evangelio, como testigo de la fe de la segunda generación, nos advierte que los futuros creyentes pasarán por el testimonio de los que "lo vieron". Es esta fiabilidad carismática la que permite a Pedro romper con reglas religiosas estrictas después de la visita a la casa de Cornelio (*Hechos* 10 y 11).

Más paradigmática aún, en este sentido, es la conclusión del concilio de Jerusalén cuya declaración final empieza con esta fórmula: "El Espíritu y nosotros", lo cual legitima la no imposición de casi todas las reglas religiosas judías para los paganos cristianos (*Hechos* 15, 28 y siguientes).

Pero el carácter carismático-místico del Cristianismo postpascual no se limita a la experiencia de Jesús resucitado y sus consecuencias. Indudablemente, la experiencia (¿las experiencias?) místicas personales de Pablo van a determinar, por una parte casi igual a la anterior, la nueva fisionomía del movimiento

postpascual naciente. El carisma paulino, basado en su conversión, influye tan poderosamente en el contenido de nuestra fe cristiana que, a veces, nos cuesta distinguir en ella lo "paulino" de lo "nazareno".

Dicha evolución carismático-mística de la comunidad subraya el contraste con los condicionamientos institucionales que implicaría la pertenencia a una religión determinada. La libertad cristiana, que Pablo identifica con la fe, es el fruto de este carácter místico-carismático de la Iglesia en contexto helenístico.

Al dar razón de las decisiones del concilio de Jerusalén a una comunidad pagana (los Gálatas) tentada por las sirenas religiosas judías, Pablo insistirá en la centralidad del servicio al pobre como signo y consecuencia de esta nueva direccionalidad comunitaria (*Gálatas* 2,10). La experiencia mística de los conversos y su traducción carismática se manifiestan, prioritariamente, en la atención a los pobres, en la propia comunidad, pero también en el escenario social imperial.

Las cartas a los Corintios reflejan maravillosamente esta centralidad, lo cual explica, en buena parte, el éxito asombroso del nuevo movimiento en las capas más marginalizada de su tiempo. (Ver en particular *1 Corintios* 2).

Desgraciadamente, este carácter postpascual original de la Iglesia se diluirá pronto en lo que llamaré la deriva religiosa hacia la Cristiandad. Como lo hemos visto más arriba, en las Cartas Pastorales, que por este motivo pueden difícilmente atribuirse al Apóstol, lo carismático y su justificación mística pasan a un segundo plano. Privilegian, por el contrario, la organización y las normas, tanto religiosas como morales, en un grupo en vía de institucionalización.

Esta evolución histórica inaugura, por otra parte, la nueva dialéctica en el seno de la Iglesia, entre carisma e institución, tensión que se prolonga hasta nuestros días (BOFF, 2002). La reconfiguración postreligional de la fisionomía

eclesial pasa necesariamente por un retorno a la centralidad místico-carismática y una subordinación, a la manera del concilio de Jerusalén, del carácter institucional de la Cristiandad en crisis.

## 4 La crisis de la Cristiandad contemporánea como oportunidad postreligional

El sistema religioso de Cristiandad conoció su lento descenso en Occidente desde la revolución francesa hasta el Concilio Vaticano II. En este lapso de más de siglo y medio, los sobresaltos que sacudieron las diversas confesiones cristianas fueron numerosos, desde el movimiento liberal protestante hasta el surgimiento de corrientes religiosas nuevas, pentecostales y evangélicas. Pero sobre todo fue el escenario de poderosas reacciones de repliegue y resistencia. Si las Iglesias orientales se mantuvieron en su inmutable postura extemporánea, el Catolicismo, al contrario, adoptó una actitud defensiva más agresiva. Más allá de algunas aberturas tímidas a los cuestionamientos del tiempo (por ejemplo la encíclica Rerum Novarum de León XIII) la lógica reaccionaria quedó vigente hasta el Concilio.

### 4.1 Vaticano II: ¿El canto del cisne de la Cristiandad?

A pesar de todos sus aspectos profundamente innovadores y sin menospreciar su intento teológico, pastoral, ético y espiritual de reconciliación con la Modernidad, Vaticano II no deja de ser, sin embargo, el último discurso "total" del sistema de Cristiandad, su magnífico canto del cisne. Indudablemente, falta una segunda parte más allá de la reconciliación moderna universal. Se trata de la propia autocrítica, no sólo moral o teológica, sino histórica, del propio sistema.

Algunos reclaman un tercer Concilio. Con su carácter algo utópico e irrealizable, esta demanda, además, no va lo suficientemente lejos. El reto hoy es emprender los caminos de retorno al Cristianismo suprareligioso previo a la Cristiandad, para abordar la Postmodernidad y sus condiciones postreligionales.

Desde el alba del tercer milenio, la Iglesia católica emitió algunas tímidas señales que podríamos llamar precursoras. Pienso, entre muchos otros gestos, en los dos encuentros de Asís convocados por Juan Pablo II. Significativos también los solemnes pedidos de perdón a la Humanidad y el consentimiento de Juan pablo II a nuevas cosmovisiones, en particular la teoría evolucionista[11].

## 4.2 Genero y sexualidad: punto de quiebre de la Cristiandad

Los debates sobre la sexualidad y, más ampliamente el género, no son simplemente coyunturales. La verdadera revolución, el cambio de civilización en el que hemos entrado, afecta esencialmente la antropología, muy específicamente el lugar de la identidad, de la vivencia y de la orientación, sexuales. La nueva imagen de lo masculino y de lo femenino, de la familia, de la persona será en adelante la prueba de fuego para los discursos religiosos.

El episodio dramático inaugurado por la encíclica Humanae Vitae de Pablo VI marca, a mi parecer, el verdadero quiebre de la fortaleza de Cristiandad. Ha pasado más de medio siglo desde que estalló la crisis y sus consecuencias no acaban de sacudir la Iglesia.

Los dos próximos sínodos extraordinarios de obispos sobre la familia serán, de hecho, sínodos sobre la sexualidad, aún si no se dice públicamente. De la capacidad de emitir una palabra nueva sobre esta temática depende, en buena parte, el futuro postreligional o la muerte del discurso cristiano. Las cuestiones de los divorciados vueltos a casar, del celibato sacerdotal, de la homosexualidad, del empoderamiento de la mujer en la Iglesia etc. son todos vinculados con la sexualidad, aún si se quiere minimizar su impacto al hablar púdicamente de la "familia".

[11] Juan Pablo II hablando en la Academia Pontificia de Ciencias el 23 de octubre 1996: *La verdad no puede contradecir la verdad.* Ver en particular la afirmación de que "la teoría de la evolución es más que una hipótesis" en referencia a la postura de Pio XII, considerándola como mera "hipótesis". (JUAN PABLO II, 1996).

Al tema de la sexualidad y del género se acopla la urgentísima cuestión de la relación entre pensamiento democrático e Iglesia. La crisis y las reformas de la Curia Romana anuncian, en realidad, el final de una lógica de poder absolutista, teocrático y el reclamo por la transparencia, la inter-solidaridad (la colegialidad en lenguaje eclesial). Aquí también, si somos sinceros, se trata del fin del sistema de Cristiandad en su fundamento y de una poderosa incitación a retornar a la referencia evangélica. Esta pretendida reforma es, en realidad, una agonía.

### 4.3 Una revolución cosmológica y antropológica

Estas importantes aberturas no son ingenuas ni solamente específicas. No son anécdotas de simple aggiornamiento. Inauguran, consciente o inconscientemente, una verdadera revolución epistemológica.

Dos temáticas esenciales en la doctrina cristiana se ven así confrontadas: la visión del Mundo y la visión de la vocación humana. Al considerar la teoría de la Evolución como algo más que una hipótesis, la Iglesia admite la urgencia de una reformulación radical de su teología de la creación y de su secular antropocentrismo doctrinal.

Más allá de todos los aportes valiosos de la Doctrina Social de la Iglesia sobre medio ambiente y ecología, es la metáfora de lo divino en cuanto creador y de lo humano como dueño (cfr Génesis 1) o cuidador (Génesis 2) del universo que exigen una urgente y radical revisión.

Los teólogos (y, muy especialmente hoy, las teólogas) han sido siempre los pioneros arriesgados, y muchas veces condenados, de lo que, más adelante, se considera como bien común de la Tradición cristiana. Así con el Concilio, gestado por las grandes figuras de Congar, de Lubac y otros. Asimismo con la opción preferencial por los pobres preparada por la tan combatida Teología de la Liberación y proclamada por Juan Pablo II como la opción de toda la Iglesia.

Retomando la obra premonitoria de Pierre Teilhard de Chardin, la teología asume, una vez más, este reto de señal anticipada. Al proponernos una nueva comprensión del "acto" y del Dios creador, a la luz de las nuevas teorías del nacimiento, evolución, selección y expansión del universo y del misterio de la vida[12], ensaya admirablemente esas nuevas metáforas que necesitamos de cara a los Nuevos Paradigmas.

Sin discontinuidad con el reto cosmológico asumido por la teología evolucionista, la revolución antropológica de la teología cristiana pasa por la confrontación sincera con las teorías del género, en todas sus variantes actuales.

No es casual que estas exploraciones sean creaciones desde las mujeres y desde el Norte. La crisis de las sociedades capitalistas y del esquema patriarcal de Cristiandad revela el fracaso del modelo masculino de conquista, depredación y dominio universal. La denuncia y la propuesta alternativa no podían surgir sino de los sectores excluidos de este esquema. Como los pobres fueron los portavoces de sus propios derechos negados y los denunciadores del pecado social que los aqueja, así las mujeres asumen la misma responsabilidad en cuanto al deterioro del cosmos y la opresión sexual.

### 4.4 El fracaso moral, intelectual y espiritual de los intentos recientes de Neo Cristiandad

Pero estos intentos salen a penas de un largo y penoso ostracismo. Los años postconciliares están caracterizados a la vez por audacias, como las que acabamos de señalar, y por temores. Ante las inevitables pérdidas de espacios y poder que el anateismo postreligional en germen deja augurar, el Catolicismo de Cristiandad intentó, durante los 35 últimos años, salvarse a sí mismo como sistema global. Es lo que el papa Francisco llamó una Iglesia auto-centrada.

[12] Ver Elia Delio y Elizabeth Johnson.

Este intento neo-conservador, lo llamaré aquí Neo Cristiandad. Fue, hasta hace poco, la propuesta hegemónica. Con un esquema de reconquista nostálgica y triunfalista, ingenuamente euro-céntrica, el Catolicismo quiso reinventar una Iglesia basada en los presupuestos de Vaticano I y de Pio XII. El resultado de esta tentativa fue catastrófico.

Fueron años dramáticos, tanto a nivel moral como intelectual y espiritual. El afán de imponer el monopolio de un discurso doctrinal preconciliar ha mantenido en la Iglesia un ambiente de sospecha, de arribismo y de caza de brujas muy poco propicio al dinamismo intelectual exigido por la coyuntura de cambio de época. No pocos mirábamos esta muerte lamentable por auto ceguera y suicidio histórico, como la frustración de una Palabra cristiana oportuna para estos tiempos.

### 4.5 Una autoimagen más allá de lo confesional

El advenimiento del papa Francisco constituye una sorpresa y un reto en muchos aspectos. Quisiera aquí detenerme en sólo dos aspectos de esta nueva manera de ejercer le primado petrino que se relacionan con nuestra problemática.

El primero tiene que ver con el "estilo". Indudablemente asistimos a un ejercicio pastoral y magisterial de corte postmoderno. Las fronteras entre los diferentes niveles dogmáticos de este ministerio se hacen cada vez más borrosas por el uso sobreabundante de una comunicación directa, múltiple y personalizada. El papa privilegia, sin ninguna duda, una práctica de afinidades y de redes y deja en la sombra las lógicas institucionales tradicionales. Una nueva manera de hablar, de relacionarse está en forja.

Pero, sobre todo, asistimos a una extensión del discurso eclesial más allá de lo confesional. La Iglesia de Francisco no se ve a sí misma principalmente como testigo de su propio mensaje, ni siquiera como Madre y Maestra, sino como simple

actriz en la masa humana, una “Iglesia pobre para los pobres”. Privilegia más bien los aspectos no religiosos en la responsabilidad eclesial, y en su propio ministerio. Prioriza la misericordia universal y minimiza sistemáticamente los aspectos internos del discurso[13].

Además, Francisco compromete la Iglesia entera a salir al encuentro y a ponerse del lado de la pluralidad cultural, religiosa, política en favor de una transformación del Mundo[14].

## 5 Cultura occidental, Tradición cristiana y futuro postreligional

El paradigma postreligional, por ser uno de los Nuevos Paradigmas en Postmodernidad, surge en directo de la cultura occidental y de la occidentalización de la cultura global. Aunque Europa Occidental y América del Norte no sean ya los actores hegemónicos exclusivos en el escenario mundial (otras potencias, testigos de otros milenarios horizontes culturales, como la China o India, están amenazando apoderarse de la batuta imperial), sin embargo la globalización-Occidentalización del Mundo es hoy un proceso irreversible.

Con avances relativos y variantes según las regiones y las culturas, considero que el paradigma postreligional irá imponiéndose, de manera diferenciada y progresiva, a todo el planeta. Basta observar la urbanización vertiginosa de los continentes más pobres, el avance de la escolarización y el impacto de la comunicación virtual, para augurar esta evolución universal.

[13] Ver por ejemplo las consideraciones de Francisco sobre el celibato ministerial. Primero considera que no se trata de un dogma sino de una tradición de los últimos 900 años. En seguida afirma que no es una cuestión difícil ni tan importante y que la va a resolver en su tiempo (MAGISTER, 2014).

[14] Ver su exhortación apostólica “Gaudium Evangelii” y sus abundantes referencias al documento conclusiva de la conferencia de los obispos latinoamericanos en Aparecida en 2007.

## 5.1 Cristiandad, religión occidental

Aunque muchos sectores de la laicidad occidental no lo quieran reconocer[15], me parece difícil negar el aporte del Humanismo Cristiano a la configuración progresiva del Humanismo de Occidente.

Los principales valores, procesos y convicciones de la sociedad occidental han brotado de una dialéctica con el Cristianismo, que sea en oposición o en continuidad. Existe, por lo menos, una "familiaridad" de discursos, aún en la más rezas polémicas.

En su calidad de religión del Occidente, la Cristiandad, por otro lado, fue el primer sistema religioso (y uno de los pocos hasta hoy) en haber tenido que afrontar la crítica moderna e intentado responder, aún si esas respuestas fueron contradictorias y muchas veces inoportunas.

Propongo, por lo tanto, una primera hipótesis, basándome en dos presupuestos. El primero concierne el carácter de Humanismo del Cristianismo primitivo como discurso supra-religional, como lo hemos trabajado más arriba. La crisis del sistema religioso de Cristiandad invita a un retorno al Humanismo suprareligioso primitivo, como oportunidad única de un diálogo inédito y a la vez tradicional con el Mundo.

El segundo presupuesto acaba de ser expuesto brevemente: el sistema religioso de Cristiandad tiene una larga experiencia de confrontación con la crítica occidental, desde la filosofía griega hasta el ateísmo moderno, pasando por el Renacimiento y las diversas etapas de las ciencias. Por hipótesis, esta experiencia le permite abordar lo postreligional con una experiencia adelantada sobre los demás discursos religiosos de la Humanidad.

[15] Ver los debates alrededor de la frustrada Carta Magna europea.

Como religión en crisis del Occidente, y por los dos motivos propuestos, emito la hipótesis de un rol específico del Cristianismo postmoderno en la configuración de un imaginario y de una simbólica postreligional.

## 5.2 Crítica y autocrítica en la Tradición cristiana

Desde sus orígenes en el martirio, el Cristianismo está confrontado ininterrumpidamente a la crítica externa, tanto religiosa como anti religiosa. Tiene una larguísima experiencia en la materia.

Pero, sobre todo, ha desarrollado desde el comienzo una valiosa experiencia de autocrítica. A pesar del carácter teocrático del sistema y de la permanente tentación autoritaria clerical, a la diferencia de casi todos los sistemas totalitarios modernos, la Cristiandad nunca pudo impedir la divergencia en su propio seno. Esta se expresó a la vez en el campo carismático (la vida monástica y religiosa, los santos) como intelectual y teológico.

No existe época, en la Historia de la Iglesia, sin debate contradictorio (con respuestas diversas y muchas veces contestables) con los que se llama los heréticos, los "infieles" o el mundo no creyente. En realidad este debate es siempre el motor dinámico del sensus fidelium. Lo más fecundo en su doctrina, hasta hoy, es fruto de estas confrontaciones, como lo hemos visto a propósito del Concilio, de la Teología de la Liberación y de las exploraciones teológicas más recientes.

Mi segunda hipótesis parte de esta constatación histórica: ¿la capacidad de crítica y autocrítica no es acaso la mejor garantía de una evolución (dolorosa, no sin resistencia) hacia un Cristianismo postreligional?

### 5.3 Cristianismo, ética social y política

Más que cualquier otro discurso religioso, el Cristianismo está habitado permanentemente por una dinámica de salida y de encuentro que llama evangelización o misión. Ninguna religión es más interesada en el Mundo y su devenir social, ético y político que el Cristianismo.

La crisis del sistema de Cristiandad cambia radicalmente este discurso. De triunfalista, conquistador y hegemónico, pasa, progresivamente, a lo que hoy Francisco llama la "propuesta" cristiana en una dinámica de encuentro y de mutua misericordia. Bendita crisis religiosa que nos hace abandonar la confrontación inquisitoria y conquistadora para la confraternización plural, pluri-religiosa, pluri cultural, dando prioridad a lo humano y al futuro del cosmos entero sobre las preocupaciones estrechamente confesionales y competitivas.

Mi tercera hipótesis se refiere, por lo tanto, a lo que Pablo VI llamó, en su discurso en la ONU, la experiencia de "experta en Humanidad" de la Iglesia. En el escenario postreligional, sueño con una Iglesia que pone esta experiencia al servicio de la Humanidad y de la Creación; una Iglesia sin otra ambición que colaborar, participar activamente, a la transformación mancomunada del Mundo, al advenimiento de una "Vida en Plenitud", para todos y todas, como dice san Juan.

## Conclusión: la era postreligional será mística, inter religiosa y supra religiosa

Al comenzar estas reflexiones, constatábamos que el paradigma postreligional no implica el fin de las religiones, sino un giro hacia nuevas funciones en un paisaje cultural que ha dejado de ser agrario y mítico. En realidad, ¿cuál es el sentido concreto de este giro? Se presenta a la vez como un duelo y como un reto.

El duelo es inmenso. Se trata de renunciar a toda función que tendría que ver con el desciframiento de la realidad global y con su manejo ideológico. La cultura científica agnóstica no necesita de pedagogo ni de juez. Ella misma se ha creado sus propias referencias y no necesita de ninguna "Mater et Magistra".

Son los discursos religiosos, más bien, los que, a la luz de las nuevas conciencias, necesitan una reformulación, una recreación de sus metáforas teológicas, cosmogónicas y antropológicas, como lo hemos visto. A pesar de signos contradictorios, en particular en los movimientos fanáticos y fundamentalistas de todas las religiones, el liderazgo social y político de las religiones llega a su fin con el paradigma postreligional. En una palabra, se trata de renunciar al poder directo sobre las sociedades y de optar por una presencia humilde de influencia y prestigio humanista.

Pero el reto lanzado por los Nuevos Paradigmas a las religiones no es menos importante. Debemos, urgentemente, encontrar, en el concierto movedizo y plural del Mundo postmoderno, un lugar específico nuevo. Esta nueva identidad, la veo a la vez de cara a los creyentes mismos y de cara al Mundo.

En adelante, los espacios teológicos, rituales y éticos de las religiones tendrán que brindar a los fieles, oportunidades de elaborar, juntos y juntas, simbólicas siempre nuevas de fe y de debatir constantemente con las nuevas cuestiones. Es lo que llamaría el "foro para un nuevo discipulado", una dinámica de "inteligencia de la fe". La prioridad tendrá que darse, en este foro, a la experiencia carismática y mística más que a la dogmática (cuya función interna tiene que replantearse también).

Las instituciones religiosas ya no estarán llamadas a preservar ni garantizar "la" Verdad, ni a difundirla a toda costa, sino a elaborar colectivamente un discurso creyente, que tenga en cuenta las interpelaciones actuales. Esta es la responsabilidad de cada confesión y de cada religión para con sus propios miembros.

Pero existe, más que todo, un desafío supra-religioso e interreligioso de cara al Mundo. Más allá de las fronteras confesionales, ¿cómo las diferentes religiones pueden ofrecer mancomunadamente la riqueza de sus tradiciones éticas y espirituales, simbólicas e intelectuales, como contribución a lo que Francisco llama la transformación del Mundo, su plena Humanización?

El Humanismo como más allá de las religiones es lo que nos toca proponer juntos desde nuestras diversidades. Este reto interreligioso y suprareligioso implica una nueva comprensión del ecumenismo. No se tratará más de ponernos de acuerdo sobre nuestras creencias respectivas y nuestras doctrinas, aunque este nivel pueda tener su importancia en el primer nivel intra-confesional señalado más arriba.

¿En qué medida seremos capaces de presentar un Humanismo común y polifónico que surja de la experiencia de nuestra, igualmente común, experiencia de la trascendencia? Esta es la gran pregunta que sólo se podrá responder por un intenso diálogo de Humanismos creyentes y un proceso acelerado de sanación de nuestras taras seculares respectivas. Magnífica aventura, a contracorriente de la violencia religiosa endémica que nos aqueja.

Me permití, en estas páginas, emitir la hipótesis de una responsabilidad histórica específica del Cristianismo en dicha tarea. El Cristianismo podría ser el verdadero anfitrión de una invitación universal a este nuevo escenario religioso, sin afán hegemónico. Simplemente por las circunstancias históricas que hemos evocado en el párrafo anterior.

¿Estoy soñando algo imposible de cara a siglos de ostracismos mutuos y a los signos contradictorios del escenario religioso global de hoy? O, al contrario, ¿es precisamente por lo imposible que hay que apostar?, lo que el Papa Francisco parece querer intentar.

## REFERENCIAS

BIBLIA, **La Santa**. Disponible en:< http://www.wordproject.org/bibles/sp/>. Acceso en: 20 maio 2014.

BOFF, Leonardo. **Iglesia:** carisma y poder**.** Ensayos de eclesiología militante. Santander: Sal Terrae, 2002.

CARTA A DIOGNETO. **Los cristianos em el mundo**. Disponible en: <http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html>. Acceso en: 20 maio 2014.

EHRMAN, Bart D. **How Jesus became God**: The exalation of a Jewish Preacher from Galilee. New York: HarperOne, 2014.

EVANGELII GAUDIUM: **Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** nov. 2013. Disponible en: <http://mobile.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/index.html>. Acceso en: 20 maio 2014.

JOHNSON, Elizabeth A. **Ask the beasts**: Darwin and the God of Love. London: Bloomsbury Academic, 2014.

JUAN PABLO II. **Mensaje a los miembros de la Academia Pontifícia de Ciências.** Vaticano, out. 1996. Disponible en: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione_sp.html>. Acceso en: 20 maio 2014.

KEARNEY, Richard. **Anatheism**: returning to God after God. New York: Columbia University Press, 2010.

LOYSY, Alfred. **Les évangiles Synoptiques**. Paris: Ceffonds, 1907.

MAGISTER, Sandro. Francisco habla, Scalfari transcribe, Brandmüller suspende. Disponible en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350847?sp=y>. Acceso en: 19 jul 2014.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião
Dossier: Post-religional Paradigm - Editorial
DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p10*

# Post-religional paradigm: between a crisis and a good news

Paradigma post-religional: entre una crisis y una buena noticia

Paradigma pós-religional: entre crise e boa notícia

José Maria Vigil*

Post-Religional, what does that mean? There are many who wonder about this topic. The word and the concept are new; they meana new attempt to name and understand, in a new way, this old reality, menacing and mysterious, defiant and rebellious, waiting to be set more precisely in our analysis. And it is not easy, especially if we are wanting to find an explanation "right", global and unique

In this present world abound the most diverse religious signs, even contradictories, that would give reason to the more inconsistent and opposite diagnoses. You could say that religion is growing, and that is changing, or that it is decreasing. And the three things are true, but also these three statements may be denied. In this chaotic human society, with its dynamism, its increasing communication, its inter-fertilization mutual in "noospheric" growth, we can say that everything happens. And the same happens in relation to religion. The emergence and development of the "post-Religional" is not the "only thing that happens", nor perhaps the main event, let alone the one that explains everything. It's a transformation that is there, and that can not be denied, and raises different reactions in the wide range of current religious society.

* Doutor em Educação, com ênfase en los nuevos paradigmas (Universidade La Salle de San José, Costa Rica), pós-doutorado em Ciências da Religião (PUC Minas). Estudou Teologia em Salamanca e Roma, e Psicologia em Salamanca, Madrid e Managua. País de origem: Nicarágua. E-mail: ComisionTeologica@Latinoamericana.org.

If we start looking at the base of society, is perhaps where there is more active this transformation, albeit in a completely silent and irreflexo mode. Are truly crowds that are affected by it: people everywhere - especially the youth - feel and live the religious in a new, more secular, more layman with a certain detachment or indifference. The religious, that is, rites, beliefs, religious practices, dogmas, for example, all that is felt with a dwindling significance, or stranger, less plausible, like other times. This experience is everywhere - along with contrary experiences, let us not forget -; is in civil society, where the "religious unaffiliated" - in the words of US PEW Center -, or those "without religion" - in the words of the Brazilian IBGE - reach every year percentage higher: something never seen, as the current 16% of humanity. In the West and in the First World that large pool is made up of people who came out of the established religious backgrounds, the great religions, including Christianity, largely. But even the practitioners people who remain at the bottom of the institutions, they nevertheless experience a transformation "post-Religional" in their religiosity. The phenomenon is slow and subtle, but almost universally observed.

At the institutional level, the situation is very different: the religions offer resistance to this perspective. Even though they may look at this phenomenon in their ranks, the theme is not contemplated in its agenda, nor their study is incorporated into academic affairs. This is logical because in your first impression the "post-Religional" is psychologically connected to the negativity of the end of the religion itself. Religious institutions have great difficulty in overcoming the negative appearance of post-Religional; look at it as if it were their own *harakiri*; can not see what the post-Religional brings to them in possibilities of change, restart of resurrection. Even theology, when linked to the institution, has a strong reluctance in taking the theme of post-Religional; not in vain, the theme of "post-Religional" would require a complete re-reading the theological field.

But in the sciences of religion and free thought in general, the theme is there, minoritarian, but clearly perceived, but raising an increasing interest. Just visit the bookstores and specialized magazines, or the new world library,

the internet, to see clearly the increase of this new thinking, increasingly deepened. *Why Christianity Must Change or Die, Toward a secular spirituality, The Death of Religion and the Rebirth of the Spirit, Christianity After Religion, Otro es posible Christianity, A New Christianity for a New World, Aunque in haya un Dios ahí arriba, Emergence Chrsitianity*... are only a few titles among the many that are at this very moment in the window of this "store" virtual. We can say that there is already a long reflection in this new post-religional theme.

As we say: the post-Religional is not the only phenomenon that is being reflected, is not the only explanation for these various transformations, but, really, it is something that is actually happening, and this reflection, well drafted, is growing and maturing. Deserves so much attention.

Even if, as we say, this reflection is growing and maturing, in fact it is still in a development stage. The big questions about the overall understanding of the phenomenon, are still waiting for a more comprehensive vision that can give ground. We do not have a complete theory, a "whole theory" that can give this global basis. And there are many perspectives that can be developed. In the level of the daily facts of religious life, post-Religional is easily observable; is there, on a day-to-day of the humanity; what we can not capture is the profound meaning, or rather, the broader significance of the phenomenon.

Since the vein of the earth and life sciences - within which everything is more and more "oiko-centered", i.e., more contemplated from the perspective of the development of life, which is evolving, both material and spiritual - the post-religional shall be understood as a new stage for which we walk. What can be said at the domestic level of religions, can not contradict what can be said from a global perspective centered on the vision of the evolutionary development of life. The post-Religional would not be a simple fact located in the small level, in the current situation of the basis of religions, but something set in a broader setting, the same level of evolution of the Earth and Humanity. The post-Religional is not an issue of religion, but something that has to do with the transformation of humanity, with the process of human evolution, the evolution

of life on Earth. *Homo sapiens* is growing, evolving, self transforming and, specifically at this time, intensifies its move to a new level of consciousness. We are crossing the threshold of this new human level of life and consciousness, and that is why the old religious forms that accompanied us during this step currently being closed, are withering, and will be waived and abandoned in favor of other, more appropriated to this new Humanity's consciousness stage. Has much still to be deepened in this vein.

The field of epistemology is also participating with his speech. He testifies that there is a radical change: the mythical epistemology, that ancient one, that ancestral form working in human knowledge within the agrarian religions, from the Neolithic period - the period in which were generatd those we know today as the "great religions" - is deciduous. It is now reserved for literary creation fundamentally and similar uses, but is no longer accepted in the field of fundamental needs of sense of modern man (let's stress, "modern", for the pre-modern, for example, remains valid). It hapens that the mythical epistemology was the fundamental epistemology in the process of formation of religions, and to this day has not been replaced. Here is one of the reasons for the malaise that feels modern culture against religions, which is expressed, among other events, in the large post-religional exile.

Back to light that anthropological-cultural concept coined by Karl Jaspers, the "axial time". That first axial time we have lived all the time since then, but he does not seem able to continue to be the basis for a new spiritual configuration of the human being. Are we entering in a "second axial time"? Is this what is behind the post-religional phenomenon? The concept and the term became already absolutely known and are in the midst of the tip reflection on the theme.

The reflection and the debate must continue. With patience, and pluralistic attitude, because, as said, many other things happen, even contrary, in this convulsed noosphere in which we live, grow and evolve. In any case, we need to overcome this first negative reaction of prejudice that the subject raises for many: it is not an end of anything, but only the end of a stage, that pones te

way to another stage fuller, longer. The post-religional does not mean the end of religion, but his epochal transformation, his evolutionary metamorphose, in the development of human evolution, the emergence of a new spirituality configuration, for that profound dimension of the human being, for this new stage of humanity, for this new stage of consciousness, fot its new epistemology, for this new historic compromise with the Earth, with the cosmos, with nature, with Life and its depth. That is why the post-religional, in addition to help us to understand a crisis... it is also a good news!

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião
Dosier: Paradigma Post-religional - Editorial
DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p10*

# Paradigma post-religional: entre una crisis y una buena noticia

Post-religional paradigm: between a crisis and a good news

Paradigma pós-religional: entre crise e boa notícia

José Maria Vigil*

Lo post-religional... ¿qué significa eso? No son pocos los que preguntan. La palabra y el concepto son nuevos, pero no son más que un intento más por nombrar y por entender de forma nueva una realidad más o menos antigua, que está ahí hace tiempo, entre amenazante y misteriosa, desafiante y rebelde, a la espera de encontrar una configuración más precisa en nuestros análisis. Y no es fácil, sobre todo si queremos encontrar una explicación global y segura...

En este mundo religioso actual los signos religiosos más diversos, incluso contradictorios, por lo que darían pie para los diagnósticos más dispares. En efecto, se puede decir que la religión está creciendo, como que está transformando, y que está disminuyendo: las tres cosas son verdad, y las tres pueden ser contradichas. En este caótico mundo de la sociedad humana, con su dinamismo, el aumento de la comunicación, la fecundación mutua en este ámbito "noosférico"... sucede de todo. También en el plano religioso. La aparición y el desarrollo de lo "post-religional" no es la "única cosa que sucede, ni tal vez lo principal de lo que sucede, ni mucho menos es lo que lo explicaría todo lo demás. Pero es una transformación grave que está ahí, que no se puede negar, aunque suscite reacciones muy diferentes y hasta contradictorias en el amplio abanico de la sociedad religiosa actual. Veamos.

* Doutor em Educação, com ênfase en los nuevos paradigmas (Universidade La Salle de San José, Costa Rica), pós-doutorado em Ciências da Religião (PUC Minas). Estudou Teologia em Salamanca e Roma, e Psicologia em Salamanca, Madrid e Managua. País de origem: Nicarágua. E-mail: ComisionTeologica@Latinoamericana.org.

Si comenzamos a mirar **en la base** de la sociedad, es ahí quizá donde más activa está dicha transformación, aunque de un modo totalmente silencioso y no reflexionado. Son verdaderas multitudes las que se ven afectadas: las personas, en todas partes -especialmente en la juventud- sienten y viven lo religioso de una nueva: más secular, más laica, con un cierto desapego o indiferencia. Lo religioso –ritos, creencias, prácticas, dogmas... por ejemplo–, es sentido con un significado cada vez menor, o más extraño, menos plausible, como si fuese de otros tiempos. Esta experiencia se da en los varios niveles –junto con las experiencias contrarias, no olvidemos–; se da en la sociedad civil, donde los "sin afiliación religiosa" –en palabras del PEW Center– o "los sin religión" –en palabras del IBGE brasileño– alcanzan cada año un porcentaje superior: algo nunca visto, como el 16% de la humanidad que han llegado a ser en la actualidad. En Occidente y en el Primer Mundo el gran contingente de estos no afiliados o sin religión está compuesto por personas que salieron de las religiones establecidas, incluido ahí el cristianismo en una medida muy significativa. Pero incluso los personas practicantes, que permanecen en la base de las instituciones, no dejan de experimentar una transformación "post-religional" en su religiosidad. El fenómeno es lento y sutil, pero casi universalmente observado.

**En el plano institucional**, la situación es muy diferente: las religiones ofrecen resistencia positiva a esta perspectiva. A pesar de que observan este fenómeno en sus filas, no lo incorporan a su agenda, ni introducen su estudio en los asuntos académicos. Es bastante lógico y comprensible, porque en su impresión de lo "post-religional" está conectado psicológicamente con la negatividad del final de la religión. Las instituciones religiosas tienen dificultades para superar ese aspecto negativo de lo post-religional; lo miran como si fuera su propio *harakiri*; no logran ver lo que lo post-religional les trae de posibilidad de cambio, de "reinicio", de resurrección. Incluso la teología, la vinculada con la institución, tiene dificultades para asumir el tema; no en vano, pues lo "post-religional" postularía una re-lectura competa del campo teológico.

Pero en las **ciencias de la religión** y el pensamiento libre en general, el tema está ahí, minoritario ciertamente, pero claramente percibido, y exhibiendo

un atractivo creciente. Basta visitar las librerías y revistas especializadas, o la nueva biblioteca mundial, internet, para ver claramente el crecimiento de un nuevo pensamiento, cada vez más serio y mejor trabajado. *Why Christianity Must Change or Die, Hacia una espiritualidad laica, The Death of Religion and the Rebirth of the*

*Spirit, Christianity After Religion, Otro cristianismo es posible, A New Christianity for a New World, Aunque no haya un Dios ahí arriba, Emergence Chrsitianity*... son sólo algunos títulos entre los muchos que están en este mismo momento en el escaparate de esta biblioteca virtual mundial. Ya comienza pues a ser abundante la reflexión elaborada sobre este nuevo tema de lo post-religional.

Como hemos dicho: lo post-religional no es el único fenómeno que está siendo reflexionado, no es la única explicación para lo que está sucediendo, pero esa reflexión que avanza en profundidad y madurez, merece concitar la atención de las religiones y de la teología.

A pesar de lo dicho, hay que reconocer que esa reflexión se encuentra todavía en una primera etapa de desarrollo. Las grandes preguntas sobre la comprensión global del fenómeno todavía están esperando una visión más integral que pueda dar razón cabal de lo pos-religional. No tenemos una teoría completa, una "teoría del todo" que pueda dar esa razón global del hecho. En los hechos cotidianos de la vida religiosa de la gente lo post-religional es fácilmente observable; lo que no nos cuesta capturar es el significado profundo, o más bien, el significado largo y amplio del fenómeno. Y hay muchas **perspectivas nuevas que esperan** ser desarrolladas, veamos.

Desde el filón de las **ciencias de la Tierra y de la Vida** –dentro del cual todo queda cada día más "oiko-centrado", es decir, más contemplado desde la perspectiva del desarrollo de la Madre-Tierra, que involucra lo material con lo espiritual–, lo post-religional se entenderá como un nuevo estadio hacia el que caminamos. En el ámbito interno de las religiones puede y debe decirse muchas cosas sobre lo post-religional, pero son cosas que no contradirán lo que puede decirse desde esta visión centrada en las ciencias de la Tierra y de la Vida. Lo

post-religional no sería un sencillo fenómeno localizado en el nivel micro de la situación actual de las religiones, sino algo situado en un entorno más amplio, en el nivel mismo de evolución de la Tierra y de la Humanidad. Lo post-religional no sería un problema de las religiones, sino que tendría que ver con la evolución de la vida en la Tierra, así como con la transformación de la humanidad, con el proceso de la evolución humana, ¡la hominización! El *Homo sapiens* está creciendo, evolucionando, transformándose y, concretamente en este momento, intensifica su tránsito hacia un nuevo nivel de conciencia. Estamos cruzando el umbral de ese nuevo nivel de la vida humana y de la conciencia, y por eso, las viejas formas religiosas que nos acompañaron durante la etapa que está concluyendo, se marchitan, van a ser dejadas caer, y serán abandonadas en favor de otras que sean adecuadas a esta nueva etapa. Queda mucho por caminar y profundizar por este filón...

El campo de la **epistemología** también está haciendo su aportación propia, bien interesante. La nueva epistemología testifica que se esta dando un cambio radical: la epistemología mítica, aquella antigua forma –incluso ancestral– como funcionaba el conocimiento humano dentro de las religiones agrarias del período neolítico –el período en el que se formaron las que hoy conocemos como las grandes religiones– ha caducado. Ahora quedó reservada fundamentalmente para la creación literaria, y usos similares, pero ya no es aceptada dentro del campo de las necesidades fundamentales de sentido del ser humano moderno (subrayemos lo de "moderno", pues para el ser humano pre-moderno, por ejemplo, sigue siendo válida en la actualidad). Resulta que la epistemología mítica fue la epistemología fundamental en el proceso de formación de las religiones, y hasta la fecha no ha sido reemplazada. He aquí una de las razones del malestar que siente la cultura moderna frente a las religiones, que se expresa, entre otras manifestaciones, en ese gran exilio post-religional.

Resurge el concepto **antropológico-cultural** acuñado por Karl Jaspers como "tiempo axial". De la conciencia religiosa que surgió en aquel primer tiempo axial hemos vivido todo el tiempo que ha transcurrido desde entonces, pero ya no parece capaz de propiciar una nueva configuración espiritual para el

ser humano. ¿Será que estamos entrando de lleno en un "segundo tiempo axial"? ¿Será eso lo que está por detrás de lo post-religional? El concepto y el término de "segundo tiempo axial" se han vuelto famosos y se encuentran en el centro de la reflexión de punta sobre el tema.

La reflexión y el debate, pues, **deben continuar**. Con paciencia y actitud pluralista, ya que, como se ha dicho, muchas otras cosas suceden, incluso contrarias, en esta convulsionada noosfera en la que vivimos, crecemos y evolucionamos. En cualquier caso, tenemos que superar esta primera reacción negativa de los prejuicios que el tema plantea en muchos: no es un final de nada, sino sólo de una etapa, que da paso a otra más completa, a un escenario más grande y en un nivel más profundo. Algo pues muy positivo. Lo post-religional no significa el fin de la religión, sino su transformación epocal, en el proceso de la evolución humana; es la aparición de una nueva configuración de la espiritualidad, para esta nueva etapa de la humanidad, para esta nuevo estadio de la conciencia, para esta nueva epistemología, para este nuevo compromiso histórico con la Tierra, con el cosmos, con la naturaleza y con la Vida. Es por eso que el paradigma post-religional, además de tratar de hacernos comprender una crisis... ¡es también una buena noticia!

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião
Dossiê: Paradigma Pós-religional - Editorial
DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p10*

# Paradigma pós-religional: entre crise e boa notícia

Post-religional paradigm: between a crisis and a good news

Paradigma post-religional: entre una crisis y una buena noticia

José Maria Vigil*

Paradigma pós-religional, o que isso significa? Não são poucos os que se perguntam sobre essa temática. A palavra e o conceito são novos, mas existem diversas tentativas de nomear e compreender de forma nova uma realidade mais ou menos velha, que está aí há algum tempo, ameaçante e misteriosa, desafiante e rebelde, à espera de ser configurada mais precisamente nas nossas análises. E não é fácil, especialmente, se pretendermos encontrar uma explicação "certa", global e única.

Neste mundo atual abundam os sinais religiosos mais diversos, até contraditórios mesmo, que dariam razão aos diagnósticos mais desencontrados. Pode-se dizer que a religião está crescendo, como também que está se transformando, e ainda que está diminuindo. E as três coisas são verdadeiras, como também essas três afirmações podem ser negadas. Acontece de tudo neste mundo caótico da sociedade humana em seu dinamismo, em comunicação crescente, em mútua inter-fecundação, em crescimento "noosférico". O mesmo acontece na sociedade em relação à religião. O surgimento e o desenvolvimento do "pós-religional" não é a "única coisa que acontece», nem talvez o acontecimento principal, nem muito menos aquele que explica tudo. É mais uma transformação, que está aí, e que não pode ser negada, e que suscita reações diferenciadas no amplo leque da sociedade religiosa atual.

* Doutor em Educação, com ênfase en los nuevos paradigmas (Universidade La Salle de San José, Costa Rica), pós-doutorado em Ciências da Religião (PUC Minas). Estudou Teologia em Salamanca e Roma, e Psicologia em Salamanca, Madrid e Managua. País de origem: Nicarágua. E-mail: ComisionTeologica@Latinoamericana.org.

Se começamos a olhar pela base da sociedade, é talvez aí onde esteja mais ativa essa transformação, mesmo que de um modo inteiramente silencioso e irreflexo. São verdadeiras multidões que são afetadas por ela: pessoas que, por todo lado – sobretudo parte da juventude –, sentem e vivem o religioso de um modo novo, mais secular, mais leigo, com um certo desapego ou indiferença. O religioso, ou seja, os ritos, as crenças, as práticas religiosas, os dogmas, por exemplo, tudo isso é sentido com um significado cada vez menor, ou mais estranho, menos plausível, como se fosse de outros tempos. Esta experiência está por toda parte – junto com as experiências contrárias, não esqueçamos –; está na sociedade civil, onde os «sem afiliação religiosa», no dizer do PEW Center dos EUA, ou «os sem religião», no dizer do IBGE brasileiro, alcançam a cada ano porcentagem mais alta: algo nunca visto como 16% da humanidade atual. No Ocidente e no Primeiro Mundo esse grande contingente está formado por pessoas que saíram das formações religiosas estabelecidas, das grandes religiões, nomeadamente do cristianismo, em grande medida. Mas mesmo as pessoas praticantes, que permanecem na base das instituições, não deixam de experimentar uma transformação «pós-religional» na sua religiosidade. O fenômeno é lento e sutil, mas quase universalmente constatado.

No nível institucional, a situação é muito diversa: as religiões oferecem resistência a esta perspectiva. Mesmo que possam observar esse fenômeno nas suas fileiras, ele não é percebido nem contemplado na sua agenda, nem seu estudo é incorporado aos afazeres acadêmicos. O que é bastante lógico e compreensível, pois em sua primeira impressão o «pós-religional» vem ligado psicologicamente à negatividade do final da própria religião. As instituições religiosas têm muita dificuldade em superar a aparência negativa do pós-religional; olham-no como se fosse o seu próprio *harakiri*; não conseguem enxergar o que o pós-religional traz para elas de possibilidade de metamorfose, de reinício, de ressurreição. Mesmo a teologia, quando vinculada à instituição, tem muita dificuldade em assumir o tema do pós-religional; não em vão, pois o tema "pós-religional" exigiria uma releitura total do campo teológico.

Mas no campo das ciências da religião e do pensamento livre em geral, o tema está aí, minoritário, mas claramente percebido, e suscitando um interesse

crescente. Basta visitar as livrarias e as revistas especializadas, ou a nova biblioteca mundial, a internet, para perceber claramente o aumento de uma nova reflexão, cada vez mais aprofundada. *Why Christianity Must Change or Die, Hacia una espiritualidad laica, The Death of Religion and the Rebirth of the Spirit, Christianity After Religion, Otro cristianismo es posible, A New Christianity for a New World, Aunque no haya un Dios ahí arriba, Emergence Chrsitianity*... são só alguns títulos dentre os inúmeros que neste mesmo momento estão na vitrine dessa "loja" virtual. E já existe longa reflexão nesse novo patamar pós-religional.

Como dizemos: o pós-religional não é o único fenômeno que está sendo refletido, nem é a única explicação para essas diversas transformações, mas é algo que realmente está acontecendo, e sua reflexão, bem elaborada, está crescendo e maturando. Merece por isso grande atenção.

Mesmo que, como dizemos, essa reflexão esteja crescendo e amadurecendo, de fato está ainda num estágio de desenvolvimento. As grandes perguntas a respeito, a compreensão global do fenômeno, ainda estão esperando uma visão mais abrangente que possa lhe dar fundamento. Não temos uma teoria total, uma "teoria do todo" que possa dar essa razão global do fato. E são muitas as perspectivas que podem ser desenvolvidas. Nos fatos diários da vida religiosa, o pós-religional é facilmente observável; está aí, no dia-a-dia da humanidade; o que não conseguimos captar é o significado profundo, ou melhor dizendo, o significado amplo do fenômeno.

Desde o filão das *ciências da terra e da vida* – dentro das quais tudo fica cada dia mais "oiko-centrado", ou seja, mais contemplado desde a perspectiva dodesenvolvimento da vida, que é evolutivo e simultaneamente material e espiritual –, o pós-religional passa a ser compreendido como um novo estágio para o qual caminhamos. O que se pode afirmar no nível interno das religiões não pode contradizer o que se conhece e se afirma na perspectiva global, centrada na visão do desenvolvimento evolutivo da vida. O pós-religional não seria um simples fato localizado, no nível pequeno, da situação atual das religiões, mas algo situado numa colocação mais ampla, no nível mesmo da evolução da Terra e da Humanidade. O pós-religional não é um problema das

religiões, mas algo que tem a ver com a transformação da Humanidade, com o processo de hominização, com a evolução da Vida na Terra. O *homo sapiens* está crescendo, evoluindo, se transformado e, concretamente neste tempo, se intensifica a sua mudança para um novo nível de consciência. Estamos atravessando o umbral desse novo nível humano da vida e da consciência, e é por isso que as formas religiosas velhas, que nos acompanharam durante a etapa que está sendo concluída, estão murchando, e vão ser dispensadas e abandonadas em prol de outras, adequadas a este novo estágio da consciência da Humanidade. Há muito ainda a ser aprofundado por esse filão.

O campo da *epistemologia* também está prestes a participar com sua intervenção. Ele testifica que há uma mudança radical: a epistemologia mítica, aquela forma antiga, ancestral até, de funcionar o conhecimento humano dentro das religiões agrárias, do período neolítico – o período no qual se formaram as que conhecemos hoje como as grandes religiões – está caduca. Fica hoje reservada para a criação literária, fundamentalmente, e usos similares, mas não é aceita já no campo das necessidades fundamentais de sentido do ser humano moderno (sublinhemos: "moderno"; para os pré-modernos, por exemplo, continua sendo válida). Acontece que a epistemologia mítica foi a epistemologia fundamental no processo da formação das religiões, e até o dia de hoje não foi substituída. Eis aí uma das razões desse mal-estar que sente a cultura moderna ante as religiões, que se expressa, entre outras manifestações, no avultado exílio pós-religional.

Volta à tona aquele conceito *antropológico-cultural* cunhado por Karl Jaspers, do "tempo axial". Daquele primeiro tempo axial temos vivido todo o tempo decorrido desde então, mas ele já não parece capaz de continuar sendo base para uma nova configuração espiritual do ser humano. Teremos entrado de cheio num "segundo tempo axial"? Será isso o que está por trás do pós-religional? O conceito e o termo viraram absolutamente conhecidos e estão no bojo da reflexão de ponta sobre o tema.

A reflexão e o debate precisam continuar. Com paciência, e com atitude pluralista, porque, como dito, acontecem muitas outras coisas, até contrárias, nesta convulsionada noosfera na qual vivemos, crescemos e evoluímos. Em todo

caso, precisa-se superar essa primeira reação negativa de preconceito que o tema suscita em muitos: não se trata de um final de nada, mas só do final de um estágio, que dá passo a outro estágio mais pleno, maior. O pós-religional não significa o final da religião, mas sua transformação epocal, evolucionária, no desenvolvimento da hominização, o surgimento de uma nova configuração da espiritualidade, dessa dimensão profunda do ser humano, para esta nova etapa da humanidade, para este seu novo estágio de consciência, para esta sua epistemologia nova, para esse novo compromisso histórico com a Terra, com o Cosmo, com a Natureza, com a Vida e sua profundidade. Por isso é que o paradigma pós-religional, além de nos fazer compreender uma crise..., é também uma boa notícia!

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Post-religional Paradigma – Original article

DOI - *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p112*

# The twelve theses: a call to a new reformation

## As doze teses: chamada para uma nova reforma

John Shelby Spong*

### Abstract

With every discovery emerging from the world of science over the last 500 years concerning the origins of the universe and of life itself, the traditional explanations offered by the Christian Church appeared to be more and more dated and irrelevant. Christian leaders, unable to embrace the knowledge revolution seemed to believe that the only way to save Christianity was not to disturb the old patterns either by listening to, much less by entertaining the new knowledge. I tried to articulate this challenge in a book entitled: *Why Christianity Must Change or Die*, published in 1998. In that book I examined in detail the issues that I was convinced Christianity must address. Shortly after that book was published I reduced its content to twelve theses, which I attached in Luther-like fashion to the great doors on the Chapel of Mansfield College at Oxford University in the United Kingdom. I then mailed copies of those Twelve Theses to every acknowledged Christian leader of the world. It was an attempt to call them into a debate on the real issues that I was certain the Christian Church now faced. I framed my twelve theses in the boldest, most provocative language possible, designed primarily to elicit response and debate. I welcome responses from Christians everywhere. I claim no expertise or certainty in developing answers, but I am quite confident that I do understand the problems we are facing as Christians who are seeking to relate to the 21st century.

**Keywords:** Theology Christian, New reformation, Christianity, The future of Christianity

### Resumo

Para cada descoberta que surgiu no mundo da ciência, ao longo dos últimos 500 anos, sobre as origens do universo e da vida, as explicações tradicionais oferecidas pela Igreja Cristã pareciam cada vez mais antiquadas e irrelevantes. Os líderes cristãos, impossibilitados de acolher a revolução do conhecimento, pareciam acreditar que a única maneira de salvar o cristianismo era não mudar os velhos padrões, seja por não ouvir, e muito menos se entreter com o novo conhecimento. Tentei articular este desafio em um livro intitulado: *Why Christianity Must Change or Die* (Por que o cristianismo deve mudar ou morrer), publicado em 1998. Nesse livro examinei detalhadamente as questões que o cristianismo deveria abordar. Pouco depois que o livro foi publicado, reduzi o seu conteúdo para doze teses e, como Lutero, afixei-as nas grandes portas da Capela de Mansfield College, da Universidade de Oxford, no Reino Unido. Enviei também cópias dessas "Doze teses" para cada líder cristão reconhecido do mundo. Foi uma tentativa de chamá-los para um debate sobre as questões reais que, na minha visão, têm confrontado a Igreja Cristã hoje. Expressei essas doze teses na mais ousada linguagem possível, provocando resposta e debate. São bem-vindas e aguardadas as respostas que recebo dos cristãos de todos os lugares. Não reivindico nenhuma expertise ou certeza no desenvolvimento das respostas, mas estou bastante confiante de que entendo os problemas que enfrentamos como cristãos que buscam se relacionar com o século 21.

**Palavras-chave:** Teologia cristã, Nova reforma, Cristianismo, Futuro do Cristianismo

Article received on October 10, 2014. Approved on March 20, 2015.

* Master in Theology. A retired American bishop of the Episcopal Church (Episcopal Diocese of Newark).
Country of origin: USA. E-mail: CMSCTM@aol.com

## Introduction

As the 21st century approached with millennial celebrations, I felt myself increasingly compelled to assess the state of the Christian religion throughout the world. There were multiple signs everywhere of its decline and perhaps even of its imminent death. Fewer and fewer people were attending European churches and those that did were rapidly aging. North American churches were breaking into either a vapid, liberal emptiness or a religious, anti-intellectual fundamentalism. South American Churches were increasingly becoming separated from the concerns of the people and no leaders seemed capable of speaking to those concerns with authority. None of these patterns were new. With every discovery emerging from the world of science over the last 500 years concerning the origins of the universe and of life itself, the traditional explanations offered by the Christian Church appeared to be more and more dated and irrelevant. Christian leaders, unable to embrace the knowledge revolution seemed to believe that the only way to save Christianity was not to disturb the old patterns either by listening to, much less by entertaining the new knowledge

As I engaged these issues as a bishop and a committed Christian, I became convinced that the only way to save Christianity as a force in the future was to find within the church the courage that would enable it to give up many of the patterns of the past. I tried to articulate this challenge in a book entitled: *Why Christianity Must Change or Die* (1998), published just before the dawn of the 21st century. In that book I examined in detail the issues that I was convinced Christianity must address.

Shortly after that book was published I reduced its content to twelve theses, which I attached in Luther-like fashion to the great doors on the Chapel of Mansfield College at Oxford University in the United Kingdom. I then mailed copies of those Twelve Theses to every acknowledged Christian leader of the world, including the Pope, the Patriarch of Eastern Orthodoxy, the Archbishop of

Canterbury, the leaders of the World Council of Churches, the denominational leaders of the major Protestant churches in both the United States and Europe and the well-known television voices of Evangelical Christianity. It was an attempt to call them into a debate on the real issues that I was certain the Christian Church now faced. I framed my twelve theses in the boldest, most provocative language possible, designed primarily to elicit response and debate.

Recently, the editors of the Journal Horizonte requested that I explicate for their publication in Latin America, throughout the Spanish-speaking world and ultimately to Christians everywhere in the world, my reasons for calling for debate on these twelve theses. I am pleased to have the opportunity to do just that. I welcome responses from Christians everywhere. I claim no expertise or certainty in developing answers, but I am quite confident that I do understand the problems we are facing as Christians who are seeking to relate to the 21st century.

## 1 Thesis n. 1

"*Theism as a way of defining God is dead. God can no longer be understood with credibility as a being, supernatural in power, living above the sky and prepared to invade human history periodically to enforce the divine will." So most theological God-talk today is meaningless. We must find a new way to conceptualize and to speak about God."*

Since this thesis is crucial to all of the others, I will spend a longer period of time and fill more space addressing it than any of the others. It is important that Christian people acknowledge the crisis of faith in which we live, to understand the sources from whence this crisis has come and to recognize why it can neither be denied nor ignored.

The person who, in my opinion, initiated the new view of reality, which is today challenging the credibility of the way we have traditionally articulated the concepts of Christian understanding, was a devout Polish monk named Nicolaus

Copernicus, who lived as long ago as the 16th century. Few people at that time, however, were aware of either Copernicus' discoveries or of his conclusions, so he died without ever really challenging the consciousness of the Church. No one grasped the depth of the revolution that he had inaugurated and so it was that in his death he was embraced in the bosom of Mother Church.

Copernicus' immediate intellectual descendant, however, was a 17th century Italian astronomer named Galilei Galileo, who, like Copernicus, was a deeply committed Catholic. Not only was Galileo's daughter a nun, but he was himself well known and trusted in top Vatican circles. He was a genuine friend of the one who at that time served as the Pope sitting on the throne of Peter. Galileo had constructed his own telescope and, like Copernicus, he studied the movement of the heavenly bodies, always seeking to understand their relationship with one another and with the planet Earth. Copernicus' theory of the location of the sun at the center of the universe was a concept about which Galileo had become convinced. The earth's relationship to that central sun, Copernicus was certain even though it seemed radical and revolutionary, was that of its satellite rotating around it on an annual basis. This hypothesis fitted Galileo's own conclusions and it answered many of his questions causing him, slowly but surely, to embrace what later would come to be named "the Copernican revolution." Galileo, however, unlike Copernicus, was not a cloistered man. He was a well-known scientist and a very public figure. It did not occur to him to refrain from either writing about or publicizing his findings. Proceeding to do just that, he soon discovered that his writing was creating conversations and controversies that would inevitably bring him into direct conflict with the hierarchy of the Catholic Church. At that time in history, the Church was still a very powerful, political force in the world. Its power was located in its widely accepted claim that it had the authority to speak for God. This meant that the leaders of the Catholic Church had both a political need and a self-serving desire to control thought, to define truth and to interpret reality for all people. Doubt from any corner that seemed to erode that part of the Church's role would surely challenge this authority.

The truth possessed and preserved by the Church was said to have been received as the result of divine revelation. People had been taught to believe that this truth had not only been revealed in Jesus Christ, but that it had also been worked out in terms of what they were quite sure was an undoubted and even undoubtable cosmology. This cosmology could be simply stated: God dwelt above the sky. The earth was the center, not only of the universe, but also of God's attention. The all-seeing divine view of the world from the realm of heaven assisted God in the task of recording all of the deeds and misdeeds of each human life. Record books were kept on human behavior and these record books formed the basis upon which each human life at the end of time would be judged. That was also the moment when the eternal destiny of that person would be determined. The Church and its faith system thus served as an incredibly powerful controller of human behavior. That, in essence, was what both Copernicus and Galileo appeared to challenge directly. It was a challenge not only to perceived truth, but also to political power. It could not be ignored. Galileo was thus charged with heresy. Ultimately he was convicted of that charge. The normal punishment for heresy at that time was death by fire, that is, the heretic would be burned at the stake.

Galileo's trial was quite public. His well-distributed and well-documented views were not only attacked vigorously, but they were also ridiculed by the ecclesiastical leaders of this inquiry. The accusation was that Galileo's views were contrary to the "Word of God," as revealed in the sacred scriptures, which were believed at that time to be the literal and dictated words of God. If Galileo was right, both the Bible and the Church were wrong. That was the stated ecclesiastical conclusion that sealed Galileo's fate. On almost every page of the Bible was a narrative stating that God lived above the sky in the upper tier of a three-tiered universe. God sent the rain from the sky at the time of Noah and the flood (Gen. 7). In the book of Genesis the people sought to build the Tower of Babel so tall that it would reach into the sky where God was believed to live (Gen. 13). In the Patriarch Jacob's dream he was said to have seen a ladder connecting heaven above with the earth below and on the ladder connecting the two there were angels descending and ascending (Gen. 28). Moses was said to have received the Torah from God,

who came down from heaven above the sky to the top of Mount Sinai to hand those tablets of stone containing the Ten Commandments directly to Moses (Ex. 20). In the book of Joshua, Moses' successor had implored God to stop the sun in the sky from rotating around the earth so that his army could have more daylight time in which to destroy his enemies during the rigors of battle (Josh. 10). Elijah was carried into the sky, the realm of God, by a magical fiery chariot drawn by magical fiery horses and he was propelled heavenward by a God-sent mighty whirlwind (II Ki. 2), which came out of the sky.

These biblical assumptions supporting the idea that God lived above the sky were not just limited to what Christians called the Old Testament. When Jesus was born, according to the Gospel of Matthew, God hung out a new star in the sky to announce his birth (Matt. 1). The author of the Gospel of Luke had written that angels from heaven broke through the darkness of the midnight sky to sing of his arrival to hillside shepherds (Luke 2). Later it was said that Jesus ascended into the sky above the earth to be with God (Acts 1). Every part of the Bible assumed that the earth was the center of a three-tiered universe. Galileo had challenged this ancient and universally accepted world view and, in the process, had destabilized this well-established, traditional wisdom. He had reordered the shape of the universe. Galileo's insight displaced God from God's dwelling place and ultimately, it would render God homeless. If God did not dwell above the sky where was God? Human beings could not imagine God living anywhere else. Galileo's thought, therefore, rocked the foundations of the Christian worldview. Not surprisingly, in the trial Galileo was found guilty of heresy. He was sentenced to be burned at the stake. Because of his advanced age and his poor health, however, and aided by his close connections in high places in the Vatican, a plea bargain was arranged. On Galileo's part he agreed to renounce his own conclusions and to admit publicly that he had been wrong. He also agreed not to publish his ideas ever again in any medium of communication. Finally, he accepted the imposed sentence of house arrest for the balance of his life. With these rather drastic concessions, his life was spared by the Vatican tribunal. The crisis had been averted, or at least the

ecclesiastical leaders thought so. Truth, however, cannot be dismissed simply because it is inconvenient and Galileo's insights had truth on their side. In December of 1991 the Vatican finally announced that it now believed that Galileo was correct. By that time space travel had begun. The study of astronomy and astrophysics had exploded. The Hubble telescope had been invented and the vastness of the universe was beginning to make its impact on the human consciousness in undeniable ways. The result of this controversy around Galileo was that God had been permanently displaced. The old definition about the shape of the world and the concept of God attached to that world began to fade. The new definitions were still unformed, still hard to understand both intellectually and emotionally. Christianity and its authority, however, began to wobble perceptibly. That wobble was destined to grow in intensity far beyond that moment, as insights from other intellectual disciplines began to surge into the human consciousness. Galileo had forced the world into a period of rapid change and growth and with all these changes cascading into consciousness; it soon became obvious that Christianity, as it had been traditionally understood, no longer fitted very comfortably into the world that was being born.

In the year that Galileo died, Isaac Newton was born in the county of Northumbria in the country of England. Newton was primarily a mathematician, but mathematics pushed him ultimately into a completely new understanding of how both the universe and the world operated. He studied causation, gravity and the interrelatedness of all living things. There was no room in Newton's universe for an external God who would intervene supernaturally into human history. The arena in which those things we called "miracles" was believed to operate began to shrink perceptibly. It would not be long before the concept of "miracle" would begin to disappear altogether from the human vocabulary and ultimately from our expectations. Many areas of life felt this impact.

Once human beings began to understand something about weather fronts and what caused them and other geological realities, then God was no longer believed to control things like hurricanes, floods, droughts and earthquakes. No

longer did anyone think that these natural events were instruments of God's wrath or the divine method of punishing people for their sins. Human beings now explained these acts as natural, as being caused by such things as low pressure systems travelling across warm ocean waters, or the shift of tectonic plates far beneath the surface of the earth. God, removed from the sky by Galileo, was now beginning to be separated from any role in the patterns of the weather. In this moment the idea of God as a being, external to this world, yet willing and able to invade this world, began to be in full-scale retreat. Suddenly human beings did not understand any longer why an external being called God was needed or just what it was that God did. The traumas in the traditional concept of God would continue to be felt as the knowledge explosion continued to break in upon us from other sources. Now God was not just homeless, but increasingly, God was becoming unemployed. God no longer had any work to do.

In the 1830's an English naturalist named Charles Darwin began his voyage around the world on the ship, HMS Beagle. This trip would reach its climax in the Galapagos Islands off the cost of Ecuador in South America, where Darwin would find unequivocal evidence that the evolution of species is caused by the interaction of living things with a changing environment. In 1859 Darwin published his findings in a book entitled *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (DARWIN, 1859). A few years later he would follow this book with another called *The Descent of Man* (DARWIN, 1871). In those two volumes Darwin would maintain that all life evolved over millions, even billions of years from a single cell; that all life was thus connected; that no species was stable, but was always in flux; that human life arose out of the primate family, and that the story of creation in the book of Genesis was neither biologically nor historically accurate. It began to be apparent in human knowledge that human life was not in any literal sense created in the image of God, so much as God had been created in the image of humanity. It also became increasingly obvious that human beings were not just a little lower than the angels, as the book of Psalms had suggested (Ps. 8), but that we were, in fact, just a little higher than the apes. All of these things resulted in disturbing,

frightening and much resisted insights, but their truth would be confirmed over and over again in subsequent years and is, at least in intellectual circles, completely accepted truth today.

Later, in that same 19th century a French doctor named Louis Pasteur discovered germs and with that discovery the practice of modern medicine began to emerge. Sickness at one time had been believed to be in the domain of God alone. It was, therefore, treated with prayer and sacrifices designed to encourage God to put an end to what was believed to be divine punishment. As germs, viruses, coronary occlusions, tumors and various leukemias came to be understood, treatment changed from prayer and sacrifice to antibiotics, surgery, chemotherapy radiation and preventive measures associated with diet and exercise. Once again, the God who was understood as an external being, supernatural, invasive and miraculous, was separated from another area of human life and, in the process, medicine became increasingly secularized and with great rapidity the theistic concept of God began to move toward the backwaters of life and human awareness.

In the early 20th century a German doctor named Sigmund Freud began to probe the human mind with his study into the nature of the unconscious, the emotions and the inner workings of what we once called "the soul." In the process, Freud helped to usher into Western thought a whole new understanding of human life. So many of the symbols that once stood at the core of the Christian story now looked very different when analyzed from a Freudian perspective. Was "the Father God" in heaven merely a projection of human parental authority into the sky? Was the power of guilt, on which so much of the Christian life had been based, anything more than a method of human behavior control? These powerful guilt forces had also been projected into the afterlife of either eternal bliss or eternal flames, but now quite suddenly they appeared to be not the result of divine revelation, but of psychic disorder. God, understood as the judge, began to be recognized as one way that we human beings dealt with our own lack of self-worth and mental health. The fear of God, which informs so much of Christianity with its images of heaven and

hell, began to disappear. The retreat of God into irrelevance in the face of new knowledge was all but complete.

In the latter years of the 20th century a German physicist named Albert Einstiein, who spent much of his adult life at Princeton University in New Jersey, began to study what came to be called "relativity." Time and space were discovered not to be infinite, but finite, and always relative to each other. Since human life is lived in time and space, it also is lived in relativity. Everything we say and do is said and done in the relativity of time and space. This means that there is no such thing as absolute truth. Even if there were something called absolute truth, it would be incapable of being known or articulated inside human experience. With this insight all religious claims to objectivity disappeared. There is no such thing as the "one true religion" or the "one true church." There is no such thing as an infallible pope or an inerrant Bible. There is no such thing as an eternal creed or a particular doctrine that can be defined as truth for all time. Human life is lived, rather, in a sea of relativity. Life is an unending journey into whatever is ultimately real, but no one, who is bound in time, can ever fully know it or embrace it. The Christian Church thus can never offer the security of certainty to anyone. No human institution, including the Church, can or does possess eternal truth. All human beings and all human institutions can, in Paul's words, only see through a glass darkly (II Cor. 15).

This ever so brief, and therefore, inadequate chronicle of the human expression of knowledge from the 16th century until today, makes us aware, that at the very least, the way human beings have conceptualized God in the past has now been fundamentally altered. Yet in the liturgies of all Christian Churches we continue to use these intellectually dismissed concepts of the past, as the template against which liturgy is constructed. So we still say: "Our Father, who art in heaven." That prayer is one addressed to a God understood as a being, supernatural in power, who dwells above the sky of a three-tiered universe and who in some sense is still believed to control our world. To this God we still ask for "our

daily bread," for the establishment of the reign of God on earth, for forgiveness and guidance. We still approach this God, understood as a judge, on our knees, begging for mercy, asking for favors and searching for healing. When tragedy strikes we still wonder why and we still ask if this tragedy is a reflection of the desires of God that we be "punished for our sins." "What have I done to deserve this?" we say.

We call this understanding of God "theism." We say that those who do not believe in this theistic God must be "a - theists." Is it not, however, the theistic definition of God rather than the reality of God, that is the problem? Theism, as a way of understanding God is now the victim of our expanded knowledge. That definition no longer makes sense in our world. There is no supernatural deity above the sky waiting to come to our aid. Space is infinite and we human beings now embrace its infinity. Theistic talk is, therefore, meaningless. Does this mean, however, that God is meaningless? That is the major issue before the Christian Church today. Can we redefine what we mean by God? Can we apprehend that meaning differently? Can we lay down our theistic definitions of God without dismissing the reality of God altogether? I think we can, and I know we must try. If theism dies, does God die? If Christianity, as a religion, is to survive, it must develop an understanding of the divine which makes sense in the 21st century. That becomes our highest priority.

It was a sixth century BCE Greek philosopher named Xenophanes, who observed that "if horses had gods they would look like horses."[1] The fact that all language is human means that all of the deities that human beings have worshipped throughout history tend to look very much like human beings. Yes, we have removed the human limitations, but the human forms remain. That is why most human ideas of God are expressed negatively. Human life is finite, so God must be infinite, or "not finite," we say. Human beings are bound to a particular place. God must not be so bound, so God is called Omni-present. Human beings are limited in knowledge. God by definition must not be so limited, so God, we say, is omniscient. Human life is mortal. God must transcend this boundary, so we say

[1] See "Horse Gods", Xenophanes (2014).

that God is immortal. Human beings are limited in power. God must not be so limited, so we say God is omnipotent. On and on we could go, but the result is the same. Every God defined throughout history by any human being is always human-like with all human limits removed. Listen once more to the language of liturgy. "Almighty and eternal God" we pray. What we are saying is: God, you are not limited in power or bound by time. This God is also the all-knowing one who searches the secrets of our hearts. This all-knowing deity becomes little more than a human construct.

If the theistic understanding of God is dead, then the question quickly is raised as to whether it is God who has died or the human definition of God. Can we find a way to talk about God in other concepts with other words? Or is God so identified with our theistic language that God dies when the theistic language dies. That is our modern question.

The Bible has defined idolatry as worshiping something made with human hands. Theism is an understanding of God developed by human minds. Can the ultimate ever be captured inside the limits of human hands or human minds? I do not believe so. Theism is an expression of human idolatry.

So we push aside theism as a definition of our own creation, and we seek to move in a new path into the reality of God. That is a far more revolutionary step than most of us can imagine, but that is the world in which Christianity must learn to live

## 2 Thesis n. 2

*"Since God can no longer be conceived in theistic terms, it becomes nonsensical to seek to understand Jesus as 'the incarnation of the theistic deity.' The traditional concepts of Christology of the ages are, therefore, bankrupt."*

Christianity was born in an experience of God associated with the life of a first century Jewish man named Jesus of Nazareth. What the exact dimensions of that experience were is quite difficult to say. The gospels were written 40 – 70 years after this man had been put to death, so we do know how those who were his earliest disciples actually articulated that experience in the first generation of Christian history. Most of them had died before the gospels were written. As far as we can gather, the earliest disciples were quite convinced that everything they had ever thought about God had been experienced as present in the life of Jesus. That was the core of the message and that is how Christianity began. At first it appears that the followers of Jesus were content just to exclaim the focus of their experience: "God was in Christ." This is all that the Apostle Paul said early in his Christian life (II Cor. 5:19). He was quite content simply to exclaim his experience; he had no need to explain it. Somehow in Jesus, he believed that he had seen, or engaged the presence of the holy. So writing to the Corinthians, about the year 54, he simply said: "God was in Christ." Later, however, about 56-58 CE, when Paul was writing to the Romans, a community of Christians that he did not found and in which he was unknown, he felt a compelling need to explain what he meant when he asserted that he had met God in the life of Jesus. So in the Epistle to the Romans, Paul suggested that in the resurrection God had lifted the human Jesus into the meaning of God (Rom. 1:1-4). By later standards this was a strange explanation. In time it would be called the heresy of adoptionism, but it was the place to which thinking about the divine nature of Jesus had arrived in the mid to late 50's.

The problem was one that we have already noted. The human mind can only conceive of God in theistic terms. Theism is a conception of God arrived at by magnifying the qualities of the human. God was an external being, possessing supernatural power. If that was the working definition of God, then the issue became how had this external God got into the life of Jesus, so that the people could have experienced him present there? This was the question that they felt they had to answer, and as those answers developed, they began to shape Christianity in new ways as the years rolled by.

When the first Gospel, Mark, was written, around the year 72 CE, a new explanation of how Jesus and God were connected had entered the minds of the followers of Jesus. In the opening chapter of Mark, the fully human, adult Jesus is brought to the Jordan River to be baptized by one called John the Baptist. In his baptism Mark said that the heavens, the realm of God, opened. The universe was conceived of in those days as a giant astrodome. The sky, the roof separated the realm of God from the realm of the human. The ceiling of the earth was the floor of heaven. So a hole appeared in the roof and the God who lived beyond the sky, simply poured the Holy Spirit from heaven down onto the human Jesus. That is what Jesus' baptism meant as Mark recorded it. It was not a fleeting spirit, but a spirit that was to remain in him forever, a spirit that would ultimately redefine his humanity. In that moment, Mark, said that the voice of God spoke from the sky to proclaim Jesus to be God's son, the son in whom God was well pleased. A study of the scriptures reveals that the words God spoke at this time in Mark were not original. They can be found in the Psalter (Ps. 2:7) and in the book of Isaiah (Is. 42:1). The meaning, however, was that God's presence had been sent to dwell in Jesus, and, true to the disciples' experience, this spirit marked him off as different. He now began to be thought of as a "God-infused human life." That is where the Christian understanding of Jesus was in the 8th decade of the Christian era.

The explanatory process moved on in the 9th and 10th decades when the gospels we call Matthew (ca 85 CE) and Luke (ca 89-93 CE) were written. In these next two gospels Jesus was thought of, not just as a God-infused human life, but as a God presence that inhabited his human form. The moment in which the theistic God was said to have entered Jesus had been moved from the resurrection, where God adopted Jesus in Paul, to the baptism where God entered Jesus in Mark, to his conception where God was the male agent who gave life to Jesus in both Matthew and Luke. This was the occasion when the virgin birth tradition entered the Christian story. It was a mid to late 9th decade addition to this developing faith story. In Christian thinking the Holy Spirit became thought of as Jesus' biological

father. His humanity was now permanently compromised. One cannot be fathered by the Holy Spirit and still be fully human!

As substantial as that change was, however, that was not destined to be the final step in Christological development. When the 4th gospel was completed near the end of the 10th decade of the Christian era (ca 95-100 CE), it was said of Jesus that he was a part of God; he was "the Word" of God that was with God from the dawn of creation. The Word of God "became flesh" in the person of Jesus. John was asserting that the theistic God above the sky had in Jesus assumed human form and that in him God was dwelling among us. Jesus was now fully understood to be the incarnation of the God who dwelt above the sky. Both the doctrine of the Incarnation and of the Holy Trinity had been given their biblical basis. The creeds of Nicea and the doctrines and dogmas that followed those creeds now claimed to be able to define God. This proper understanding was later to be enforced by burning those who disagreed at the stake.

If, however, the idea of a God above the sky has become bankrupt, as I believe it has, then the suggestion that this theistic God was incarnated into the human Jesus is equally bankrupt. This means that this primary Christian creedal explanation of Jesus, developed over the centuries, can no longer be applied to Jesus today. Does that mean, however, that the experience, which this explanation sought to explain, is not real or valid? I do not think so, but it does mean that new explanatory words must be sought. The old ones do not work any longer. Every explanation is a human creation. As such, every explanation is both time-bound and time-warped. No explanation, therefore, is eternal. An experience unexplained, however, cannot be passed on, but an explanation that is passed on is never the same as the original experience. Explanations point to timeless truth, they cannot capture it.

What then is that timeless, eternal truth about Jesus, to which our treasured theological words now point so inaccurately? What was there about Jesus that caused people to believe that they had encountered God in him? That is what the

search for truth in our day compels us to discover. Faith in Jesus as the incarnation of God or as the second person of the Trinity was born in a human experience. What was that experience? It was not the tales of miraculous power that gathered around him. Those details came well after the assertion that "God was in Christ." The conviction about Jesus as the Incarnation of God was not born in the tales of his miraculous power. We can find no evidence that ties Jesus to miracles until the 8th decade of the Christian era. The claim that in Jesus the presence of God has been met antedates the claim of his being a miracle worker by decades. The experience of meeting God in him was also not related to the claim made for him that he had a miraculous or virgin birth. That was an idea added to the Christian story in the 9th decade. It was also not attached to an understanding of the resurrection as the resuscitation of a deceased body back into the life of the world. That was an idea that Luke primarily contributed to Christianity in the 10th decade. The experience of God being encountered in Jesus antedates all of those aspects of the developing Christian tradition. The God experience in Jesus had to have been something original, something transformative. May I submit that it had to do with the qualities of Jesus' humanity, with the wholeness of his life, with the boundary-breaking power of his love and with his ability under every set of circumstances to be his deepest, most authentic self. Perhaps people saw and experienced in his living the "Source of Life," in his loving the "Source of Love" and in his being the "Ground of Being." Perhaps they felt in him and from him the call to live fully, to love wastefully and to be all that each of them could be. Perhaps in those experiences they came to understand that they had confronted the holy in the dimensions of the human. Perhaps the problem with theological explanations was not in the experience they sought to convey, but in the concepts which shaped the words used in the explanations of this new reality. Perhaps the experience is real and, that once the dated and irrelevant explanations are jettisoned, then the reality of the experience can once again be engaged. What was it that caused the followers of Jesus to develop doctrines like the Incarnation and the Holy Trinity and how would we describe it today?

Can we still think of Jesus today as divine, but not as the incarnation of a supernatural deity who lives above the sky? When the doctrine of the Incarnation was formulated, people thought in dualistic terms. The divine and the human were opposites. Suppose the divine and the human are not two separate realms at all, but one single continuum. Perhaps the way into wholeness and even into divinity is to become deeply and fully human. Perhaps the biological drive for survival is not the ultimate human value, but that ultimate value is to be found rather in transcending the need to survive and being able to give one's self away in love to another. Perhaps when we move beyond our security boundaries of tribe, gender, sexual orientation, race, creed and status, we experience a humanity that is not bound by the drive to survive. Perhaps God is found in the freedom to allow, indeed to accept, responsibility for assisting all others to be what each of us was created to be without imposing our agenda on them. Perhaps that is what Paul was trying to say when he wrote that "God was in Christ," reconciling the world to God and to God's oneness. Incarnation makes no literal sense in a non-dualistic thinking world. It makes infinite sense when it is seen, not an as explanation, but as an experience.

Can we reclaim this Christian concept for the 21st century? I think we can. If Christianity is to survive, I think we must. Christianity might just turn out to be something far more profound that we have yet imagined.

## 3 Thesis n. 3

*"The biblical story of the perfect and finished creation from which we human beings have fallen into original sin is pre-Darwinian mythology and post-Darwinian nonsense!"*

When the familiar biblical story of the six-day creation (Gen. 1:1-2:3) was written, geological records did not exist, so ancient people turned to creation myths to explain their understanding of the world's origins. The Hebrew people experienced the world as good and finished and so they told a story of how God

created all things out of nothing. Since God was the creator of the world, the world had to be good. The Hebrew myth says that God looked out on all that God had made and pronounced it good. That story also assumed that the work of the creator was complete, for it tells us that when God had finished the creation process on the sixth day, God rested from the divine labor and pronounced the seventh day to be forever a day of rest for all creation. So the biblical narrative, as it is presently constructed, begins with an understanding of creation that suggests that the world was created to be both perfect and complete. This particular narrative of creation was written fairly late in Jewish history, probably during the time of the Babylonian Exile in the late 6th to early 5th century BCE.

Long before this story of creation in six days was written, however, another Jewish myth sought to account for the fact of evil in this world. We know that story as the narrative of Adam and Eve, the snake and the Garden of Eden (Gen. 2:4-3: End). It was written about four hundred years before the six-day creation story was written.

During the Babylonian Exile, under the skillful editorial work of a group of people we call the "Priestly Writers," the four major strands of the Jewish remembered history were woven together. In that edited revision the perfection of creation in six days opened the narrative and it was followed immediately by the story that came to be known as "the fall." Adam, Eve and their forced ejection by God from the Garden of Eden was a part of that fall story. What we need to recognize, however, is that these two stories were not originally connected at all. They were not written to be a continuous narrative.

Following the Council of Nicea in 325 CE, and with the official recognition of the legitimacy of Christianity in the Roman Empire, many Christian leaders, but a bishop named Augustine in particular, began to form what became in time the primal Christian myth. They built this myth on the assumption that chapters 1 and 2 of Genesis formed one continuous and infallible story. This primal myth had five

principles. First, the original goodness and perfection of creation was asserted. Second, the act of human disobedience was offered as that which had plunged God's perfect work into what came to be called the fall and Original Sin. This "fall" distorted God's perfection in everyone and everything. Third, the story of Jesus was told in terms of his being God's rescue operation sent to save the sinful people and a sinful world from its fall. Jesus accomplished his purpose, the ancient myth suggested, by "paying the price," which God required and by absorbing the punishment, which the sinfulness of human beings deserved. This act of redemption was accomplished by what came to be called the "sacrifice of the cross." From this 4th century CE theological perspective came the words: "Jesus died for my sins," which achieved in a relatively short time the status of a historic Christian "mantra." This understanding of both God and Jesus came to be reflected in our hymns, our prayers, our liturgies and our sermons. "Jesus overcame the separation that sin had created," was the message. The greatness of God, this mantra asserted, was seen in that "God stooped to save one as evil and as worthless as me." God's grace was called "amazing" because it "saved a wretch like me." "The Old Rugged Cross" was the place where Jesus for a "world of lost sinners" shed his blood. As this theological understanding became dominant in Christian history, the sinfulness of human life was emphasized continuously in Christian liturgies. We Christians were trained to approach God on our knees as slaves might do before the master. We were taught to pray constantly for mercy, to call ourselves "miserable offenders," people in whom there was "no health," or wholeness and as people who were "not worthy to gather up the crumbs" under the divine table. Our sinfulness was presented as both the cause and the reason for Jesus' suffering. Guilt thus became the coin of the Christian realm. Salvation came through acknowledging that the suffering and death of Jesus for us had been achieved since God, in the person of Jesus, had absorbed the punishment, which human beings deserved.

Baptism was created to be the sacramental way of washing "original sin" from off the new born baby. Unbaptized children, who died in the "sin of Adam," were said to be condemned to an eternity apart from God. The Christian Eucharist was the meal, which provided the first taste of the Kingdom of God. Faith in the

resurrection meant that Jesus had conquered death by ending the punishment that God required for the sin of Adam, which had distorted God's perfect world. So in the cross Jesus, by dying, paid our debts, absorbed the punishment that we deserved and thus won for us our eternal salvation. That is why in the developing Christian tradition the primary titles by which Jesus was called became "savior," "redeemer," "rescuer." Finally, we were taught that in Jesus' sacrificed life, human beings were restored to their original perfection and that eternal life was the culmination of our newly won restoration.

This theological framework became so powerful in Christian theology that it swept over all other possibilities. It claimed every aspect of the Christian proclamation. It made "Incarnation" necessary. It undergirded the doctrine of the Holy Trinity. It was the definition behind the doctrine of the atonement. It produced the fetish in Christian history that focused on the "saving blood" of Jesus. It shaped the entire Christian liturgy.

It also did some rather terrible things that did not get noticed for centuries. It turned God into a monster, who did not know how to forgive. It portrayed a God who demanded a human sacrifice and a blood offering before it was possible for God to extend forgiveness. It told the story of God the father, who punished with death God the son in order to satisfy the divine need for retribution. Unknowingly, this concept turned God the father into the ultimate "child abuser!"

Secondly, this theology turned Jesus into a chronic victim who was never allowed to escape his cross, since the ongoing sins of human beings required his continuing suffering and his death. As the primary Christian icon we offered the picture of Jesus eternally dying on the cross.

Thirdly, this theology filled you and me with an overwhelming, even a debilitating sense of guilt. We were turned into being the "Christ killers." As one of

our hymns proclaimed: "T'was I Lord Jesus, I, it was, denied thee. I crucified thee."[2] Can any of us imagine a greater guilt message?

An analysis of these themes, which came to constitute what we called "Atonement Theology," will convince us quickly that this is a destructive and life-denying way to view both Jesus and the Christian story. This theology assumes a discredited and dated anthropology that, when once exposed, renders it immediately both null and void. Atonement theology assumes a theory about the origins of life that no one in the astrophysical or biological world today still holds to be valid. The premise on which atonement theology is based is demonstrably a false one. Since the work of Charles Darwin in the middle of the 19th century, we have known that there never has been an original perfection (DARWIN ,1859). Human life was rather the product of a biological journey from a single cell of life that came into being some 3.8 billion years ago. From that original single cell, life has gone through many stages from single cells to cell clusters, from cell clusters into complexity and from complexity into a division between animate life and inanimate life, just to name a few. All of this was over hundreds of millions of years. About six hundred million years ago, life in both its plant and animal forms, abandoned the sea and began to take up residency in the river beds and estuaries, where it waited until this planet finally became hospitable to life. Then these life forms moved out of the water and onto the dry land, where they adapted to their new environment and began to interact, producing a multiplicity of new forms. From about one hundred and eighty million years ago to about sixty five million years ago the reptiles ruled this planet. The dominant reptiles were the dinosaurs, and thus they occupied the top of the food chain. On planet earth the dinosaur had no equal and thus no natural enemies. Some natural disaster, however, struck the earth about sixty five million years ago and that disaster dramatically changed the climate, scrambling, in the process, all of the forms of life. This natural disaster is thought by most scientists to have been the result of a collision of a giant meteor with the planet Earth. Whatever it was, it produced a change in climate that

[2] The Lenten hymn "Ah, Holy Jesus."

ultimately rendered the dinosaurs extinct and opened the gates for the mammals to begin their rise into prominence. From these warm-blooded, inside-egg-producing, mammals there finally emerged from the line of the primates, a human-like creature. This happened some four to five million years ago. Over those years, the brain of these human-like creatures expanded, the jaws receded, the larynx dropped, speech developed and ultimately this creature passed the great divide, going from being merely conscious to being self-conscious. This creature was now aware of its own "separate-from-nature existence. It also embraced its own mortality. It began to plan for its own death and it developed a kind of chronic existential anxiety that no animal had ever known before. The anxieties of self-consciousness were so severe; this creature had to develop coping devices. Religion was one of those coping devices. The object and focus of religious thinking was a human-like deity, who possessed supernatural capabilities. This deity could do all the things that self-conscious creatures could not do, including escaping mortality. God was originally conceived of, we have already established, after the analogy of a human-being, but with all human limitations removed. This anthropomorphic God was in charge of the universe and so to this supernatural power anxious human beings could appeal for help. These are, in the briefest of details, the story of the origins of life on planet earth.

As this human creature gained more knowledge of the origins of the universe, however, it became clear that there never was an original perfection and that creation was itself an ongoing, never finished process. This also meant that all the forms of life on earth were never set, and thus were always changing. There is nothing static about life. There never has been anything static about life and there never will be. Note, also, that there never was an original act of creation, but rather an on-going, ever-evolving process. Now look at what these insights mean for our understanding of Christianity.

If there was no original perfection there could never have been a fall from perfection into sinfulness. That means that the idea of "original sin" is simply

wrong. If the idea of "original sin" is not an accurate description of human origins, then it has to go. Other things also begin to fall and be dismissed. If there was no original sin, there was also no need for anyone to be saved from this sin or rescued from this fall. One cannot be rescued from a fall that never happened. One cannot be "restored" to a status one has never possessed. Suddenly the whole framework, which for centuries had formed the basis of the Christian story, collapsed. It is not an accurate reflection of our origins at all. This particular story of salvation thus ceases immediately to be capable of translation into anything that has any chance to be credible in our 21st century minds. It is, therefore, not capable of being grasped by the devotion of our hearts, since the heart will never be drawn in worship to that which the mind rejects as real.

We can, therefore, no longer pretend that in these concepts we can continue to tell the Christ story in our contemporary world. It simply does not work. The question for many then becomes can we continue to tell the Christ story at all? Can we separate the reality of the Christ from the interpretive framework of the ages, in which that reality has been captured, and still find in him something, that speaks to and enhances our humanity? Can we break the barriers that separate us from one another and then find a sense of oneness in him? Can we, through this Jesus figure, dip into the wellsprings of life, open ourselves to a transforming love and through him find the courage to be all that we can be?

The old words will never carry us to these goals. Despite that, there will always be some who are unwilling to leave their ports of security, those who will act as if the old words must be clung to forever. They will do this primarily because no one has ever suggested to them that there is another way to tell the Christ story. They fear that the story itself will die if the old words, which carried this story for so long, have to be abandoned. The Church of tomorrow, however, cannot be impeded by those who cannot embrace the new reality. The quest for new words in which to tell our story must become the major agenda of the Christian Church in our time. If we do not embrace these changes there will be no hope for a Christian future. Please understand that death may still come when we abandon these words

of antiquity. We cannot be sure that we modern Christians can make the necessary transition. What we know as a fact, however, is that death will certainly come if we do not abandon yesterday's formulas. We live at a critical juncture in Christian history. Our time requires heroic leadership that will probably be mostly resented by those who call themselves "the faithful." Is saving Christianity worth the effort and worth the cost? I think it is. The call for radical reformation is the call our generation must answer. It will start with a new understanding of what it means to be human. We are not fallen sinners, we are incomplete human beings. We do not need to be saved from our sins, we need to be empowered to embrace life in a new way.

## 4 Thesis n. 4

*"The virgin birth understood as literal biology makes Christ's divinity, as traditionally understood, impossible."*

When the virgin birth entered the Christian tradition in the 9th decade of the Christian era in the gospel of Matthew, people's understanding of the reproductive process was rather primitive. No one had ever heard of the possibility that the woman had an egg cell and was, therefore, genetically, a co-creator, equal in every way with the man, in the birth and development of every human life that had ever been born. People in that era rather thought that the new life lived in the spermatozoon of the male and that he simply planted this life in the female in the same way that a farmer plants his seed into the soil of Mother Earth. The woman, like Mother Earth, served only as a receptacle, or the incubator, for the growth of the baby or the seed; she did not add to it. This meant that whenever the claim was made in the ancient world for an extraordinary life, which could not be accounted for without the suggestion of divine origins, there was, in the development of the explanation of the myth, a need to replace only the male with the divine source. Since the female was thought to contribute nothing to the new life, she could easily become the receptacle for a divine child, as well as a human child. Given that

understanding of the reproductive process, miraculous birth stories and virgin birth stories were frequently told about extraordinary lives. It was, therefore, not surprising, that in the ancient world in time one such miraculous birth story was devised for Jesus to explain the source of his extraordinary power. That kind of story, while not original in Christianity, did manage to enter the tradition about 55 years after Jesus' crucifixion. It is of interest to note that Paul, who wrote between the years 51-64 or 21-34 years after the crucifixion, never seems to have heard of the tradition of Jesus having had a miraculous or a virgin birth. Indeed, Paul appears to have assumed a very ordinary birth for Jesus. In his second epistle, Galatians, written about the year 52, Paul speaks of Jesus' origins, describing him in totally unremarkable ways as having been "born of a woman," like every other human being, and having been "born under the law," like every other Jew (Gal. 4:4). Paul in this same epistle also asserted that James was "the brother of the Lord," by which he clearly meant Jesus' blood brother (Gal. 1:19). James, indeed, has achieved his position of influence in the Christian movement, based totally on that fact of his physical relationship of Jesus. In Romans, written between 56-58, Paul adds another claim regarding Jesus' origins and again it has no connection to a miraculous birth. Jesus was, Paul wrote, "descended from the House of David according to the flesh," and "designated son of God by the resurrection" (Rom. 1:1-4). There was nothing about Jesus' birth that was unusual in the entire Pauline corpus. He never mentions the virgin birth, because it had not yet been developed.

When Mark wrote the first gospel, about the year 72, or 42 years after the crucifixion, there was still no miraculous birth story in the tradition. That kind of narrative still had not been born. In Mark the Holy Spirit entered Jesus not at conception, but at his baptism in the river Jordan (Mark 1:9-10). Presumably before his baptism he was not God-infused. To underline the normalcy of Jesus' birth Mark also asserts (Mark 3:21ff) in a story about the mother of Jesus, along with his brothers, that they had come to believe that Jesus was "beside himself," that is mentally disturbed. In that passage (Mark 6) the brothers are named as James, Joses, Simon and Judas. Concerned, these members of his family come to "take him away" (Mark 3:31ff). That is hardly appropriate behavior from one to

whom an angel might have announced that she was to be the bearer of the messiah. One does not entertain an angelic annunciation prior to pregnancy only to conclude, when the child is full grown, that he has become an unbalanced adult! Mark clearly was not aware of the tradition or a supernatural birth for Jesus. He had not heard of it because it had not yet been created.

That virgin birth tradition enters the Christian story first in Matthew about the middle of the ninth decade, around the year 85 of the Christian era or some 55 years after the crucifixion and 85-90 years after Jesus' birth (Matt 1:18-25). The virgin birth story is then repeated by Luke about a decade later, but in a very different and even an incompatible way (Luke 1:26-80). Then, much to the surprise of many, the story of Jesus' miraculous birth disappears completely in John's gospel, finished near the end of the tenth decade or 65-70 years after the resurrection. John not only omits the miraculous birth tradition altogether, about which he almost certainly would have known, but he goes on to speak of Jesus on two occasions simply as "the son of Joseph," once in chapter 1(1:35) and once in chapter 6 (6:42). The virgin birth story is not history, it is not biology, it is mythology designed to interpret the power of a life. It is the power that is real, not the reproductive process.

Now we go back to what we know today about human reproduction. When the sperm of the male fertilizes the egg from the female, the offspring is the blend of the two genetic sources. If we, in the light of today's knowledge, literalize the virgin birth story, treating it as biology instead of mythology, then Jesus cannot possibly be either fully human or fully divine! Yet that was the substance of what the great councils of the Church sought to proclaim: a literal virgin birth, understood biologically, with the Holy Spirit providing the male seed and the Virgin Mary the female egg; that process would produce not one fully human and fully divine, but rather a life half divine and half human. That is not Incarnation!

The ramifications of this new understanding are far greater than most

imagine. First, one cannot be fully human if the Holy Spirit is one's father. That seems elementary! Secondly, the mother of Jesus as co-creator would inevitably pass on to Jesus the effects of "the fall" since she, was also a child of Adam. So the idea of Jesus having been "born sinless" disappears. Science discovered the egg cell in the woman in the early years of the 18th century. Perhaps that is why the Church was forced more than a century later to come up with a new doctrine entitled the "Immaculate Conception of the Virgin."[3] Her birth had to be lifted out of human biology so that she could bear the Christ Child without passing on to this "sinless one" the corruption of the fall. So Mary's birth was the place where sin, "original sin," was stopped. Her conception was, therefore, said to be sin free or "immaculate."

If one literalizes the virgin birth with today`s understanding of reproduction the result would be that Jesus could be thought of after the analogy of a mermaid, a creature half human and half something else, or like one of the figures in Greek mythology that has an animal's body with a human head. A literal virgin birth quite literally would destroy the essential claims articulated both in the doctrines of the Incarnation and the Holy Trinity.

What then does the story of the miraculous birth of Jesus mean? Why was it developed and applied to Jesus? The answer to that is clear. That was the only way that first century disciples could proclaim that they had met in Jesus the presence of God. This was the way that the followers could validate the claims of their experience, namely that human life could not have produced what they believed was the God presence they had encountered in Jesus of Nazareth.

We Christians worship the God revealed in and through the humanity of Jesus. The myth of the virgin birth will never give us that. It is, therefore, not meant to be literalized. It is not about biology. We Christians need to stop pretending that it was ever anything more.

[33] Adopted as Dogma by the Roman Catholic Church in 1854.

## 5 Thesis n. 5

*"The miracle stories of the New Testament can no longer be interpreted in our post-Newtonian world as supernatural events performed by an incarnate deity."*

Miracles are not unique to Jesus in the Bible. Moses performed miracles in the Hebrew Scriptures, some of which were rather bizarre. In one Exodus story, Moses cast his staff to the ground and it became a snake (Exod. 7:8-13). Some of them were manipulative of divine power like the plagues of Egypt (Exod. 7:12). Joshua also performed miracles in the Hebrew Scriptures by parting the flooded waters of the Jordan River (Josh. 3:1-10) and by stopping the sun in its journey around the earth to allow more daylight for his army to rout his enemies, the Ammonites, (Josh. 10:12ff).

Later in the biblical story, both Elijah and Elisha performed miracles. They were both able to control the weather and to expand the food supply (I Kings 17, II Kings 4, 7). Healing miracles also make their appearance in the Elijah-Elisha cycle of stories (II Kings 5), as well as raising-of-the dead stories (I Kings 17, II Kings 4:18ff).

The third place in the Hebrew Scriptures where miracles are mentioned is in Isaiah. Miracles were said by the prophet to be among the signs that would accompany the dawn of the Kingdom of God on Earth. On that day, said the prophet: "The eyes of the blind will be opened; the ears of the deaf unstopped; then shall the lame man leap like a hart, and the tongue of the dumb sing for joy" (Isaiah 35:5-6).

I believe we can now show that almost all of the miracles attributed to Jesus can be explained as either expanded versions of Moses stories, Elijah stories or Elisha stories, plus the messianic application to the life of Jesus Isaiah's signs of the coming Kingdom of God. If Jesus was the messiah he would inaugurate that

kingdom and then the signs of the kingdom would be apparent in his life. The miracles would then be interpretive signs, not supernatural events that violated the laws of nature.

It is of interest to note that Paul seems to have had no awareness at all those miracles were ever associated with the memory of Jesus. For those who want to argue that the Q Document and even the gospel of Thomas were earlier than Mark (I am not among them), I find it noteworthy that neither of these documents portrays Jesus as doing miracles.

Miracles associated with Jesus are first introduced into the Christian tradition by Mark early in the 8th decade of the Christian era. Then these miracles are repeated almost verbatim by Matthew, written in the middle of the 9th decade. Then they are both repeated and expanded by Luke in the late 9th and early 10th decades. Next they are turned into signs in the latter years of the 10th decade in the gospel of John. A sign is not just an event that can be described, a sign points beyond itself to something it cannot possibly contain. The Fourth Gospel records seven signs attributed to Jesus (John 2 to 11). It is noteworthy, I believe, that the first of John's signs, the turning of water into wine at a wedding feast in Cana of Galilee (John 2) and the last of his signs, the raising of the four-days dead Lazarus from the grave (John), had never been mentioned or even alluded to in any Christian writing before John, who wrote 65-70 years after the crucifixion.

The texts of the miracle stories in the gospels that purport to tell us of Jesus' supernatural power are filled with interpretive symbols. The loaves that were expanded to feed the multitude in Mark, were five in number on the Jewish side of the lake where 5000 men (plus women and children) were fed and twelve baskets of fragments were gathered after all had eaten (Mark 6:30-44). Then on the Gentile side of the lake the loaves were seven in number and four thousand were fed and afterwards seven baskets of fragments were gathered of the leftovers (Mark 8:1-10). That seems to me to be a list of interpretive clues offered by the authors of the gospels, as they turn the story of Moses providing manna in the wilderness to

feed the Israelites into a narrative about Jesus. Remember that Jesus will ultimately be called "the bread of life," the one who satisfies the deepest hunger in the human soul (John 6). If we could only open our eyes to see that the miracle stories of the New Testament are not to be read as literal, supernatural events, we would come a lot closer to what the original gospel writers had in mind as they sought to enable the Isaiah 35 text to be fulfilled in the gospels.

I could expand this exposition of the miracles almost endlessly: Jesus raising from the dead a child (Mark 5:22) is reminiscent of the account of Elisha raising from the dead a child (II Kings 4:32-37). Jesus' raising from the dead of a widow's only son in the village of Nain (Luke 7) is reminiscent of Elijah raising from the dead the only son of a widow (I Kings 17). Jesus' response to the question of the messenger from John the Baptist while he was in prison brings the Isaiah 35 text into the gospel tradition (Matt. 11:1-6 and Luke 7:18-23).

## 6 Thesis n. 6

*"The view of the cross as the sacrifice for the sins of the world is a barbaric idea, based on primitive concepts of God that must be dismissed."*

In the book of exodus the story is told that the anxiety of the people rose to dangerous levels after Moses had been away too long from them, while supposedly receiving the Torah and the Ten Commandments from God. In order to allay their anxiety, they went to the high priest, Aaron, Moses' brother, and asked him to make for them an idol, a golden calf; so they could have a deity they could see. Aaron did so, and when the golden calf was complete, the people danced around this idol and said: "This is the God who brought us out of Egypt" (Exod. 32:1-6).

Moses returned to the people at just that moment, bearing, the biblical story tells us, two tablets of stone on which the Ten Commandments had presumably been written. On seeing this lapse into idolatry, Moses smashed the two tablets of

stone on the ground and confronted the people, who, according to the story, then endured the wrath of Moses and the wrath of God, until finally Moses said he would return to God and try to work out "atonement" for the people (Exod. 32:30). In that early reference we note that atonement was about forgiveness. It was about God being the God of second chances.

When Yom Kippur, the Day of Atonement, was placed into the Jewish worship life, according to the book of Leviticus that was its purpose, to celebrate God's forgiveness, not God's punishment (Lev. 23:26ff). The Jews called Yom Kippur "the Day of Atonement," not "The Day of *the* Atonement" because forgiveness was not a one-time event, but an on-going process.

Yom Kippur involved the sacrifice of animals that represented the human dreams of perfection. These animals had to be physically perfect. They were scrupulously examined to certify that on these animals' bodies, there were no scratches, no bruises and they had never had any broken bones. With physical perfection established, they began to claim a moral perfection for these creatures also. The reasoning was complex, but logical. Animals live beneath the level of decision-making ability. They cannot choose to do evil, so a moral perfection could also be claimed for them. These animals could, therefore, represent, symbolically, the perfection for which all human beings yearn. So it was that on the Jewish Day of Atonement, human beings could come into the presence of God, despite their sinfulness, because they came under the symbol of a physically, morally perfect creature.

When Gentiles got hold of this idea they thought of the animals as required sacrifices that had to be slain as an offering to God before God could forgive. These animals were the price God required to be paid to God in order for God to forgive.

In the liturgy of Yom Kippur in the first century the two animals tended to be a lamb and a goat. The lamb was slaughtered, its blood drained and the high priest, after undergoing an elaborate, ceremonial cleansing, would go into the Holy of Holies, the inner sanctum of the Temple, where the earthly throne of God, called

"the Mercy Seat," was located. He would then smear the blood of the perfect Lamb of God on that place until it covered the Mercy Seat. This meant that the people, no matter how far short they had fallen of what God intended, could still come into God's presence, for they came "through the blood of the perfect lamb." Yom Kippur was about reconciliation, about human life being made at one with God. It was not about punishment.

When the ritual of the lamb was complete, the second animal, the goat, was taken to the high priest in the assembly of the people. The high priest, grasping the horns of the goat, would then begin to offer prayers of confession in the name of the people. The symbol operating here was that all of the sins of all of the people would be lifted out of the people and be able to land on the head and back of the goat. Then the goat, as the sin bearer, laden with the sins of the people was subjected to the loud curses of the people, who called for the goat's death. The goat was not slain, however, instead an opening was created in the assembly of the people and the goat was driven out into the wilderness, bearing the sins of the people with it. Thus, the people were left cleansed and sin free, at least for a day. Yom Kippur was about the people being restored to God. It was not about punishing the people.

When the gospels were being composed the images of Yom Kippur were drawn into the story of Jesus time after time.

Paul began the process in I Corinthians when he told the story of the crucifixion. "He died for our sins in accordance with the scriptures," he wrote (I Cor. 15:3). It was a clear reference to the liturgical action of Yom Kippur. Later Mark used the word "ransom" to refer to the death of Jesus (Mark 10:45). Once again it was a concept drawn from the liturgy of Yom Kippur. When the Fourth Gospel was being written near the end of the first century this author put into the mouth of John the Baptist, the first time he saw Jesus, these interpretative words: "Behold the Lamb of God who takes away the sins of the world" (John 1:29). These words come right out of the liturgy of Yom Kippur.

There were other places where the liturgy of Yom Kippur seems to have shaped the story of Jesus. When Pilate presents Jesus to the crowd, the response of the people was to utter curses and to call for his death. "Crucify him, crucify him," the people were supposed to have said. Jewish readers would have recognized this bit of pageantry as coming directly out of the liturgy of Yom Kippur. The sin bearer deserved to be crucified (Mark 15:13, Matt. 27:22).

When the story of Barabbas was introduced into the crucifixion narrative, we may have another reference to Yom Kippur (Mark 15:6ff). Barabbas is a name made up of the Hebrew or Aramaic words "bar," which means son, and "Abba," which means God or father. So Barabbas means literally "son of God." So in the gospels at the time of the crucifixion, there were two sons of God, just like Yom Kippur there were two animals. In the gospels, one son of God, Jesus, was sacrificed and one son of God, Barabbas, was set free. In the liturgy of Yom Kippur, one animal, the lamb, was sacrificed and the second animal, the goat, was set free. Could that also be a place where the symbols of Yom Kippur shaped the story of the crucifixion? I believe it was.

Later generations of Gentile Christians, who were unaware of the Jewish tradition of Yom Kippur, then turned these symbols into a crude literalization and developed the ideas that are now associated with what is called "substitutionary atonement."

This concept begins with a sense of the depravity of human life, which was said to have fallen into "original sin" because of human disobedience of God's divine rules. "You are not to eat of the tree that is in the midst of the garden," Adam and Eve were told. The fruit of the tree, the tree of the knowledge of good and evil, was to be avoided on pain of death (Gen. 3:1-7). When this rule was broken, so, it was assumed, was God's original perfect and finished creation. The disobedient human beings were then banished from the presence of God in the Garden of Eden and forced to live "East of Eden."[4] They were so corrupted by

[4] The title of a John Steinbeck novel (STEINBECK, 2004).

original sin that only God could restore them in an act of divine intervention. Since the punishment for their sin was greater than any human being could endure, the idea developed that God would be forced to punish the divine son in place of the deserving sinner. So a substitute was arranged and Jesus became the victim of the divine wrath. God punished Jesus instead of the deserving sinner. "Jesus suffered for me," the Christians began to say. "Jesus died for my sins" became the mantra of the Christian life, but at a very terrible price.

Atonement theology thus proceeded to shape Christianity dramatically. To repeat from the exposition of one of the earlier theses, God was turned into a monster who could never forgive. This punishing deity demanded a victim, a human sacrifice, a blood offering before forgiveness could be made available. This was no longer a God of a second chance.

Jesus was turned into the chronic victim of this punishing God. The Divine Son absorbed the punishment of the Divine Father.

This theology in turn created a world, not of disciples, but of victims. We became those responsible for the death of Jesus. We became the guilt-filled Christ-killers.

The ramifications of this theology, as we have noted earlier, are everywhere in the Christian tradition. In time this theology meant that our primary response in worship was to offer pleas to God for God to have mercy. "Lord, have mercy, Christ have mercy, Lord have mercy." We still have in our liturgies three-fold kyries and nine-fold kyries. Kyrie eleison is simply Greek for "Lord, have mercy."

What kind of God is it before whom we are reduced to being slavish petitioners begging for mercy? A quivering child standing before an abusive parent might appropriately beg for mercy. A convicted felon, standing before a hanging judge might appropriately beg for mercy. Would this attitude, however, ever be considered to be the proper behavior of a child of God standing before the one who

is conceived of as "the Source of Life," "the Source of Love," and "the Ground of Being?" I do not think so.

Substitutionary atonement is wrong in every detail. Our problem is not that we are sinners, who have fallen from an original perfection into something called original sin; our problem is that we are incomplete human beings yearning to be expanded and made whole. We do not need to be saved from a fall that never happened. We need to be accepted just as we are, and loved into becoming all that we can become. We also cannot be "restored" to a perfection we have never possessed!

Christianity based on the idea of a substitutionary atonement is a Christianity based on an inaccurate and inappropriate vision of what it means to be human. Good theology can never be built on bad anthropology. We are not fallen sinners, who need to be saved. We are incomplete human beings, who need to be made whole.

That difference is crucial, and the Christianity that recognizes that difference will be the Christianity that will survive and endure into the future.

## 7 Thesis n. 7

*"Resurrection is an action of God. Jesus was raised into the meaning of God. Resurrection, therefore, cannot be a physical resuscitation occurring inside human history."*

Nothing frightens traditional Christians more than trying to understand the Easter Moment as something other than a deceased man returning from the dead to reenter the life of time and space in the world. Nothing, however, in the New Testament itself supports that literalistic and fanciful understanding of what the resurrection actually was and what it still is.

It is interesting to note that Paul, the first writer of any book in the New Testament, never describes the appearance of the raised Christ to anyone. He simply gives us a list of those who were witnesses to the resurrection (I Cor. 15:1-6 written about 54 CE). In that list he includes himself, different, he says, only in that the appearance to him was last. Scholars estimate the time of Paul's conversion to be no earlier than one and no later than six years after the crucifixion (HARNACK, 2004). Was it a resuscitated physical body that Paul saw? Was a resuscitated body still around that much later? Luke certainly did not think so. Luke portrays Paul's conversion, his seeing of the raised Jesus, as coming as a result of a vision on the road to Damascus, not as a physical body (Acts 9:11ff). Luke also has the physical body leave the earth in an act of Ascension forty days after Easter (Luke 24 and Acts 1).

When Mark, the first gospel, tells the story of the resurrection, he never records a narrative of the raised Christ appearing to anyone (Mark 16:1-8)[5]. Rather, there is a messenger who announces that Jesus has been raised and will go before them back to Galilee. They will see him when they return to their homes.

The Easter stories in the New Testament, when looked at together, are proof of nothing. They disagree on every salient point regarding the Easter moment. They disagree on who went to the tomb; every gospel has a different list of women. They disagree on whether the women saw the risen Christ. They disagree on whether the disciples first saw the raised Christ in Galilee or in Jerusalem. They disagree on who was the first to see him. They disagree on whether the ascension came before the appearances of the raised Christ or after them.

That kind of comparison could mean that there was no objective moment of resurrection and so all we have are subjective theories. It could, however, also mean that what we call "resurrection" was so powerful and transforming an experience that words could not contain it and that what we are seeing in the

[5] Verses 9-21 of Chapter 16 are a later addition to Mark. See RSV Bible (2014).

contradictions is nothing more than subjective attempts to give expression to what was and will always be an experience of wordless wonder.

I believe the resurrection of Jesus was real. I do not believe it has anything to with an empty tomb or a resuscitated body. It is a vision of one not bound by any of the limitations of our humanity. It is a call into a new level of consciousness, a call into a new reality beyond time and space.

I cannot in this brief paper go into the details of Easter as thoroughly as I did in my 300 page book entitled *Resurrection: Myth or Reality: A Bishop Rethinks the meaning of Easter*, which is available in Spanish. Space here simply does not allow for that kind of thoroughness. So let me simply conclude this resurrection thesis by stating my ultimate conviction: Easter is profoundly true, but it is not capable of being literally described.

## 8 Thesis n. 8

*"The story of the ascension of Jesus assumes a three-tiered universe and is, therefore, not capable of being translated into the concepts of a post-Copernican space age."*

When the story of Jesus was written in the gospels between the years 70-100 of the Common Era, as we noted earlier, there was a consensus that the earth was the center of a three-tiered universe. Heaven the dwelling place of God was in the tier above the sky; hell, the dwelling place of the devil was beneath the earth forming the third tier. No one embraced the vastness of space. No one understood how fast light traveled. No one was aware of other universes or even of other galaxies. No one knew that space was still expanding, that galaxies were still being formed. So much of the traditional understanding of Christianity assumed presuppositions based on pre-modern knowledge.

Therefore, it was not difficult for people to understand that when Luke introduced into the Christian tradition, probably in the 10th decade of the common

era, the story of Jesus' return to God, he did so in the spatial images of a three-tiered universe. Jesus could return to the God who lived above the sky only by rising into the sky. It all made perfect sense in that pre-modern world. Our knowledge of the world and of space has, however, changed dramatically in the centuries since that time.

We now know that our sun is one of about two hundred billion stars in our galaxy that we have named the Milky Way. Our sun is not even in the center of our galaxy, it is located about two-thirds of the way out from the center of that galaxy. Our sun is not very large, relatively speaking. Other stars in our galaxy dwarf the sun. One of the stars in our galaxy is larger not just than the sun, but larger than the earth's orbit around the sun.

Next we came to understand that our galaxy is not the only galaxy in the universe. Andromeda, our closest galactical neighbor, is millions of light years away. There are in the visible universe somewhere between one hundred billion and one trillion galaxies and our universe is still expanding.

Is it in that kind of world that we now have to ask what does the story of Jesus' ascension mean? Does it make any literal sense? Of course not. This was pointed out to me so provocatively when Carl Sagan, one of our greatest astrophysicists, said: "If Jesus literally ascended into the sky and if he traveled at the speed of light, approximately 180,000 miles per second, he has not yet escaped the boundaries of our galaxy."[6] It takes light more than 100,000 years just to go from one end of our galaxy to the other. The ascension of Jesus, if literally understood, was only about 2000 years ago.

A study of the scriptures will reveal, however, that Luke knew he was telling a story based on the narrative of Elijah's ascension told in II Kings 1. Luke never intended his writing to be understood literally. We have greatly misrepresented

[6] In a personal conversation in Washington, D.C. in 1994.

Luke's genius by reading it literally. Luke was talking about how the God met in in Jesus was not different from the ultimate God who inhabits eternity. A story designed to convey a truth is not astrophysics. Finally we are learning that the time has come for Christians to say so openly and honestly.

## 9 Thesis n. 9

*"There is no eternal, revealed standard written in scripture or on tablets of stone that will govern our ethical behavior for all time."*

Did God write the Ten Commandments? Of course not. There are three different versions of the Ten Commandments in the Bible. One is in Exodus 34, which appears to be the oldest version. The second is in Exodus 20. That is the familiar version that frequently hangs in churches and sometimes even in court rooms. This version, we now know, has been significantly edited by a group of people we call "the P writers or Priestly writers," who substantially expanded the Torah, while the Jews were exiles in Babylon. The final version of the Ten Commandments is in Deuteronomy 5 and reflects a time in Jewish history before the first chapter of Genesis, with its seven day creation story, was written. The reason one should refrain from labor on the Sabbath in this version was not that God rested from the divine labors of creation and mandated the Sabbath for all time as a day of rest, but that the Hebrew people were not to forget that once they were slaves and even slaves need a day of rest. No, God is not the author of the Ten Commandments.

Another interesting fact of biblical history is that the Ten Commandments were not universal laws at the beginning. They were laws designed only to govern the relationships between Jews and Jews. The commandments say – you shall not kill. Yet God was reported in the Book of Samuel as instructing the prophet to tell Saul to go to war against the Amalekites and to kill every man, woman, child, suckling , ox and ass among the Amalekites (I Sam. 15:1-4). That sounds like genocide to me. So much for "Thou shalt not kill." The Commandments say you

shall not bear false witness. Yet the book of Exodus portrays Moses as lying through his teeth to the Pharaoh about why he should let the Israelites go out into the wilderness to offer sacrifices to God (Exod. 5:1-3). The moral code of the Bible was always adjusted to the needs of the people. That is just the way it is. The claim of divine authorship of the moral code was simply a tactic employed to gain compliance.

For every rule there is always an exception. Every class that is taught on ethics is aware of that. Is stealing wrong? Of course, we answer quickly out of our religious training, stealing is wrong. Suppose, however, the oppression of the poor by the economic order is so extreme that stealing a loaf of bread is the only way to keep your child from dying of starvation. That was the theme explored in Victor Hugo's novel, *Les Miserable*. The thief, Jean Valjean, was the hero of the novel, while the righteous and relentless pursuer of Valjean, Inspector Javert, was the evil one (HUGO, 1862). Is adultery wrong? Yes, we answer out of our moralistic training, adultery is wrong. Suppose, however, that war separates families and they do not know whether husbands and wives are alive or if they will ever see each other again, is a life-sustaining sexual liaison sinful in those circumstances. That is the theme that Boris Pasternak pursues in his novel (PASTERNAK, 1957). Is war wrong? Yes, we answer, war is wrong. Suppose, however, war is the only means that will stop slavery or the only means that will stop the Holocaust. Then is war wrong?

We could go on and on until we realize that there is no ethical absolute that cannot be tempered by the relativities of ongoing life. The ultimate ethical standard cannot therefore ever by found simply by following the rules.

How then do we learn to act in the light of the exigencies of ordinary life? It is not the rules that guide us so much as it is the goals we seek. If the ultimate form of goodness is expressed in the discovery of the fullness of life, then every moral decision, even those where right and wrong are not clear, needs to be addressed,

not according to the moral laws, so much as according to the desired end. The question that must be raised by every action is this: Is humanity expanded or affirmed, heightened or repressed by this deed? Does this action minimize or enhance life, increase or diminish love, call one into a deeper sense of being or repress one's being?

If God is a verb to be lived rather than a noun to be defined, as I have previously suggested, then moral codes are tools to be appreciated, not rules to be followed. What is the result of this idea? It is that no set of rules can force one to be ethical. It is that living the ethical life means that every decision must be weighed in the light of everything that we know. It is not always easy to make the right decision. It is not easy to be a Christian in the 21st century.

**Thesis n. 10**

*"Prayer cannot be a request made to a theistic deity to act in human history in a particular way."*

Of all the subjects about which I have written, questions about prayer and its efficacy always elicit the largest response. I think that is because prayer is the activity through which people ultimately define who God is for them and what they mean when they say the word "God."

Behind the anxiety that people have when prayer is the subject of discussion is always their definition of God. Most people's definition of prayer rests on a theistic definition of God. God is perceived to be like the king, or perhaps one's boss, or even one's parent that is God is an external figure, who has great authority. So prayer is perceived of as an activity directed to an external figure, who possesses a supernatural power not available to the one who is doing the praying. Prayer then becomes a request from the powerless to the powerful, asking the powerful one to act in such a way as to do for the petitioner what the petitioner cannot do for himself or herself and yet what the petitioner wants to be accomplished. With that

definition, the activity of praise, which is so frequently coupled with prayer, becomes little more than manipulative flattery.

At rock bottom, though it is disguised by pious words and phrases, prayer has become a request for the desires of the one praying to achieve his or her will, not the will of God. Perhaps in prayer to a theistic deity, there is an assumption that the will of the one praying and the will of God have become identical. If that is so, then prayer becomes an activity where the human being tells the divine one how to act. In this definition, prayer is finally idolatry, the attempt to impose the will of the human onto the divine. It is the idolatry of turning God into one who will do as I say. It is based on the assumption that I am superior to God, that I know what is best. It also assumes that the divine is a separate entity, not necessarily in touch with the human, except through miraculous intervention.

Someone has described this kind of prayer as "letters to a divine Santa Claus."

> "Dear God,
>
> I have been a good boy or a good girl. I have earned a reward. Please do the following for me.
>
> I will leave you a present under the Christmas tree.
>
> Love,
>
> Juan or Maria or Raoul."

That may be a characterization that some will find offensive, especially if it raises to consciousness the way those who are offended pray, but judging from the questions I receive, it is not an inaccurate characterization. Life is so filled with tragedy, sickness and pain that deep down we know that this kind of praying is delusional. Instead of facing that fact, however, life's pain causes people to think that they must be so evil as to be deserving, not of God's blessing, but of God's wrath.

Two experiences in my life, one professional and one personal, brought me out of this theistic prayer pattern and into a very different understanding of prayer. I share both of them with you.

One occurred after I had transferred from being a priest in a town in Central Virginia to serve a church in Richmond, the capital of Virginia. A call came to me from a woman with whom I had worked closely in my former location. She was about 8 years older than I, married to a country doctor and the mother of three young children. She called to tell me that she was a patient in a university hospital about an hour's drive from Richmond. "I really need to talk to you," she said. "What is wrong, Cornelia?" I enquired, feeling her anxiety. She said she would rather not talk about it on the telephone, but hoped I could come up to see her as soon as possible. I did, the next day. When I stepped into her hospital room, she looked as lovely as she always had, but the sparkle of her smile was gone. I sat down beside her bed and she began to relate her story.

She had developed a cough and paid little attention to it, but it persisted far too long and her doctor husband finally insisted that it needed to be checked out. An appointment was made, tests were run and a devastating diagnosis was announced. She had a virulent form of cancer that was not curable. The statistics suggested that she had less than six months to live. After getting over the shock of her news, I asked her to tell me what her feelings were. She did. How could her husband continue to practice without her? He was a country doctor who made house calls all over that mountainous region and was called out by his patients at all hours of the night. He could not do what he did, without knowing that she was at home with the children. She talked about what it meant to know that she would never see her children graduate from high school or college. She would never know their partners in life, their career paths or her grandchildren. She talked out of the realization that her life would be so short, that her death would mark each member of her primary family in a very painful way. She talked about the meaning her death would have for her elderly parents. It was the most deeply honest conversation of which I had ever been a part. When one crosses the boundary

between life and death with another person, all facades are dropped, all pretensions are surrendered. In that place two people relate with radical honesty. Cornelia and I ranged over the story of her life, her hopes and fears for almost three hours. It was as if time stood still, so deep was this communication.

When the time came that I had to leave to return home, I shifted gears and became more of a professional priest than a friend. I suppose I had the need to do something to relieve my own anxiety. So I said: "Cornelia, may I pray with you?" She did not object. If I had a need to pray, she was pleased to be able to accommodate me. So I took her hand, laid my hand on her head and prayed the prayer that seemed to me to be appropriate to these circumstances. It was the stringing together of a series of pious clichés which I had learned to do in my priesthood. When the prayer ended, I left for the hour's drive back to my home, promising to see her again.

On that drive home, I processed my experience. It had been a profound meeting of two people that crossed the boundary between life and death. The prayer at the end, however, had detracted notably from the experience. Which was the true prayer in that meeting, I asked? Was it the conversation that was so deep and so life giving? Or was it the words uttered before I left? Which of the two had expanded life and which had diminished life? Which one expanded love and which one suppressed love? Which one called both of us into a deeper sense of who we are, and which made us less human? Clearly the answer to these questions was the conversation not the words of prayer, so prayer began to be expanded in its meaning. Saying prayers was not the same as praying. I wrote the first book of my career out of that experience. It was entitled *Honest Prayer*. From that moment on, prayer became for me not something I said, but something I lived. That is a distinction we all must make before we try to define prayer.

The second experience came to me in the early 1980's when my first wife, her name was Joan, received a cancer diagnosis and the prognosis that she had

"less than two years to live." The news became public almost as soon as I received it, for there is greatly diminished privacy when one is in public life. Because I was the bishop, well-known in the state of New Jersey and thus socially prominent, prayer groups were organized throughout the state on our behalf. Some were Episcopal prayer groups, some were Roman Catholic prayer groups and some were ecumenical prayer groups. Numerous people wrote to assure me of their prayers. I appreciated all of their gestures for they communicated people's love and concern for me and for my wife. When my wife exceeded the prediction and lived into her third year since the diagnosis, these prayer groups and individuals began to take credit for her longevity. "Our prayers are keeping her alive," they wrote. "God is answering our prayers." It seemed quite clear to them. My wife did live six and a half years from diagnosis to death, for which I was grateful, but I could not help but wonder about what kind of God it was to whom these gracious people were praying. Would those prayers have been offered for my wife, if I had not been well known, presumably successful and socially prominent? I thought to myself: suppose a garbage worker in the inner city of one of America's poorest cities had a wife who had received a cancer diagnosis. Would it not be true that few people outside her immediate family would have known about it. Would God have allowed her to live a shorter time, to die a more painful death because hordes of people did not pray for her? Would God reward my wife with greater longevity because I was prominent and well known? Does God validate social status? If I thought that for a moment, God would become so immoral that I would immediately cease to believe in God. Prayer, therefore, cannot be cumulative in its power and effectiveness. God cannot reward those who have achieved human status.

So what is prayer? It is not the petitions of human being to a theistic God above the sky to intervene in human history in the life of the one praying. Prayer is rather the developing awareness that God works through the life, love and being of us all. Prayer is present in every act which enhances life, which enables pain to be shared or courage to be found. Prayer is experiencing the presence of God that binds us to one another. Prayer is that activity that drives us to recognize in the

words of St. Francis, that it "is in giving that we receive." Prayer is more present in the life we live than in the words we say. That is why St. Paul could exhort us to "pray without ceasing." That does not mean that we are to say prayers without ceasing. It means that we are to live our lives as a prayer, to walk into tragedy and pain knowing that we do not walk alone. It is to know and to understand that we can be the lives through which the divine enters the human. Prayer is the recognition that we live in God, who is the Source of our life, the Source of our love and the Ground of our Being. That is finally all that we can say about it. Prayer is something we live far more than something we do.

## 11 Thesis n. 11

*"The hope for life after death must be separated forever from the behavior-control morality of reward and punishment. The church must abandon, therefore, its reliance on guilt as a motivator of behavior."*

God is so often perceived in Christian liturgy as the all-seeing, all-knowing judge, who is ready to pronounce a sentence on the basis of our behavior.

This God is believed to keep record books on our deeds up-to-date, which will determine our ultimate destination, that is, whether we will be with the saints in glory or with the rejected suffering in the fires of hell. It is very hard to believe in such a God once we embrace the dimensions of the universe. Where does this all-seeing God live? Is it above the earth? Well, that would put God somewhere between the sun and the planet earth. Is God above our solar system? Well, that would locate God somewhere inside our galaxy. Is God above our galaxy? Well, that would locate God in galactic space. Is God beyond the universe? Well, that would locate God so far away that it would be hard to believe that the hairs of our heads are numbered and known. That image of God fitted a pre-modern world view. It does not fit ours.

There are still other problems with this systemic understanding of God as the judge of our guilt and misdeeds on which presumably our eternal destiny will be determined. In the 19th century human beings began to embrace the fact that there is a deep socialized component in human behavior. No two human beings are born equal. On what basis then are they to be judged individually? The disparities in the world's wealth are also enormous. Half of the world starves while the other half diets! There are vast differences in intellectual ability. Some are born brighter than others. There are vast differences in diet, education and opportunities. If one has plenty, the temptation to steal is almost irrelevant in that life. If one has nothing, if survival is a day to day struggle, the temptation to steal is so much greater. Can God judge anyone properly without taking into consideration these external circumstances? What parent is going to develop "moral values," while he or she watches his or her child malnourished, living in squalor with little opportunity ever to rise from the circumstances of that child's birth? Can judgment ever be just, if it is based only on individual human behavior?

In the 20th century the Western world discovered how deep human psychological interdependence is. If one is an abused child, studies show that that child has a higher chance to grow into being an abusive adult. Does God judge this abusive adult behavior on a moralistic basis alone with no consideration being shown for the reasons this person grew up into being an abusive adult? Is the one who murders another, the only person who is guilty of that crime? To look at life on the basis of behavior and deeds alone is to affirm a radically unfair world. If that is the way God operates, then God is a radically unfair God.

In previous generations, parents may well have thought that the promise of a reward or the threat of a punishment was the proper way to raise a child. Especially if they thought of God as a judge above the sky or if they believed that reward and fear were proper ways to motivate a child. We now know so much more about human life that these patterns of thought have been largely abandoned.

In 2009 I wrote a book about why I believe in life after death. It was published under the title: *Eternal Life: A New Vision*. Where I had to go to get to this new vision was reflected in the subtitle, which read: *Beyond Religion, Beyond Theism, Beyond Heaven and Hell*.

Eternal life, I believe, must be separated forever from the concepts of reward and punishment or heaven and hell. One might live a good and righteous life in response to the promise of reward or the threat of punishment, but a good and righteous life does not mean a whole and loving life. The basis upon which Christians have tended to judge human behavior is by holding before all people a standard by which we will be judged to be failures and then to make guilt the primary motivator of behavior. It does not work, it will not work. I know of no one who is ultimately helped by being made to feel guilty.

I know of many adults today who have been so frightened by the Church's portrayal of a God of judgment ready to punish the wicked that their lives are motivated not by love, but by fear. Is righteous behavior motivated by fear ever really righteous? If one is righteous because one is afraid not to be, does that bring wholeness? Is not such behavior still survival-oriented and self-centered?

Guilt as a motivator of goodness must go in the Church of the future. So must the fear of hell and the promise of heaven.

If John's gospel is correct, as I believe it is, the promise that Jesus extends to us is not to make us religious, moral or true believers. It is not to motivate us with guilt or with the promise of heaven or the threat of hell. It is, in the words John recorded for Jesus to say: "That you might have life and have it abundantly."

## 12 Thesis n. 12

*"All human beings bear God's image and must be respected for the person that each of us is. Therefore, no external description of one's being, whether based*

*on race, ethnicity, gender or sexual orientation, and no creed based on human words developed in the religion in which one is raised can properly be used as the basis for either rejection or discrimination."*

That seems so obvious in theory, but has been so difficult for believers to live by in Christian history. There is in the human animal the same survival quest that marks all living things. Our fear of people who are different is born in that survival quest. How is it possible that anti-Semitism was the product of the religion based on the Jewish Jesus? How did Church leaders justify the wars, called the crusades, which were designed to kill the infidels, who just happened to be Muslims, living in what Christians called the Holy Land? How was it possible that Christians sought to keep their faith not only pure, but intact by burning at the stake anyone who disagreed with their creedal orthodoxy? On what ethical basis did some of the popes in history practice slavery against people of color? How did those Christians of European descent, who lived in that part of the United States known as "the Bible Belt," not only enslave those of African descent, but who also resisted giving that evil institution up in the bloodiest war in American history? When slavery was replaced with segregation, how was it possible for those claiming Christian identity to resist the downfall of segregation with fire hoses, police dogs and church bombings in which only little girls were killed? How was it possible that Christian leaders could define the female half of the human race as sub-human and not allow them to own property in their own names until the 19th century, to attend universities and colleges until the 20th century, and forbid them by law from voting, entering the professions, becoming ordained, entering politics and running for President of the United States until late in the 20th century and early in the 21st century? How was it possible for the Christian Church to continue to believe that homosexuality was a chosen life style caused by either mental sickness or moral depravity for fifty years after these definitions were obliterated and abandoned, the casualty of medical and scientific knowledge? All of these things are true and they have placed a stain on Christian history that will not be wiped from our memory easily.

Jesus' admonition to love one's neighbor as one loves oneself seems not to have been heard by the church. The parable of the Good Samaritan which suggests that one must love the object of one's deepest fear and prejudice has been ignored. When the church sings hymns like "Just as I am without one Plea, O Lamb of God I come," it was most often nothing but a lie.

There is much in Christian history for which repentance is clearly required. The only way forward is to engage this act of penitence openly and honestly and to seek the forgiveness of our victims. White people complain about the black anger that white people themselves have created. Christians complain of Islamic anger that we have bred for centuries from the crusades in the 11th to 13th centuries, to our quest for the wealth of oil in the 20th and 21st century. Men are today fearful of women achieving power, and heterosexuals are fearful of homosexuals demanding marriage equality. All of these things are manifestations of religious ignorance and religious prejudice. A Christian Church that is morally compromised on so many issues of our history can never give moral leadership to the world.

## Conclusion

In the baptism service of my Church, the candidates for baptism, the parents of the candidates and the candidates' sponsors are asked this question: "Will you seek Christ in all persons, loving your neighbor as yourself?" They answer: "We will with God's help." That must be the answer of the entire Christian Church if it hopes to live into the future.

These "The Twelve Theses" have now been laid before the Church. The future of Christianity will depend on how the Christian Church responds.

## REFERENCES

DARWIN, Charles. **The Descent of Man**. [1871]. London: Penguin Books. 2004. [First published: London: John Murray, 1871].

DARWIN, Charles. **The Origin of Species by Means of Natural Selection**. [1859]. New York: Modern Library, 1993. [Original: London: John Muray, 1859].

HARNACK, Adolf von. Mission et expansion du christianisme: aux trios premiers siecles. 4. ed. Paris: Cerf, 2004.

HUGO, Victor. **Les Miserables.** [1862]**.** New York : Simon & Schuster, 2014

PASTERNAK, Boris. **Dr. Zhivago**. [1957]. New York : Knopf, 1991.

RSV Bible. **The Revised Standard Version of the Bible.** Available at: <http://quod.lib.umich.edu/r/rsv/browse.html>. Access on: Sept 10, 2014.

SPONG, John Shelby. **Why Christianity Must Change or Die**. New York, NY: Harper Collins Publishers 1998.

STEINBECK, John. **East of Eden**. New York: Penguin Books, 2002..

XENOPHANES. Theology (critical), n. 5. Availabre at: <http://home.wlu.edu/~mahonj/Ancient_Philosophers/Xenophanes.htm>. Access on: Sept. 10, 2014.

# Las doce tesis. Llamada a una nueva reforma

John Shelby SPONG

## Introducción

Cuando se acercaba el siglo XXI, con las celebraciones del milenio, me sentí cada vez más llamado a evaluar el estado de la religión cristiana en el mundo. Por todas partes había múltiples signos de su declive y quizá, incluso, de su muerte inminente. Cada vez menos personas acudían a las iglesias en Europa, y las que lo hacían eran cada vez más ancianas. Las Iglesias de Norte América se sumían, o bien en un vacío tan liberal como insulso, o bien en un fundamentalismo anti-intelectual. Las Iglesias sudamericanas se alejaban cada vez más de las preocupaciones de la gente, y ninguno de sus líderes parecía capaz de hablar a esas preocupaciones con autoridad. Nada de esto era nuevo. A lo largo de los últimos 500 años, ante cada descubrimiento procedente del mundo de la ciencia en lo que se refiere a los orígenes del universo y de la vida misma, las explicaciones ofrecidas por la Iglesia cristiana parecían cada vez más desfasadas e irrelevantes. Los líderes cristianos, incapaces de asumir la revolución en el conocimiento, parecían creer que la única forma de preservar el cristianismo era no alterar los viejos patrones y no prestar atención a los nuevos conocimientos (ni mucho menos ponerlos en práctica).

Conforme afrontaba estas cuestiones como obispo y como cristiano comprometido, llegué a convencerme de que la única forma de salvar al cristianismo como fuerza para el futuro era encontrar en la Iglesia el coraje que la hiciese capaz de renunciar a muchos esquemas del pasado. Traté de articular este desafío en mi libro *Por qué el cristianismo debe cambiar o morir*, publicado justo antes de la llegada del siglo XXI. En ese libro examiné en detalle los temas que –estaba convencido- el cristianismo debía afrontar.

Poco después de la publicación de ese libro reduje su contenido a doce tesis, que puse, a la manera de Lutero, en la entrada principal de la capilla del Mansfield College, en la Universidad de Oxford, en el Reino Unido. Después envié por correo copias de esas doce tesis a todos los líderes cristianos reconocidos del mundo, incluyendo al Papa, al Patriarca de la Ortodoxia Oriental, al Arzobispo de Canterbury, a los líderes del Consejo Mundial de Iglesias, a los líderes de las Iglesias protestantes tanto en Estados Unidos como en Europa, y a las más conocidas voces televisivas del cristianismo Evangélico. Fue un intento de llamarlos a un debate sobre los verdaderos problemas que -tenía la certeza- la Iglesia Cristiana tiene ante sí hoy día. Presenté mis doce tesis con un lenguaje tan audaz como me fue posible, pensado ante todo para suscitar respuestas y debate.

Recientemente, los editores de la revista Horizonte me pidieron que explicase en su publicación en América Latina, a través del mundo de habla hispana y en definitiva para los cristianos de todo el mundo, mis razones para llamar al debate sobre estas doce tesis. Estoy encantado con esta oportunidad de hacerlo. Recibo con gozo las respuestas de cristianos de todas partes. No me presento como experto ni pretendo tener certezas cuando ofrezco mis respuestas, pero confío en que entiendo los problemas que afrontamos como cristianos que quieren conectar con el siglo XXI.

## TESIS 1

**El teísmo como forma de definir a Dios ha muerto. Ya no puede entenderse a Dios de forma creíble como un ser con poder sobrenatural, que vive por encima del cielo y está listo para interferir en la historia humana periódicamente, a fin de hacer cumplir su divina voluntad. Por tanto, hoy, la mayor parte de lo que se dice sobre Dios no tiene sentido. Debemos encontrar un nuevo modo de conceptualizar a Dios y de hablar sobre Él.**

Dado que esta tesis es determinante para todas las demás, le dedicaré más tiempo y ocuparé más

espacio tratándola que con cualquiera de las otras. Es importante que los cristianos admitamos la crisis de la fe en que vivimos, para entender así su origen y reconocer que esta no puede ser negada ni ignorada.

La persona que, en mi opinión, dio inicio a una nueva visión de la realidad que aún hoy sigue desafiando la credibilidad de la forma tradicional de expresar la mentalidad cristiana, fue un devoto monje polaco llamado Nicolás Copérnico, que vivió en una época tan lejana como el siglo XVI. Sin embargo, pocos en aquel momento fueron conscientes de los descubrimientos de Copérnico ni de sus conclusiones, de modo que, en realidad, murió sin haber desafiado nunca la conciencia de la Iglesia. Nadie entendió la profundidad de la revolución que él había comenzado, y así fue hasta el punto de que a su muerte se le acogió en el seno de la Madre Iglesia.

Sin embargo, el sucesor intelectual inmediato de Copérnico fue un astrónomo italiano del siglo XVII llamado Galileo Galilei, el cual, como Copérnico, era profundamente católico. No sólo tenía una hija monja, sino que él mismo era conocido en los círculos más altos del Vaticano, que confiaban en él. Era un verdadero amigo del que por entonces ejercía de Papa, sentándose en la silla de Pedro. Galileo había construido su propio telescopio y, al igual que Copérnico, estudió el movimiento de los cuerpos celestes, buscando siempre entender la relación de unos con otros y de todos con la Tierra. La teoría de Copérnico de la localización del sol en el centro del Universo era algo de lo que Galileo había llegado a convencerse. Aunque pareciese radical y revolucionario, Copérnico estaba seguro de que la relación entre la Tierra y ese Sol en el centro consistía en ser un satélite que da vueltas a su alrededor, en un ciclo anual. Esta idea se ajustaba a las conclusiones a las que Galileo había llegado, y respondía a muchas de sus preguntas, lo que, lentamente pero con seguridad, le hizo aceptar lo que luego llegaría a llamarse "la revolución copernicana". Galileo, sin embargo, a diferencia de Copérnico, no vivía en el claustro. Era un conocido científico, toda una figura pública. Ni se le ocurriría abstenerse de escribir y publicar sobre sus hallazgos. Fue precisamente al hacerlo cuando descubrió que sus escritos estaban provocando debate y controversias que inevitablemente lo llevarían a un conflicto directo con la jerarquía de la Iglesia Católica. En aquel momento histórico, la Iglesia era aún una poderosa fuerza política. Su poder estaba en su pretensión, ampliamente aceptada, de que tenía la autoridad para hablar en nombre de Dios. Eso significaba que los líderes de la Iglesia Católica tenían tanto una necesidad política como un deseo ególatra de controlar el pensamiento, para definir la verdad y para interpretar la realidad para todo el mundo. Ciertamente, una duda que –viniese de donde viniese- pareciera erosionar esa parte del papel de la Iglesia, sería un desafío a su autoridad.

La verdad poseída y preservada por la Iglesia se decía que había sido recibida como resultado de la revelación divina. Se había enseñado a la gente a creer que esta verdad no sólo se había revelado en Jesucristo, sino que también se había plasmado en términos de lo que estaban bastante seguros que era una cosmología no cuestionada e incuestionable. Esta cosmología se podía enunciar de manera simple: Dios habita por encima del cielo; la Tierra era el centro, no sólo del universo, sino también de la atención de Dios. La mirada divina que todo lo ve en el mundo desde su reino celestial asistía a Dios en la tarea de registrar todas las acciones y fechorías de cada ser humano. Se guardaban libros de registro de las acciones humanas, los cuales constituían la base sobre la que cada existencia humana se juzgaría al final de los tiempos. Ese era también el momento en que se decidiría el destino eterno de la persona. La Iglesia y su sistema de fe funcionaban así como un sistema de control increíblemente poderoso del comportamiento humano. Eso era, en esencia, lo que tanto Copérnico como Galileo parecían cuestionar directamente. Era un desafío, no sólo a lo que se percibía como la verdad, sino también al poder político. No se podía ignorar. Así, se acusó a Galileo de Herejía. Al final, fue condenado. El castigo habitual por la herejía en aquel tiempo era la muerte por el fuego, es decir, que el hereje era quemado en la hoguera.

El juicio de Galileo tuvo mucha publicidad. Sus ideas no sólo se atacaron con severidad, sino que los eclesiásticos que realizaron la investigación las ridiculizaron. Se acusaba a la visión de Galileo de ser contraria a la "Palabra de Dios" tal como se reveló en las Sagradas Escrituras, que, en aquel momento, se creía que eran las palabras de Dios dictadas con un sentido literal. Si Galileo estaba en lo cierto, la Biblia y la Iglesia se equivocaban. Esa era la conclusión eclesiástica que sellaría el destino de Galileo. Casi en cada página de la Biblia había un relato según el cual Dios vivía por encima del cielo, en el estrato superior de un universo organizado en tres niveles. Dios había mandado la lluvia desde el cielo en tiempos de Noé y el diluvio (Gen 7). En el libro del Génesis la gente quiso construir la Torre de Babel, tan alta que alcanzaría al cielo, donde se creía que vivía Dios (Gen 28). Se decía de Moisés que había recibido la Tora de Dios, que bajó del cielo a la cima del Monte Sinaí para entregarle directamente aquellas tablas de piedra que

contenían los Diez Mandamientos (Ex 20). En el libro de Josué, el sucesor de Moisés había rogado a Dios, en medio de los rigores de la batalla, que detuviese el sol en su movimiento celeste alrededor de la tierra, para que su ejército dispusiese de más horas de luz en las que destruir a sus enemigos (Jos 10). Elías fue transportado al cielo, al reino de Dios, en un carro mágico ardiente tirado por caballos igualmente mágicos, y fue impulsado hacia la gloria por un poderoso torbellino que, enviado por Dios, venía del cielo (2 Re 2).

Los presupuestos bíblicos que apoyaban la idea de que Dios vivía por encima del cielo no estaban sólo en lo que los cristianos llamaban el Antiguo Testamento. Cuando Jesús nació, según el Evangelio de Mateo, Dios puso una nueva estrella en el cielo para anunciarlo (Mt 1). El autor del Evangelio de Lucas había escrito que unos ángeles aparecieron en el cielo, de entre la oscuridad del cielo de medianoche, para anunciar su llegada a los pastores que estaban en una ladera (Lc 2). Se dijo luego que Jesús ascendió al cielo, por encima de la tierra para estar con Dios (Hch 1). Todas las secciones de la Biblia presuponían que la tierra estaba en el medio de un universo con tres niveles. Galileo había desafiado esta antigua y universalmente aceptada visión del mundo y, en el proceso, había desestabilizado este saber tradicional, solidamente asentado hasta entonces. Había alterado la forma del universo. La intuición de Galileo desplazaba a Dios de su divina morada y, a fin de cuentas, lo convertía en un sin-techo. Si Dios no habitaba por encima del cielo, ¿dónde estaba? Los seres humanos no podían imaginar a Dios viviendo en ningún otro sitio. Por tanto, el pensamiento de Galileo sacudía los cimientos de la visión cristiana del mundo. No sorprende que en el juicio fuese hallado culpable de herejía. Se le condenó a morir quemado en la hoguera. Sin embargo, debido a su avanzada edad y a su frágil salud, y ayudado por sus conexiones con las altas esferas del Vaticano, se llegó a un acuerdo con la acusación. A Galileo le tocó renunciar a sus propias conclusiones y admitir públicamente que se había equivocado. También se avino a no publicar sus ideas nunca más en ningún medio de comunicación. Finalmente, aceptó una condena de arresto domiciliario para el resto de su vida. A cambio de estas considerables concesiones, el tribunal vaticano le perdonó la vida. La crisis se había superado, o eso pensaban al menos los líderes eclesiásticos. La verdad, sin embargo, no puede rechazarse simplemente porque no resulta conveniente, y los hallazgos de Galileo tenían a la verdad de su parte. En diciembre de 1991 el Vaticano anunció finalmente que ahora creía que Galileo estaba en lo cierto. En aquel momento, se habían iniciado los viajes espaciales. Los descubrimientos en astronomía y astrofísica habían aumentado exponencialmente. Se había diseñado el telescopio Hubble, y la verdadera vastedad del Universo comenzaba a abrirse paso en la conciencia humana, de un modo incontrovertible. El resultado de esta controversia en torno a Galileo era que se había desplazado a Dios definitivamente. Las antiguas interpretaciones sobre la configuración del mundo y sobre el concepto de Dios vinculado a ese mundo empezaron a desvanecerse. Las nuevas definiciones aún no se habían aclarado del todo, eran aún difíciles de asumir intelectual y emocionalmente. El cristianismo y su autoridad, sin embargo, empezaron a tambalearse. Este tambaleo habría de hacerse más intenso, mucho más de lo que se percibía entonces, a medida que, en la conciencia humana, comenzaban a abrirse paso otros hallazgos, de otras disciplinas. Galileo había provocado que el mundo experimentase un periodo de rápida transformación y crecimiento y, al precipitarse todos estos cambios sobre la conciencia humana, pronto se haría obvio que el cristianismo, tal como se había entendido tradicionalmente, ya no encajaba en este nuevo mundo que nacía.

El año en que Galileo murió, nació Isaac Newton en la región Northumbria, en Inglaterra. Fue ante todo un matemático, pero las matemáticas lo llevaron a una nueva comprensión de cómo funcionaba el Universo. Estudió la causalidad, la gravedad, y la interrelación de todos los seres vivos. No había lugar en el universo de Newton para un Dios exterior que interviniese de modo sobrenatural en la historia humana. El margen para la realización de eso que llamábamos "milagros" se reducía sensiblemente. El concepto de "milagro" pronto empezaría a desaparecer del vocabulario humano y, al final, de todas nuestras expectativas. Este impacto se dejó sentir en muchos aspectos de la vida.

Cuando los humanos empezamos a entender algo sobre los frentes atmosféricos y sobre lo que los causaba, así como sobre otras realidades geológicas, dejó de creerse que Dios controlase cosas como los huracanes, las riadas, las sequías o los terremotos. Nadie siguió pensando que estos sucesos naturales fueran instrumentos de la ira de Dios, o un procedimiento divino para castigar a la gente por sus pecados. Los seres humanos explicaban ahora estos hechos como hechos naturales, causados por cosas tales como los sistemas de bajas presiones que se desplazan a través de las aguas calientes del océano, o el movimiento de las placas tectónicas muy por debajo de la superficie de la tierra. Dios, expulsado del cielo por Galileo, comenzaba ahora a quedar desvinculado de cualquier función relativa a los patrones climáticos. En este

momento, la idea de Dios como un ser exterior a este mundo, y aun así dispuesto a y capaz de interferir en este mundo, estaba ya en retirada. De repente, los seres humanos habían dejado de entender por qué un ser exterior al mundo llamado Dios era necesario, o simplemente qué era lo que ese Dios hacía. Los traumas en el concepto tradicional de Dios seguirían dejándose sentir mientras la explosión del conocimiento seguía incidiendo sobre nosotros, procedente también de otras fuentes. Ahora, Dios no sólo era un sin-techo, sino que, progresivamente, se convertía en un desempleado. Ya no tenía ningún trabajo que hacer.

En los años treinta del siglo XIX, un naturalista inglés llamado Charles Darwin comenzó su viaje alrededor del mundo en el Beagle. Este viaje alcanzaría su punto culminante en las islas Galápagos, frene a la costa de Ecuador, en América del Sur. Allí encontraría Darwin evidencias ciertas de que la evolución de las especies está causada por la interacción de los seres vivos con un entorno en continuo cambio. En 1859, publicó sus hallazgos en el libro titulado *El origen de las especies por medio de la Selección Natural* [1]. Pocos años después haría seguir a este libro otro titulado *El origen del hombre* [2]. En aquellos libros, Darwin sostenía que toda vida evolucionó a lo largo de millones, incluso miles de millones de años, a partir de simples células. De modo que toda esa vida estaba conectada; ninguna especie existía de forma permanente, sino que estaba siempre sometida a un devenir; la humanidad surgió de la familia de los primates, y el relato de la creación del libro del Génesis no era ni biológica ni históricamente exacto. Empezó a ser evidente para el saber humano que no fuimos creados, en ningún sentido, a imagen de Dios, sino que Dios había sido creado a imagen de la humanidad. También se hizo cada vez más evidente que los seres humanos no estaban sólo un poco por debajo de los ángeles, como sugería el libro de los Salmos (Sal. 8), sino que estábamos, de hecho, sólo un poco por encima de los simios. Todo esto llevó a conclusiones perturbadoras y que causaban miedo, pero su verdad se confirmaría una y otra vez en los años siguientes, y hoy está completamente aceptada, al menos en los círculos intelectuales.

Más tarde, pero aún en ese siglo XIX, un doctor francés llamado Louis Pasteur descubrió los gérmenes y, con ese descubrimiento, comenzó la práctica de la moderna medicina. Hubo un tiempo en que se creía que la enfermedad estaba en manos de Dios. Se trataba, por tanto, con oración y sacrificios, pensados para mover a Dios a poner fin a aquello que se creía que era un castigo divino. Pero, a medida que se entendió lo que eran los gérmenes, los virus, las oclusiones coronarias, los tumores y diversas leucemias, el tratamiento pasó de la oración y el sacrificio a los antibióticos, la cirugía, la quimioterapia, la radioterapia y las medidas preventivas asociadas a la dieta y el ejercicio. Una vez más, el Dios que se concebía como un ser exterior, sobrenatural, que intervenía con milagros, fue apartado de otra zona de la vida humana y, en ese proceso, la medicina se secularizó cada vez más. Cada vez con más rapidez el concepto teísta de Dios empezó a quedar arrinconado en la conciencia humana.

A principios del siglo XX, un médico alemán llamado Sigmund Freud empezó a sondear la mente humana con su estudio de la naturaleza del inconsciente, las emociones y las actividades de lo que una vez llamamos "el alma". Con este estudio, Freud hizo entrar al pensamiento occidental en una comprensión completamente nueva de la condición humana. Muchos de los símbolos que una vez estuvieron en el núcleo del relato cristiano parecían ahora muy diferentes, al ser analizados desde la perspectiva freudiana. ¿Era el "Dios Padre" del cielo una mera proyección de la autoridad paterna humana? ¿Era el poder de la culpa, en el que una parte tan importante de la vida cristiana había estado basada, algo más que una forma de control del comportamiento humano? Esta poderosa fuerza de la culpa se había proyectado también hacia la otra vida, vida de eterna bienaventuranza o de llamas eternas, pero ahora, de forma bastante repentina, parecían no proceder de la revelación divina, sino de desórdenes psíquicos. Dios, concebido como juez, empezó a ser reconocido como una más de las formas que tenemos los humanos de tratar con nuestra propia falta de autoestima y bienestar mental. El temor de Dios, que conformaba buena parte del cristianismo, con sus imágenes del cielo y el infierno, empezó a desaparecer. La retirada de Dios hacia la irrelevancia ante los nuevos conocimientos casi se había completado.

También en el siglo XX, un físico alemán llamado Albert Einstein, que pasó buena parte de su vida adulta en la universidad de Princeton, en Nueva Jersey, empezó a estudiar lo que llegaría a llamarse "relatividad". Se descubrió que el tiempo y el espacio no eran infinitos, sino finitos, y relativos siempre el uno al otro. Dado que la vida humana se desarrolla en el espacio y en el tiempo, también se desarrolla en medio de la relatividad. Todo lo que hacemos y decimos, lo hacemos y lo decimos en medio de la relatividad del espacio y el tiempo. Esto significa que no hay algo así como una verdad absoluta. Incluso si hubiese una verdad absoluta, no podría ser pensada ni expresada en el marco de la experiencia humana.

Tras esta conclusión, todas las pretensiones religiosas de objetividad desaparecían. No hay algo así como "la verdadera religión" o "la verdadera Iglesia". No hay algo así como un Papa o una Biblia infalibles. No hay algo así como un credo eterno ni una doctrina particular que pueda definirse como verdadera para todos los tiempos. La vida humana se vive, más bien, en un mar de relatividad. La vida es un viaje sin fin que nos sumerge en lo que quiera que en definitiva sea lo real, pero nadie que esté atado al tiempo puede conocer y abarcar plenamente esa realidad. Así pues, la Iglesia cristiana nunca podrá ofrecer a nadie la seguridad de las certezas. Ninguna institución humana, incluida la Iglesia, posee la verdad eterna, ni puede poseerla. Los seres humanos y sus instituciones sólo pueden, por decirlo con palabras de Pablo, «ver oscuramente, como en un espejo, en enigma» (1 Cor 13:12).

Esta crónica de la articulación del conocimiento humano desde el siglo XVI hasta hoy, tan breve y, por tanto, tan imperfecta, nos hace al menos conscientes de que la forma en que los seres humanos hemos pensado a Dios en el pasado se ha visto sacudida en lo fundamental. Y, sin embargo, en las liturgias de todas las Iglesias Cristianas seguimos usando esos conceptos del pasado como plantilla sobre la que se diseña el culto. Pero, intelectualmente, dichos conceptos están ya desechados. Así, decimos todavía: «Padre Nuestro que estás en el cielo». Esa es la oración que se dirige a un Dios concebido como ser de un poder sobrenatural, que habita por encima del cielo de un universo dividido en tres niveles y del que, de algún modo, se cree todavía que controla nuestro mundo. A este Dios le pedimos aún «nuestro pan de cada día», el establecimiento de su reino en la tierra, el perdón y la tutela. Todavía nos acercamos a este Dios, concebido como juez, de rodillas, suplicando misericordia, pidiendo favores y buscando salud. Cuando la tragedia nos golpea, todavía nos preguntamos por qué, y todavía preguntamos si esa tragedia es un reflejo de los deseos de Dios de que seamos «castigados por nuestros pecados». "¿Qué he hecho para merecer esto?», decimos.

Llamamos «teísmo» a esta forma de entender a Dios. Decimos que aquellos que no creen en este Dios teísta deben ser «a-teístas». El problema, sin embargo, ¿no es la definición teísta de Dios más que la realidad de Dios? El teísmo como forma de entender a Dios es ahora una víctima de la expansión de nuestro conocimiento. Esa definición ya no tiene sentido en nuestro mundo. No hay una divinidad sobrenatural por encima del cielo esperando para venir en nuestra ayuda. El espacio es infinito y nosotros, los seres humanos, hemos asumido su infinitud. Ese lenguaje, por tanto, carece de sentido. Ahora bien, ¿significa esto que Dios no tiene sentido? Esta es la mayor cuestión que el cristianismo tiene hoy ante sí. ¿Podemos redefinir lo que entendemos por Dios? ¿Podemos captar ese significado de otra manera? ¿Podemos renunciar a nuestras definiciones teístas de Dios sin tener que rechazar al mismo tiempo la realidad de Dios? Creo que podemos, y sé que debemos intentarlo. Si el teísmo muere, ¿morirá Dios? Si el cristianismo, como religión, ha de sobrevivir, debe desarrollar una comprensión de lo divino que tenga sentido en el siglo XXI. Esa se ha convertido en nuestra máxima prioridad.

Fue un filósofo griego del siglo VI AEC llamado Jenófanes el que observó que «si los caballos tuviesen dioses, estos parecerían caballos» [3]. El hecho de que todo lenguaje es un lenguaje humano significa que todas las divinidades a las que los humanos han adorado a lo largo de la historia tienden a parecerse mucho a los propios seres humanos. Sí, hemos suprimido en la idea de Dios las limitaciones humanas, pero los rasgos humanos permanecen. Por eso la mayoría de las ideas humanas sobre Dios se expresan como negación. La condición humana es finita, así que Dios ha de ser infinito, o "no finito", decimos. Los seres humanos estamos vinculados a un lugar determinado; Dios no debe tener esa atadura, así que se le llama "omnipresente". Los seres humanos tenemos un conocimiento limitado; Dios, por definición, no debe tener ese límite, así que decimos que es omnisciente. La condición humana es mortal; Dios debe desbordar esa limitación, así que decimos que Dios es inmortal. Los seres humanos somos limitados en poder; Dios no debe tener esa limitación, así que decimos que es omnipotente. Así podríamos seguir con repetidos ejemplos, pero el resultado es siempre el mismo. Todos los dioses que los seres humanos han pensado en la historia se parecen siempre a los humanos, pero sin sus limitaciones. Atendamos una vez más al lenguaje de la liturgia. "Dios todopoderoso y eterno", decimos al rezar. Lo que estamos diciendo es: Dios, tu no eres limitado en poder o en el tiempo. Este Dios es también aquel que todo lo sabe, que escruta los secretos de nuestros corazones. Esta divinidad omnisciente es en definitiva poco más que una construcción humana.

Si la comprensión teísta de Dios ha muerto, entonces se plantea enseguida la cuestión de si es Dios el que ha muerto o la definición humana de Dios. ¿Podemos encontrar un modo de hablar sobre Dios con otros conceptos, con otras palabras, o está Dios tan identificado con nuestro lenguaje teísta que muere

cuando muere ese lenguaje? Esta es nuestra cuestión moderna.

La Biblia ha definido la idolatría como el culto a algo hecho por manos humanas. El Teísmo es una comprensión de Dios desarrollada por mentes humanas. ¿Puede lo más fundamental y último ser captado en los límites de las manos o las mentes humanas? No lo creo. El Teísmo es una manifestación de la idolatría humana.

Así que desechamos el teísmo como una definición creada por nosotros, los humanos, y buscamos cambiar de camino, hacia la realidad de Dios. Ese es un paso mucho más revolucionario de lo que la mayoría de nosotros podemos imaginar, pero es ese el mundo en el cual el cristianismo debe aprender a vivir.

**TESIS 2**

**Dado que Dios ya no puede concebirse en términos teístas, no tiene sentido tratar de entender a Jesús como "la encarnación de una divinidad teísta". Los conceptos tradicionales de la Cristología están, por tanto, en bancarrota.**

El cristianismo nació de una experiencia de Dios asociada a la vida de un judío del siglo I llamado Jesús de Nazaret. Cuáles fueron las dimensiones precisas de aquella experiencia es algo difícil de decir. Los evangelios se escribieron entre 40 y 70 años después de que se condenase a muerte a este hombre, así que no sabemos cómo articularon realmente esa experiencia aquellos que fueron sus primeros discípulos en la primera generación de la historia cristiana. La mayoría de ellos había muerto antes de que se escribiesen los evangelios. Hasta donde sabemos, los primeros discípulos estaban bastante convencidos de que todo lo que habían pensado siempre sobre Dios lo habían experimentado presente en la vida de Jesús. Ese fue el núcleo del mensaje y así es como comenzó el cristianismo. Parece que al principio los seguidores de Jesús se limitaban a proclamar el núcleo de su experiencia: "Dios estaba en Cristo". Esto es todo lo que el Apóstol Pablo dijo al principio de su vida cristiana (2 Cor 5,19). Se contentaba simplemente con proclamar su experiencia, no tenía necesidad de explicarla. Creía que de algún modo, en Jesús, había visto la presencia de lo santo. Así, al escribir a los corintios, en torno al año 54, simplemente dijo: "Dios estaba en Cristo". Después, sin embargo, alrededor del año 56 o 58, cuando Pablo escribía a los romanos (una comunidad de cristianos en la que no había estado y para la cual era un desconocido), sintió la necesidad de explicar lo que quería decir al afirmar que había encontrado a Dios en la vida de Jesús. Así, en la Epístola a los Romanos, sugirió que en la resurrección Dios había elevado al humano Jesús hasta hacerlo Dios (Rm 1,1-4). Según los esquemas posteriores, esta era una extraña explicación. Con el tiempo, sería una herejía: el adopcionismo; pero era ahí a donde había llegado el pensamiento sobre la naturaleza divina de Jesús a mediados y finales de los años cincuenta del siglo I.

El problema era el que ya hemos apuntado. La mente humana sólo podía concebir a Dios en términos teístas. El teísmo es una concepción a la que se llega magnificando las cualidades de los humanos. Dios era un ser exterior con poder sobrenatural. Si esa era la definición vigente de Dios, entonces la cuestión era: ¿cómo había entrado este Dios externo en la vida de Jesús para que la gente lo experimentase presente en ella? Esta era la cuestión que sentían que debían responder, y las respuestas, a medida que se desarrollaban, empezaron a configurar el cristianismo de nuevas maneras, según pasaban los años.

Cuando Marcos, el primer Evangelio, se escribió en torno al año 72, se introdujo en las mentes de los seguidores de Jesús una nueva explicación de cómo él y Dios estaban conectados. En el primer capítulo, Jesús, adulto y plenamente humano, es llevado al río Jordán para que lo bautice uno llamado Juan el Bautista. En su relato del bautismo, Marcos dijo que los cielos –el reino de Dios- se abrieron. Se concebía en aquellos días el Universo como una superficie cubierta por una cúpula gigantesca. El cielo era el tejado que separaba el reino de Dios del de los humanos; el techo de la tierra era el suelo del cielo. Así, un agujero apareció en el techo y el Dios que vivía encima simplemente derramó el Espíritu Santo sobre el humano Jesús. Tal como lo registra Marcos, eso es lo que significaba el bautismo de Jesús. No era un espíritu que estuviese de paso, sino que habría de permanecer en él para siempre, un espíritu que, en última instancia, redefiniría su humanidad. Marcos dijo que, en ese momento, la voz de Dios proclamó

desde el cielo que Jesús era su hijo, el hijo en el que tenía puesta su complacencia. El estudio de la escritura revela que las palabras que Dios pronunció esta vez, en el Evangelio de Marcos, no eran originales. Se encuentran en el Salterio (Sal 2,7) y en el libro de Isaías (Is 42,1). Sin embargo, el significado era ahora que la presencia de Dios se había enviado para habitar en Jesús y en verdad, en la experiencia de los discípulos, este espíritu lo marcó de modo que fue ya diferente. Se empezó a pensar en él como en un ser humano lleno de Dios. En ese estadio se encontraba la comprensión cristiana de Jesús en los años 70 del siglo I.

Este proceso de explicación avanzó en la novena y la décima décadas, cuando se escribieron los evangelios que llamamos Mateo (en torno al año 85) y Lucas (89-93). En estos dos evangelios, se pensaba en Jesús, no sólo como en un ser humano infundido de Dios, sino como una presencia de Dios que habitaba en su forma humana. El momento en el que se dijo que el Dios teísta se había unido a Jesús se fue desplazando hacia atrás, desde la resurrección, que es cuando Dios adopta a Jesús según Pablo, primero hasta el bautismo, que es cuando Dios entró en Jesús según Marcos, y luego hasta su concepción, que es cuando Dios actuó como agente masculino que da la vida a Jesús según Mateo y Lucas. Fue entonces cuando la tradición del nacimiento virginal se incorporó al relato cristiano. Fue una adición de mediados o finales de la novena década a este relato de fe que estaba desarrollándose. En el pensamiento cristiano, el Espíritu Santo pasó a pensarse como si fuese el padre biológico de Jesús. Ahora, su humanidad estaba ya permanentemente comprometida. ¡No se puede tener por padre al Espíritu Santo y aun así ser plenamente humano!

Con ser tan importante ese cambio, no sería, sin embargo, el punto final de este desarrollo cristológico. Cuando se completó el cuarto Evangelio, hacia el final de los años 90 de la era cristiana (años 95-100), se dijo de Jesús que él ya había formado parte de Dios; Él era "la Palabra" de Dios que estaba con Dios desde el principio de la creación. La Palabra de Dios "se hizo carne" en la persona de Jesús. Juan estaba afirmando que el Dios teísta que está por encima del cielo había asumido forma humana en Jesús y que en él habitaba Dios entre nosotros. Jesús era ya completamente entendido como la encarnación del Dios que habita por encima del cielo. Se habían puesto así las bases, tanto de la doctrina de la Encarnación como de la de la Santísima Trinidad. Los credos de Nicea y las doctrinas y dogmas que siguieron a aquellos credos pretenden aún poder definir a Dios. Posteriormente, esta interpretación ortodoxa habría de ser impuesta quemando en la hoguera a los que discrepaban.

Sin embargo, si la idea de un Dios por encima del cielo ha llegado a estar en bancarrota, tal como creo que ha sucedido, entonces la idea de que este Dios teísta se encarnó en el Jesús humano está igualmente en bancarrota. Esto significa que esta que es la principal explicación de Jesús en los credos, desarrollada a lo largo de siglos, ya no puede aplicarse hoy. Ahora bien, ¿significa eso que la experiencia que esta explicación pretendía explicar no es real ni válida? No lo creo. Pero sí significa que hay que buscar nuevas palabras que la expliquen. Las antiguas ya no funcionan. Toda explicación es una creación humana. Como tal, toda explicación está atada a un tiempo y tiene el sesgo propio de ese tiempo. Por tanto, ninguna explicación es eterna. Sin embargo, una experiencia que no se explica no puede pasar de unos a otros. Mas una experiencia que se transmite nunca es ya la misma que la original. Las explicaciones apuntan a una verdad intemporal, pero no pueden apresarla.

Entonces, ¿cuál es esa verdad eterna, intemporal, acerca de Jesús, a las que apuntan –tan imperfectamente- nuestras veneradas palabras teológicas? ¿Qué hubo en torno a Jesús que hizo que la gente creyese que había encontrado a Dios en él? Esto es lo que la búsqueda de la verdad nos llama hoy a descubrir. La fe en Jesús como la encarnación de Dios, o como la segunda persona de la Trinidad, nació de una experiencia humana. ¿Cuál fue esa experiencia? No fueron las historias sobre un poder milagroso de Jesús lo que reunió a la gente alrededor de él. Eso vino mucho después de la afirmación de que "Dios estaba en Cristo". La convicción de que Jesús era la encarnación de Dios no nace de los relatos de su poder milagroso. No podemos encontrar evidencia alguna que asocie milagros a Jesús hasta la octava década de la era cristiana. La afirmación de que en Jesús se ha hallado la presencia de Dios antecede varias décadas a la de su condición de hacedor de milagros. La experiencia de encontrar a Dios en él tampoco se relacionó con la afirmación de que él había tenido un nacimiento virginal milagroso. Esa idea se añadió al relato cristiano en la novena década. Tampoco se vinculó a una interpretación de la resurrección como la "resucitación" de un cuerpo muerto para devolverlo a la vida de este mundo. Esa fue una idea que sobre todo Lucas aportó al cristianismo en la décima década. La experiencia de encontrar a Dios en Jesús precede a todos estos aspectos del desarrollo de la tradición cristiana. La experiencia de hallar a Dios en Jesús tuvo que ser algo original y transformador. Permítanme presentar lo que esa experiencia tiene que

ver con las cualidades de la humanidad de Jesús, con la totalidad de su vida, con el poder de su amor para romper ataduras, y con su capacidad para ser, en todo tipo de circunstancias, él mismo de la forma más profunda y auténtica. Quizá la gente vio y experimentó en su vida "la Fuente de la Vida", en su amor "la Fuente del Amor" y en su ser "el Fundamento del Ser". Quizá sintieron en él y desde él la llamada a vivir en plenitud, a amar generosamente y a ser todo lo que cada uno podía ser. Quizá con esas experiencias llegaron a entender que se habían encontrado con lo santo en las dimensiones de lo humano. Quizá el problema de las explicaciones teológicas no estaba en la experiencia que trataban de transmitir, sino en los conceptos que determinaron las palabras usadas en las explicaciones de esta nueva realidad. Quizá la experiencia es real y, una vez desechadas las explicaciones anticuadas e irrelevantes, entonces la realidad de esa experiencia pueda proponerse una vez más. ¿Qué realidad fue la que hizo que los seguidores de Jesús desarrollasen doctrinas como la Encarnación y la Trinidad? ¿Cómo describir hoy esa realidad?

Hoy, ¿podemos aún pensar en Jesús como ser divino sin entenderlo como encarnación de una divinidad sobrenatural que vive por encima del cielo? Cuando se formuló la doctrina de la Encarnación, la gente pensaba en términos dualistas. Lo divino y lo humano se oponían. Pero supongamos que lo divino y lo humano no son dos reinos separados, sino una sola realidad continua. Quizá el camino hacia la plenitud e incluso hasta lo divino consiste en hacerse profunda y plenamente humano. Quizá el impulso biológico hacia la supervivencia no es el valor supremo para los humanos, sino que ese valor supremo consiste más bien en trascender la necesidad de sobrevivir y en ser capaz de darse a uno mismo en el amor a otro. Quizá cuando vayamos más allá de los límites de nuestra seguridad tribal, de género, de orientación sexual, raza, credo o estatus, experimentemos una humanidad que no está atada al instinto de supervivencia. Quizá se encuentre a Dios en la libertad de permitir –y, en realidad, aceptar- la responsabilidad de ayudar a los demás a ser aquello que cada uno fue creado para ser, sin imponerles nuestras ideas. Quizá es eso lo que Pablo trataba de decir cuando escribió que "Dios estaba en Cristo", reconciliando al mundo con Dios y con la unidad de Dios. Interpretada literalmente, la Encarnación no tiene sentido en un mundo cuyo pensamiento ya no es dualista. Pero es infinitamente significativa cuando se la ve, no como explicación, sino como una experiencia.

¿Podemos recuperar este concepto cristiano para el siglo XXI? Creo que sí. Si el cristianismo ha de sobrevivir, creo que debemos. Y el cristianismo podría resultar ser algo mucho más profundo de lo que habíamos imaginado.

## TESIS 3

**El relato bíblico sobre una creación perfecta y acabada de la que nosotros, los seres humanos, "caímos" en el pecado original, ¡es mitología pre-darwiniana y carece de sentido!**

Cuando se escribió el conocido relato bíblico de la creación en seis días (Gn 1,1-2,3), no existía el registro geológico. Las gentes de la antigüedad recurrieron a mitos de la creación para explicar su comprensión de los orígenes del mundo. La experiencia del pueblo hebreo era que el mundo es bueno y está acabado, y así contaron la historia de cómo Dios lo creó todo de la nada. Dado que Dios era el creador del mundo, el mundo tenía que ser bueno. El mito hebreo dice que Dios lo vio todo y todo estaba completo, pues nos cuenta que cuando Dios hubo terminado el proceso de la creación en el sexto día, descansó de su labor divina y decretó que el séptimo día fuese para siempre un día de descanso para toda la creación. Así pues, la narración bíblica, tal como actualmente está construida, comienza con una interpretación de la creación que sugiere que el mundo se creó para ser perfecto y completo. Esta narración en particular se escribió tardíamente en la historia judía, probablemente durante el exilio de Babilonia, a finales del siglo VI o principios del V AEC.

Sin embargo, mucho antes de que se escribiese este relato de la creación en seis días, otro mito judío pretendió dar cuenta del hecho del mal en el mundo. Lo conocemos como la historia de Adán y Eva, la serpiente y el Jardín del Edén (Gn 2,4-3,23). Se escribió unos cuatrocientos años antes del relato de la creación en seis días.

Durante el exilio babilónico, con el hábil trabajo editorial de un grupo de personas a las que llamamos "Escritores Sacerdotales", las cuatro tradiciones principales que recordaban la historia judía se

entretejieron. En esta edición revisada, la narración comenzaba con la perfección de la creación hecha en seis días, y vino seguida inmediatamente por el relato que llegó a conocerse como "la caída". Adán, Eva, y su expulsión por orden de Dios del Jardín del Edén formaban parte e esta narración. Sin embargo, hemos e reconocer que, en su origen, estas dos historias no estaban conectadas en absoluto. No se escribieron para formar una narración continua.

Tras el Concilio de Nicea en 325, y con el reconocimiento oficial de la legalidad del cristianismo en el Imperio Romano, muchos líderes cristianos, pero en particular un obispo llamado Agustín, empezaron a conformar lo que con el tiempo se convertiría en el mito cristiano de los orígenes. Construyeron este mito sobre el presupuesto de que los capítulos 1 y 2 del Génesis formaban una única historia, continua y cierta. Este mito de los orígenes incluía cinco grandes principios. Primero, se afirmaba la bondad y la perfección originales de la creación. Segundo, el acto humano de desobediencia se presentaba como aquel que había hecho caer de la obra perfecta de Dios a lo que terminaría llamándose el "Pecado Original". Esta "caída" desvirtuó la perfección de Dios en todos y en todo. Tercero, se narró la historia de Jesús en términos de rescate que Dios enviaba para salvar de la caída a unas gentes pecadoras y a un mundo pecaminoso. El mito sugería que Jesús cumplió con este propósito pagando el "precio" que Dios reclamaba, y asumiendo el castigo, castigo que los seres humanos merecían por ser pecadores. Este acto de redención se terminó de cumplir mediante lo que se llamó "el sacrificio de la cruz". De esta perspectiva teológica del siglo IV proceden las palabras "Jesús murió por mis pecados", que en un tiempo relativamente corto llegaron a convertirse en un auténtico "mantra" cristiano. Esta interpretación de Dios y de Jesús llegó a plasmarse en nuestros himnos, nuestras oraciones, nuestras liturgias y nuestros sermones. El mensaje era: "Jesús salvó el abismo que el pecado había creado". Este "mantra" implicaba que la grandeza de Dios se apreciaba en que "se abajó para salvar a alguien tan malo y tan indigno como yo". La gracia de Dios se consideró admirable porque "salvó a un infeliz como yo". "La vieja y áspera cruz" era el lugar en que Jesús derramó su sangre por "un mundo de pecadores perdidos". Conforme esta interpretación se hizo dominante en la historia cristiana, la liturgia subrayó continuamente la pecaminosidad de la condición humana. A los cristianos se nos acostumbró a acercarnos a Dios de rodillas, como los esclavos lo harían ante su amo. Se nos enseñó a rezar pidiendo continuamente misericordia, a llamarnos a nosotros mismos "pecadores miserables", seres en los que "no hay salud" ni plenitud, y que son "indignos de recoger las migajas" junto a la mesa divina. Nuestro pecado se presentó como la causa y como la razón del sufrimiento de Jesús. Así, la culpa se convirtió en moneda de cambio en el cristianismo. La salvación venía de reconocer que el sufrimiento y la muerte de Jesús por nosotros se habían producido porque Dios, en la persona de su hijo, había asumido el castigo que los seres humanos merecíamos.

Se creó el bautismo para ser la forma sacramental de lavar el "pecado original" de los recién nacidos. De los niños sin bautizar, que morían "en el pecado de Adán", se decía que estaban condenados a vivir eternamente apartados de Dios. La Eucaristía cristiana era la comida que permitía saborear por primera vez el Reino de Dios. La fe en la resurrección significaba que Jesús había vencido a la muerte al dar cumplimiento al castigo que Dios reclamaba por el pecado de Adán, que había adulterado el mundo perfecto de Dios. Así que Jesús, en la cruz, al morir, pagó nuestras deudas, cargó con el castigo que nosotros merecíamos y así ganó para nosotros la salvación eterna. Por eso en el desarrollo de la tradición cristiana los principales títulos por los que se conoció a Jesús fueron "salvador", "redentor" o "rescatador". Finalmente, se nos enseñó que por el sacrificio de la vida de Jesús los seres humanos fuimos restablecidos a nuestra perfección original y que la vida eterna era la culminación de nuestra restauración, nuevamente ganada.

Este marco teológico se hizo tan poderoso en la teología cristiana que barrió a todas las demás posibilidades. Se adueño de cada aspecto del mensaje cristiano. Hizo necesaria la "Encarnación". Apuntaló la doctrina de la Santísima Trinidad. Fue la concepción que había tras la doctrina de la expiación. Dio lugar en el cristianismo al fetichismo que se centraba en la "sangre salvadora" de Jesús. Configuró por completo la liturgia.

Este marco teológico produjo también cosas más bien terribles que no se percibieron durante siglos. Convirtió a Dios en un monstruo, que no sabía perdonar. Lo retrató como alguien que demanda un sacrificio humano y una ofrenda de sangre antes de ofrecer perdón. Hizo que se contase la historia de un Dios Padre que castigaba con la muerte a su Hijo para satisfacer su necesidad de retribución. Sin darse cuenta, esta concepción ¡convirtió a Dios padre en el supremo abusador de menores!

En segundo lugar, esta teología convirtió a Jesús en una víctima crónica a la que jamás se le permitiría escapar a la cruz, pues los constantes pecados de los seres humanos exigían su continuo sufrimiento y su muerte. Presentamos, como principal icono cristiano, la imagen de Jesús muriendo eternamente en la cruz.

En tercer lugar, esta teología nos abrumó a usted y a mí con un abrumador e incluso enfermizo sentido de culpa. Nos convertimos en los asesinos de Cristo, como proclamaba uno de nuestros himnos: "Fui yo, Señor Jesús, yo fui. Yo te negué tres veces, y tres te crucifiqué" [4]. ¿Puede alguien imaginar un mensaje más culpabilizador?

Un análisis de estos temas, que venían a constituir lo que llamamos "Teología de la Expiación", nos convencerá rápidamente de que esta forma de entender a Jesús y el relato cristiano es destructiva y negadora de la vida. Esta teología asume una antropología desacreditada y anacrónica que, cuando se expone, se muestra inmediatamente tan huera como poco válida. La teología de la expiación asume una teoría sobre los orígenes de la vida que, en el mundo astrofísico o biológico de hoy, nadie acepta. Es demostrable que la premisa de la que parte es falsa. Desde que Charles Darwin publicó su obra a mediados del siglo XIX, sabemos que nunca hubo una perfección original [5]. La vida humana es, más bien, el producto de un viaje biológico desde simples células que aparecieron hace unos 3.800 millones de años. La vida ha pasado por muchas etapas desde las células independientes a las uniones de células, de esas uniones a una mayor complejidad en la organización, y de ahí a la división entre la vida animal y vegetal (por nombrar sólo unas pocas etapas). Todo esto ocurrió a lo largo de cientos de millones de años. Hace unos seiscientos millones de años, la vida, tanto en sus formas animales como vegetales, dejó el mar y empezó a implantarse en las riberas de lo ríos y en los estuarios, donde aguardó hasta que el planeta terminó de hacerse apto para la vida. Entonces, estas formas de vida salieron del agua, hacia tierra firme, donde se adaptaron al nuevo entorno y empezaron a interactuar, produciendo una variedad de nuevas formas. Desde hace entre cien y ochenta millones de años, y hasta hace unos sesenta y cinco millones, los reptiles fueron los señores del planeta. Los reptiles dominantes fueron los dinosaurios, que se establecieron en la cima de la cadena alimenticia. En el planeta Tierra, el dinosaurio no tenía igual y, por tanto, no tenía enemigos. Sin embargo, algún tipo de desastre natural sacudió la Tierra hace unos sesenta y cinco millones de años, y alteró radicalmente el clima, alterando, en ese proceso, todas las formas de vida. La mayoría de los científicos afirman que este desastre natural fue el resultado de la colisión de un gran meteorito con el planeta Tierra. Fuese lo que fuese, provocó un cambio en el clima que terminaría llevando a la extinción de los dinosaurios y abrió las puertas a los mamíferos para que empezasen su ascenso hacia la preponderancia. De estos animales de sangre caliente y vivíparos emergió finalmente el linaje de los primates, que eran criaturas parecidas a los humanos. Esto ocurrió hace unos cuatro o cinco millones de años. Durante este tiempo, el cerebro de estas criaturas similares a los humanos se agrandó, las mandíbulas se retrajeron, la laringe descendió, el habla se fue desarrollado y, finalmente, estas criaturas traspasaron la gran línea divisoria, pasando de ser simplemente conscientes a ser autoconscientes. Ahora, esta criatura era consciente de su propia separación con respecto a la naturaleza. También asumió su propia mortalidad. Empezó a pensar anticipadamente en su propia muerte, lo que desarrolló en ella una suerte de inquietud existencial crónica que ningún animal había conocido antes. Los desasosiegos de la autoconsciencia eran tan duros que esta criatura tuvo que desarrollar mecanismos de defensa. La religión fue uno de ellos. El objeto y el foco del pensamiento religioso fue una divinidad parecida a los humanos, que tenía capacidades sobrenaturales; podía hacer todo lo que estas criaturas autoconscientes no podían hacer, incluido el escapar a la mortalidad. Ya hemos establecido que originalmente se concibió a Dios según la analogía del ser humano, pero sin todas las limitaciones que el ser humano tiene. Este Dios antropomórfico regía el universo, de modo que los inquietos seres humanos podían acudir a su poder sobrenatural en busca de ayuda. Tal es, brevemente presentada, la historia de los orígenes de la vida en el planeta.

Sin embargo, a medida que esta criatura humana adquiría más conocimiento sobre los orígenes del universo, se hacía claro que nunca hubo una perfección original, y que la creación es un proceso continuo, nunca acabado. Esto significaba también que ninguna forma de vida sobre la tierra está fijada y, por tanto, están todas en constante cambio. Nada de lo que tiene que ver con la vida es estático. Nunca ha habido nada estático en torno a la vida y nunca lo habrá. Notemos, asimismo, que nunca hubo un acto creador original, sino más bien un proceso continuo, siempre en desarrollo. Veamos ahora lo que estos hallazgos significan para nuestra comprensión del cristianismo.

Si no hubo una perfección original no pudo haber una caída de ella al pecado. Esto significa que la

idea del "pecado original" sencillamente es errónea. Si la idea del pecado original no es una descripción exacta de los orígenes humanos, entonces debe descartarse. Y hay otras cosas que empiezan a caer y a ser rechazadas. Si no hubo pecado original, tampoco había necesidad de nadie que salvase de este pecado, o que rescatase de la caída. Uno no puede ser rescatado de una caída que nunca ha sufrido, ni puede ser restaurado en un estatus que nunca ha tenido. De repente, todo el marco que durante siglos había configurado las bases del relato cristiano se derrumbaba. No es en absoluto una forma exacta de pensar en nuestros orígenes. Así pues, esta historia de la salvación deja inmediatamente de ser traducible a nada que tenga alguna posibilidad de ser creíble en nuestras mentes del siglo XXI. Por tanto, la devoción de nuestro corazón no puede abrazar dicha historia, pues el corazón nunca se verá conducido a adorar lo que la mente rechaza como real.

Por tanto, ya no podemos pretender seguir presentando con estos conceptos el relato cristiano en nuestro mundo contemporáneo. Sencillamente, no funciona. Entonces, para muchos, la cuestión es: ¿podemos seguir contando la historia de Cristo de algún modo? ¿Podemos distinguir entre la realidad de Cristo y el marco interpretativo del pasado, en el cual esa realidad se ha captado, y aun así encontrar en Él algo que habla a nuestra humanidad y la hace mejor? ¿Podemos romper las barreras que nos separan a unos de otros y hallar algún sentido de unidad en él? ¿Podemos sumergirnos, a través de la figura de Jesús, en los manantiales de la vida, abrirnos a un amor transformador y, a través de él, encontrar el coraje para ser lo que podemos ser?

Las viejas palabras nunca nos conducirán a esas metas. A pesar de ello, siempre habrá algunos que no estarán dispuestos a abandonar su seguridad; serán aquellos que actúan como si debiésemos aferrarnos para siempre a las viejas palabras. Actuarán así, principalmente, porque nadie les ha sugerido nunca que hay otra forma de contar la historia de Cristo. Temen que, si hay que abandonar las viejas palabras, que transmitieron esa historia durante tanto tiempo, la historia misma se perderá. Sin embargo, la Iglesia de mañana no puede detenerse ante el obstáculo de aquellos que no pueden asumir la nueva realidad. La búsqueda de nuevas palabras con las que presentar nuestro relato debe convertirse en la principal tarea de la Iglesia cristiana en nuestro tiempo. Si no asumimos estos cambios no habrá esperanza de un futuro cristianismo. Entiendan, por favor, que la muerte aún puede sobrevenir aun cuando abandonemos estas palabras de la antigüedad. No podemos estar seguros de que los cristianos modernos puedan hacer la necesaria transición. Sin embargo, lo que sí sabemos es que la muerte llegará con seguridad si no abandonamos las fórmulas de ayer. Vivimos un momento crítico en la historia cristiana. Nuestro tiempo exige liderazgos heroicos que probablemente encontrarán el rechazo de aquellos que se consideran "los fieles". La salvación del cristianismo, ¿merece el esfuerzo y el coste? Creo que sí. La llamada a una reforma radical es la llamada a la que nuestra generación debe responder. Comenzará con una nueva comprensión de lo que significa ser humano. No somos pecadores *caídos*, somos seres humanos incompletos. No necesitamos que nos salven del pecado, necesitamos la fuerza para acoger la vida de una forma nueva.

**TESIS 4**

**El nacimiento virginal, entendido en sentido biológico literal, hace imposible la divinidad de Cristo tal como se entendió tradicionalmente.**

Cuando el nacimiento virginal se incorporo a la tradición en la novena década de la era Cristiana, en el evangelio de Mateo, la comprensión que se tenía del proceso de reproducción era más bien primitiva. Nadie había oído ni hablar de la posibilidad de que la mujer tuviese óvulos y de que por tanto fuese, desde el punto de vista genético, co-creadora e igual al varón en el nacimiento y desarrollo de cada nueva vida humana. La gente de aquel tiempo pensaba más bien que la nueva vida estaba en el esperma del varón y que él, sencillamente, plantaba la vida en la mujer, del mismo modo que el granjero planta su semilla en el suelo de la Madre Tierra. La mujer, como la Madre Tierra, servía sólo como receptáculo, o como incubadora para el crecimiento del bebé o de la semilla; no le aportaba nada. Esto significaba que, en el mundo antiguo, siempre que se pretendía que una vida humana era extraordinaria (lo cual no podía explicarse sin la sugerencia de que tenía un origen divino), había, en el desarrollo de la explicación mítica, una necesidad de remplazar sólo al varón con una fuente divina. Como se pensaba que la mujer no contribuía en nada a la nueva vida, ella podía convertirse fácilmente en el receptáculo del hijo de Dios, igual que ocurriría con cualquier niño humano. Dada esta comprensión del proceso reproductivo, las

historias de nacimientos milagrosos y alumbramientos virginales fueron frecuentes en los relatos sobre vidas extraordinarias. No sorprende, pues, que en un tiempo que pertenece al mundo antiguo, se idease una historia semejante, sobre un nacimiento milagroso de Jesús, a fin de explicar el origen de su poder extraordinario. Este tipo de relato, que no es original del cristianismo, entró en la tradición unos 55 años después de la crucifixión de Jesús. Interesa apuntar que Pablo, que escribió entre los años 51 y 64 (entre 21 y 34 años después de la crucifixión), no parece haber oído hablar de la tradición de un nacimiento virginal de Jesús. De hecho, Pablo parece tener asumido un nacimiento muy común de Jesús. En su segunda carta, que dirigió a los Gálatas (escrita en torno al año 52), habla de los orígenes de Jesús, describiéndolos de un modo en el que nada es muy remarcable: habría "nacido de mujer", como cualquier otro ser humano, y nació "bajo la ley", como cualquier judío (Gal 4,4). En esta misma epístola, afirma también Pablo que Santiago era "el hermano del Señor", con lo que claramente se refería a un hermano de sangre de Jesús (Gal 1,19). Santiago, en realidad, alcanzó una posición influyente en el movimiento cristiano que se basa en este hecho de su relación familiar con Jesús. En la Carta a los Romanos, escrita entre los años 56 y 58, Pablo añade otra afirmación relativa a los orígenes de Jesús y, de nuevo, carece de conexión con nacimiento milagroso alguno. Escribe que Jesús era "descendiente de la Casa de David según la carne", y "constituido hijo de Dios por la resurrección" (Rm 1,1-4). En todo el corpus paulino no hay nada inusual en torno al nacimiento de Jesús. Nunca menciona el nacimiento virginal, porque aún no se había desarrollado esa tradición.

Cuando Marcos escribe el primer evangelio, cerca del año 72 (o 42 años después de la crucifixión), la tradición aún no incluía una historia sobre un nacimiento milagroso. Aún no había aparecido ese tipo de narración. En Marcos, el Espíritu Santo se unió a Jesús, no en la concepción, sino en su bautismo en el Jordán (Mc 1,9-10). Cabe suponer que antes del bautismo no estaba infundido de Dios. Para subrayar la normalidad del nacimiento de Jesús, afirma también Marcos (Mc 3,21ss.) en un relato sobre la madre de Jesús con sus hermanos, que creían que Jesús estaba «fuera de sí», es decir, mentalmente trastornado (en otro pasaje –Mc 6– se nombra a los hermanos: Santiago, José, Simón y Judas). Preocupados, estos familiares venían "para llevárselo" (Mc 3,31ss). Difícilmente sería este el comportamiento de una mujer a quien un ángel hubiese anunciado que iba a llevar en su seno al Mesías. ¡No recibe una la anunciación angélica antes de quedar embarazada para concluir, cuando el hijo ha crecido, que este es un desequilibrado! Sin duda Marcos no era consciente de la tradición de un nacimiento sobrenatural de Jesús. No había oído hablar de tal tradición porque aún no se había iniciado.

La tradición del nacimiento virginal se incorpora al relato cristiano primero a mediados de la novena década, en torno al año 85 de la era cristiana, o unos 55 años después de la crucifixión, y 85 o 90 años después del nacimiento de Jesús (Mt 1,18-25). El relato del nacimiento virginal lo repite Lucas, más o menos una década después, pero de un modo muy diferente, e incluso incompatible (Lc 1,26-80). Después, y para sorpresa de muchos, el relato del nacimiento milagroso de Jesús desaparece completamente en el evangelio de Juan, que se terminó cerca del final de la décima década, o entre 65 y 70 años después de la resurrección. Juan no sólo omite la tradición del nacimiento milagroso, que casi con certeza conocería, sino que sigue hablando de Jesús, en dos ocasiones, simplemente como "el hijo de José", una vez en el capítulo 1 (1,35) y otra en el 6 (6,42). El relato del nacimiento virginal no es histórico, no es biología, es mitología, pensada para interpretar el poder de una vida. Lo real es ese poder, no los procesos reproductivos.

Volvamos ahora a lo que sabemos hoy sobre la reproducción humana. Cuando el esperma del hombre fertiliza el óvulo de la mujer, el resultado es la mezcla de las dos fuentes genéticas. A la luz del conocimiento actual, si entendemos literalmente el relato del nacimiento virginal, tratándolo como biología y no como mitología, entonces ¡Jesús no puede ser ni plenamente humano ni plenamente divino! Y aun así, eso fue en esencia lo que los grandes concilios de la Iglesia pretendieron afirmar: un nacimiento virginal en sentido literal, entendido biológicamente, en el cual el Espíritu Santo proporciona la semilla masculina y la Virgen María el óvulo femenino; ese proceso daría lugar, no a un ser plenamente humano y plenamente divino, sino, más bien, a un ser mitad divino y mitad humano. ¡Eso no es la Encarnación!

Las consecuencias de esta nueva comprensión son mucho mayores de lo que la mayoría imagina. En primer lugar, uno no puede ser plenamente humano si el Espíritu Santo es su padre. ¡Eso parece elemental! Segundo: la madre de Jesús, como co-creadora, transmitiría inevitablemente a Jesús los efectos de la "caída", dado que ella también es hija de Adán. Así pues, se desvanece la idea de que Jesús nació "sin pecado". La ciencia descubrió el óvulo en los primeros años del siglo XVIII. Quizá por eso la Iglesia se

vio obligada, más de un siglo después, a introducir una nueva doctrina: la "Inmaculada Concepción de la Virgen" [6]. Su nacimiento tenía que estar por encima de la biología humana para que pudiese portar al Cristo niño sin transmitir a este que era "sin pecado" la corrupción de la caída. De modo que el nacimiento de María fue el lugar en el que el pecado, el "pecado original", se detuvo. Se dijo, por tanto, que su concepción fue libre de pecado, o "inmaculada".

Si uno entiende literalmente el nacimiento virginal y lo une a la comprensión actual de la reproducción, el resultado sería que se podría pensar en Jesús según la analogía de una sirena, una criatura mitad humana y mitad otra cosa, o como una de las figuras de la mitología griega que tienen un cuerpo de animal con cabeza humana. Un nacimiento virginal entendido literalmente destruiría –también literalmente- las afirmaciones esenciales expresadas en las doctrinas de la Encarnación y de la Trinidad.

Entonces, ¿qué significa el relato del nacimiento milagroso de Jesús? ¿Por qué se desarrolló y se le aplicó a él? La respuesta es clara. Era la forma que unos discípulos del siglo primero tenían de proclamar que en Jesús habían encontrado la presencia de Dios. Así convalidaron lo que su experiencia les hacía afirmar, a saber: que la vida humana no podría producir lo que ellos creían que era la presencia de Dios que habían encontrado en Jesús de Nazaret.

Nosotros, los cristianos, adoramos al Dios revelado en y a través de la humanidad de Jesús. El mito del nacimiento virginal nunca nos ofrecerá esto. Por tanto, no es para entenderlo literalmente. No tiene que ver con la biología. Nosotros, los cristianos, debemos dejar de fingir que alguna vez fue algo más.

**TESIS 5**

**Las historias de milagros del Nuevo Testamento ya no pueden interpretarse, en nuestro mundo post-newtoniano, como acontecimientos sobrenaturales provocados por una divinidad encarnada.**

En la Biblia, los milagros no son exclusivos de Jesús. Según las Escrituras Hebreas, Moisés obró milagros, algunos de los cuales son bastante extraños. En un relato de Éxodo, Moisés tira su bastón al suelo y se convierte en una serpiente (Ex 7,8-13). Algunos de ellos consistían en hacer uso de poderes divinos, como en las plagas de Egipto (Ex 7,12). Josué también obró milagros en las Escrituras Hebreas, al separar las aguas caudalosas del río Jordán (Jos 3,1-10) y cuando detuvo el sol en su movimiento alrededor de la Tierra para conseguir más horas de luz para que su ejército derrotase a sus enemigos, los amonitas (Jos 10,21 ss.).

Más tarde, en la historia bíblica, tanto Elías como Eliseo obran milagros. Ambos controlan el agua y aumentan la cantidad de alimento disponible (I Re 17; II Re 4,7). Los milagros de sanación también aparecen en algunos relatos del ciclo de Elías y Eliseo (II Re 5), así como las historias de resurrecciones (II Re 17; II Re 4,18ss).

El tercer lugar de las Escrituras Hebreas en el que se mencionan los milagros es en Isaías. Los milagros están entre las señales que, según el profeta, anuncian la llegada del Reino de Dios. Dice que en ese día "los ojos del ciego verán, los oídos del sordo oirán, el cojo saltará como un ciervo y la lengua del mudo cantará de alegría" (Is 35,5-6).

Creo que ahora podemos mostrar que casi todos los milagros atribuidos a Jesús se pueden explicar como versiones expandidas de historias de Moisés, de Elías y Eliseo, o como aplicaciones a la vida de Jesús, con sentido mesiánico, de las señales del Reino de Dios en Isaías. Si Jesús era el Mesías inauguraría ese Reino y, por tanto, las señales que lo anuncian aparecerían en su vida. Así que los milagros serían señales que interpretan a Jesús, no acontecimientos sobrenaturales que infringen las leyes de la naturaleza.

Conviene tomar nota de que Pablo parece no haber sabido nada en absoluto de milagros asociados al recuerdo de Jesús. Para aquellos que argumentan que el Documento Q e incluso el Evangelio de Tomás son anteriores a Marcos (entre los que no me cuento), creo que merece la pena señalar que ninguna de estas dos fuentes presenta a Jesús realizando milagros.

Los milagros asociados a Jesús se introducen en la tradición cristiana con Marcos, a comienzos de la octava década del siglo I. Después, estos milagros se repiten casi literalmente en Mateo, que escribió su evangelio a mediados de la novena década. Se repiten y amplían en Lucas, a finales de la novena década y comienzos de la décima. Luego pasan a ser "signos" en el evangelio de Juan, a finales de la décima década. Un signo no es sólo un suceso que puede describirse; un signo apunta, señala más allá de sí mismo hacia algo que el propio signo no puede contener en sí. El cuarto Evangelio recoge siete signos atribuidos a Jesús (Jn 2-11). Creo que es digno de mención que el primero de los signos del Evangelio de Juan, la conversión del agua en vino en las bodas de Caná de Galilea (Jn 2) y el último de ellos, la resurrección de Lázaro que llevaba cuatro días enterrado (Jn 11), nunca se habían narrado, y ni siquiera mencionado, en ningún escrito cristiano anterior a Juan, que escribió entre 65 y 70 años después de la crucifixión.

Los textos de relatos de milagros en los evangelios que sirven de apoyo para hablarnos del poder sobrenatural de Jesús están llenos de símbolos que sirven para interpretar. Los panes que se multiplicaron para alimentar a la multitud en Marcos eran cinco en el lado judío del lago, en el que comieron 5000 hombres (más mujeres y niños) y aún se reunieron doce cestos de sobras después de que todos comiesen (Mc 6,30-44). Después, en el lado no judío del lago, los panes son siete y los que se alimentaron 4000, reuniéndose siete cestos de trozos de sobras (Mc 8,1-10). Me parece que esta es una serie de pistas que los autores de los evangelios nos ofrecen para que las interpretemos, pues están convirtiendo la historia de Moisés y el maná del desierto que alimenta a los israelitas en un relato referido a Jesús. Recordemos que a Jesús se le llamará "el Pan de Vida", el que sacia el hambre más profunda del alma humana (Jn 6). Sólo con que abriésemos los ojos para ver que los relatos de milagros del Nuevo Testamento no deben leerse literalmente como acontecimientos sobrenaturales, nos acercaríamos mucho más a lo que los evangelistas originales tenían en mente cuando trataban de usar el texto de Isaías 35 de modo que se cumpliese en los evangelios.

Podría ampliar esta exposición sobre los milagros casi indefinidamente: Jesús que resucita de la muerte a un niño (Mc 5,22) es un eco del relato de Eliseo que resucita a otro niño (II Re 4,32-37). Jesús que resucita de la muerte al hijo único de una viuda en Naín (Lc 7) es un eco de Elías que resucita a otro hijo único de otra viuda (I Re 17). La respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan Bautista que estaba en prisión incorpora el texto de Isaías 35 a la tradición de los evangelios (Mt 11,1-6; Lc 7,18-23).

**TESIS 6**

**La interpretación de la cruz como sacrificio por los pecados es pura barbarie, está basada en concepciones primitivas de Dios y debe rechazarse.**

En el libro del Éxodo se cuenta que la inquietud del pueblo llegó a límites peligrosos cuando Moisés estuvo ausente durante un tiempo demasiado prolongado, cuando, supuestamente, estaba recibiendo de Dios la Tora y los Diez Mandamientos. Para calmar su ansiedad, fueron al sumo sacerdote Aarón, hermano de Moisés, y le pidieron que les hiciese un ídolo, un becerro de oro, para tener una deidad que pudiesen ver. Así lo hizo Aarón, y cuando el becerro de oro estuvo terminado, el pueblo danzó alrededor del ídolo diciendo: "Este es el Dios que nos sacó de Egipto" (Ex 32,1-6).

Moisés volvió con el pueblo justo en ese momento, portando, según nos cuenta la historia bíblica, dos tablas de piedra en las que se supone que estaban escritos los diez mandamientos. Al ver la idolatría, rompió las tablas contra el suelo y se encaró con el pueblo, el cual, según el relato, sufrió la ira de Moisés y de Dios, hasta que finalmente Moisés dijo que volvería al Señor y trataría de realizar una "expiación" para el pueblo (Ex 32,30). En esta antigua referencia vemos que la expiación tenía que ver con el perdón. Tenía que ver con un Dios de las segundas oportunidades. Cuando el Yom Kipur –el Día de Expiación- se instaló en el culto judío, según el libro del Levítico, tal era su propósito: celebrar el perdón de Dios, no su castigo (Lv 23,23ss). Los judíos llamaban al Yom Kipur "el Día de Expiación", no "el Día de *la* Expiación", porque el perdón no era un hecho puntual en el tiempo, sino un proceso permanente.

Yom Kipur incluía el sacrificio de animales que representaban los sueños humanos de perfección. Estos animales debían ser físicamente perfectos. Se examinaban escrupulosamente para certificar que en sus cuerpos no había cicatrices ni contusiones, y que nunca se habían roto un hueso. Certificada la

perfección física, ya podían afirmar la perfección moral de estas criaturas. El razonamiento era complejo, pero lógico. Los animales están por debajo del nivel humano de capacidad para tomar decisiones. No pueden elegir hacer el mal, así que se podía decir de ellos que en cierto modo eran moralmente perfectos. Por tanto, estos animales podían representar simbólicamente la perfección que anhelan los seres humanos. Así que, en el Día judío de Expiación, los seres humanos podían entrar a la presencia de Dios, a pesar de ser pecadores, porque lo hacían bajo el símbolo de una criatura perfecta física y moralmente.

Cuando los gentiles conocieron esta idea, pensaron que los animales eran sacrificios exigidos, que había que ofrecer como ofrenda a Dios si se quería su perdón. Estos animales serían el precio que Dios reclamaba que se le pagase para ofrecer su perdón.

En la liturgia de Yom Kipur, en el siglo I, los dos animales solían ser un cordero y un macho cabrío. Se sacrificaba al cordero, se le extraía la sangre y el sumo sacerdote, después de someterse a una purificación muy elaborada y ceremoniosa, entraba en el Santo de los Santos, el santuario interior del Templo, el lugar más santo, donde estaba el trono terreno de Dios, llamado "la Sede de la Misericordia". Entonces derramaba en ese lugar la sangre del cordero perfecto de Dios, hasta que cubría la Sede de la Misericordia. Esto significaba que el pueblo, sin importar cuánto se hubiese alejado de la voluntad de Dios, podía seguir entrando a su presencia, pues se acercaban "a través de la sangre del cordero perfecto". Yom Kipur tenía que ver, pues, con la reconciliación, con la vida humana que se une a Dios. No tenía que ver con el castigo.

Cuando el ritual del Cordero estaba completo, el segundo animal, el macho cabrío, era llevado al sumo sacerdote, ante la asamblea del pueblo. El sumo sacerdote, aferrando los cuernos del animal, empezaba a ofrecer plegarias de confesión en nombre del pueblo. El símbolo que funcionaba aquí era que se descargaba al pueblo de todos sus pecados, que pasaban a ponerse sobre la cabeza y la espalda de la cabra. Esta, entonces, como portadora de los pecados del pueblo, cargada con ellos, recibía los gritos de maldición de la gente, que pedía su muerte. Pero el animal no era sacrificado, sino que se habría paso entre la asamblea y era llevado al desierto, cargando con los pecados del pueblo. Así, el pueblo quedaba limpio y libre de pecado, al menos por un día. Yom Kipur alude, pues, al pueblo que se vuelve a unir a Dios. No tenía nada que ver con el castigo del pueblo.

Cuando se estaban componiendo los evangelios, las imágenes de Yom Kipur se trasladaron al relato de Jesús una y otra vez.

Pablo empezó el proceso en la Primera Carta a los Corintios al relatar la crucifixión: "Él murió por nuestros pecados, según las escrituras", escribió (1 Cor 15,3). Era una clara referencia a la acción litúrgica de Yom Kipur. Más tarde, Marcos usó la palabra "rescate" para referirse a la muerte de Jesús (Mc 10,45). Una vez más, se trataba de un concepto tomado de la liturgia de Yom Kipur. Cuando se escribía el cuarto Evangelio, hacia el final del siglo I, su autor puso en boca de Juan Bautista, la primera vez que este ve a Jesús, la interpretación que se expresa con estas palabras: "He ahí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo" (Jn 1,29). Estas palabras proceden directamente de la liturgia de Yom Kipur.

Hubo otros lugares en los que la liturgia de Yom Kipur parece haber conformado el relato sobre Jesús. Cuando Pilato presenta a Jesús ante la multitud, la gente responde gritando maldiciones y pidiendo su muerte. "Crucifícale, crucifícale", se supone que gritó la gente. Los lectores judíos reconocerían todo esta escena como algo tomado directamente de la liturgia de Yom Kipur. El que carga con los pecados merecía la crucifixión (Mc 15,13; Mt 27,22).

La inclusión de la historia de Barrabás en el relato de la pasión podría ser otra referencia a Yom Kipur (Mc 15,6ss). Barrabás es un nombre formado con las palabras hebreas o arameas "bar", que significa "hijo", y "abba", que significa Dios o padre. Así que Barrabás significa, literalmente, "hijo de Dios". De modo que los evangelios presentan a dos "hijos de Dios" en el momento de la crucifixión, igual que en Yom Kipur había dos animales. En los evangelios, uno de los "hijos de Dios", Jesús, fue sacrificado, y el otro, Barrabás, quedó libre. ¿Podría ser este otro lugar en el que los símbolos de Yom Kipur conformaron el relato de la pasión? Yo creo que sí.

Las generaciones posteriores de cristianos gentiles, que no eran conscientes de la tradición judía de Yom Kipur, transformaron estos símbolos, con una tosca lectura literal, y desarrollaron las ideas que ahora

están asociadas lo que se denomina "expiación de sustitución".

El concepto empieza a desarrollarse a partir de la idea de la depravación de la condición humana, de la que se decía que había caído en el "pecado original" a causa de la desobediencia humana a las leyes de Dios. Se dijo a Adán y Eva: "no debéis comer del árbol que está en medio del jardín". El fruto del árbol, el árbol del conocimiento del bien y del mal, estaba prohibido bajo pena de muerte (Gn 3,1-7). Se supuso que cuando se transgredió esta norma, se rompió la perfección original de la creación de Dios. Entonces, los desobedientes seres humanos fueron apartados de la presencia de Dios en el Jardín del Edén, y obligados a vivir "Al Este del Edén" [7]. Estaban tan corrompidos por el pecado original que sólo Dios podría restaurarlos, por medio de una intervención suya. Como el castigo por su pecado era mayor de lo que cualquier ser humano podría sobrellevar, se desarrolló la idea de que Dios habría puesto a su divino hijo en el lugar de los pecadores, que eran quienes lo merecían. Así que se dispuso que hubiese un sustituto, y Jesús se convirtió en la víctima de la ira divina. Dios castigó a Jesús en vez de castigar al pecador que lo merecía. Los cristianos empezaron a decir: "Jesús sufrió por mí". Y "Jesús murió por mis pecados" se convirtió en el mantra de la vida cristiana, pero a un precio terrible.

Sucedió entonces que la teología de la expiación determinó profundamente la forma que adoptaría el cristianismo. Por repetirlo a partir de lo dicho en una de las tesis anteriores, Dios se convirtió en un monstruo que no sabe perdonar. Antes de conceder su perdón, esta divinidad castigadora exigía una víctima, un sacrificio humano, sangre ofrecida. Ya no era este un Dios de segundas oportunidades.

Jesús se convirtió en la víctima crónica del castigo de Dios. El divino hijo de Dios recibió el castigo del divino padre.

Por otro lado, esta teología no creó un mundo de discípulos, sino de víctimas. Nos convertimos en los responsables de la muerte de Jesús. Nos convertimos en asesinos de Cristo, colmados de culpa.

Como ya hemos visto anteriormente, las implicaciones de esta teología son omnipresentes en la tradición cristiana. Con el tiempo, esta teología hizo que nuestra principal respuesta en el culto fuese presentar súplicas a Dios para que tuviese misericordia. "Señor, ten piedad; Cristo, ten piedad; Señor, ten piedad". Aún tenemos en nuestra liturgia triples "kyries", e incluso repetidos nueve veces. "Kyrie eleison" es simplemente la forma griega de "Señor, ten piedad".

¿Qué clase de Dios es este ante el cual nos vemos reducidos a ser mendigos serviles que suplican misericordia? En el caso de un niño tembloroso que está ante un padre abusador sí sería apropiada la petición de misericordia; en el de un delincuente condenado que está ante un juez justiciero y dado a condenar a muerte, también sería apropiada la petición de misericordia. Sin embargo, ¿podría esta actitud considerarse apropiada para un hijo de Dios que está ante aquel al que se concibe como "la Fuente de la Vida", "la Fuente del amor" y "El Fundamento del Ser"? No lo creo.

La expiación de sustitución es errónea en todos sus aspectos. Nuestro problema no es que seamos pecadores que han caído de una perfección original a algo llamado "pecado original". Nuestro problema es que somos seres humanos incompletos que anhelan ser más, alcanzar plenitud. No necesitamos que se nos salve de una caída que nunca sufrimos. Necesitamos ser aceptados y amados simplemente como lo que somos, para llegar a ser todo lo que podemos llegar a ser. Tampoco podemos ser "restaurados" en una perfección que nunca hemos tenido.

Un cristianismo basado en la idea de una expiación sustitutoria es un cristianismo basado en una visión inexacta y poco apropiada de lo que significa ser humano. La buena teología nunca puede construirse sobre una mala antropología. No somos pecadores caídos que necesitan que se les salve. Somos seres humanos incompletos, que necesitan plenitud.

Esta diferencia es crucial, y el cristianismo que la reconozca será el que sobreviva y perdure en el futuro.

**TESIS 7**

**La resurrección es una acción de Dios. Jesús fue "elevado" en la dirección de lo que Dios significa. Por tanto, la resurrección no puede ser una "resucitación" física ocurrida en la historia humana.**

Nada temen más los cristianos tradicionales que el intento de entender el momento de la Pascua como algo distinto de un hombre muerto que retorna de la muerte para reincorporarse a la vida espacio-temporal del mundo. Y, sin embargo, nada en el Nuevo Testamento apoya esa interpretación literal y fantástica de lo que la resurrección realmente fue y aún es.

Es interesante señalar que Pablo, el primer escritor de un libro incluido en el Nuevo Testamento, nunca describe apariciones del Cristo resucitado a ninguna persona. Nos da simplemente una lista de aquellos que fueron testigos de la resurrección (1 Cor 15,1-6, escrita hacia el año 54 EC). En esa lista se incluye él mismo, diferente, dice, sólo en que la aparición a él fue la última. Los expertos estiman que la conversión de Pablo ocurrió no antes de un año tras la crucifixión ni después de seis [8]. ¿Fue un cuerpo físicamente resucitado lo que vio Pablo? ¿Andaba aún un cuerpo reanimado tanto tiempo después? Ciertamente, Lucas no pensaba así. Describe la conversión de Pablo, su percepción del Jesús resucitado, como algo que resulta de una visión en el camino de Damasco, no como la percepción de un cuerpo físico (Hch 9,11ss). Además, Lucas incluye el cuerpo físico que deja la tierra en una Ascensión cuarenta días después de la Pascua (Lc 24; Hch 1).

Cuando Marcos (que escribe el evangelio más antiguo) hace su relato de la resurrección, no recoge narración alguna del Cristo resucitado apareciéndose a alguien (Mc 16,1-8) [9]. Lo que hay es un mensajero que anuncia que Jesús ha resucitado e irá por delante de ellos a Galilea, que lo verán cuando retornen a sus hogares.

Los relatos de Pascua del Nuevo Testamento, cuando se contemplan todos en conjunto, no prueban nada. En lo que respecta al momento de la Pascua, discrepan en todos los puntos sobresalientes. No concuerdan en cuanto a quién fue a la tumba; cada evangelio tiene una lista distinta de mujeres. No están de acuerdo en si las mujeres vieron o no al Cristo resucitado. No concuerdan en cuanto a si los discípulos vieron primero al Cristo resucitado en Jerusalén o en Galilea. No están de acuerdo en quién fue el primero que lo vio. No coinciden al dilucidar si la ascensión fue antes de las apariciones del Cristo resucitado o después.

Este tipo de comparación podría significar que no hubo un momento objetivo de la resurrección, de modo que todo lo que tendríamos serían teorías subjetivas. Pero también podría significar que lo que llamamos "resurrección" fue una experiencia tan poderosa y transformadora que las palabras no podían contenerla y que lo que nos están mostrando las contradicciones no es más que la existencia de intentos subjetivos de expresar lo que fue y siempre será la experiencia de una maravilla inefable.

Creo que la resurrección de Jesús fue real. No creo que tenga nada que ver con una tumba vacía ni con un cuerpo que experimenta una "resucitación". Es una visión de alguien que ya no está atado por ninguna de las limitaciones de nuestra humanidad. Es una llamada a una nueva conciencia, una llamada a una nueva realidad, más allá del tiempo y del espacio.

En este breve escrito no puedo entrar en los detalles de la Pascua tan exhaustivamente como lo hice en mi libro –de 300 páginas- titulado *Resurrección, ¿Mito o realidad? Un Obispo repiensa el significado de la Pascua*, que está disponible en inglés y en español. El espacio del que aquí dispongo sencillamente no permite esa clase de exhaustividad. Así que permítanme concluir esta tesis sobre la resurrección estableciendo mi convicción fundamental: la Pascua es algo profundamente verdadero, pero no es susceptible de descripción literal.

**TESIS 8**

**El relato de la ascensión de Jesús presupone un universo de tres niveles y, por tanto, no se puede traducir a conceptos de una era espacial post-copernicana.**

Cuando se escribió la historia de Jesús en los evangelios, entre los años 70 y 100, tal como ya hemos señalado, había un consenso general en cuanto a que la tierra era el centro de un universo con tres niveles. El lugar en el que Dios habitaba estaba por encima del cielo; el infierno, el lugar del mal, estaba bajo la tierra y era el tercer nivel. Nadie asumía la bastedad del espacio. Nadie entendía lo rápido que viaja la luz. Nadie sabía de otros universos, de otras galaxias. Nadie sabía que el espacio aún estaba en expansión, que las galaxias aún se estaban formando. Así que buena parte de la interpretación tradicional del cristianismo asumía presupuestos basados en el conocimiento pre-moderno.

De modo que a la gente no le resultó difícil entender que, cuando Lucas introdujo en la tradición cristiana (probablemente en la décima década del siglo I) el relato del retorno de Jesús a Dios, lo hizo conforme a la imagen espacial de un mundo de tres niveles. Jesús sólo podía volver al Dios que vivía por encima del cielo ascendiendo hacia ese cielo. Todo tenía sentido dentro de ese mundo pre-moderno. Sin embargo, nuestro conocimiento del mundo y del espacio ha cambiado radicalmente en los siglos que han transcurrido desde entonces.

Ahora sabemos que nuestro sol es uno entre aproximadamente doscientos mil millones de estrellas en nuestra galaxia, que llamamos Vía Láctea. Nuestro sol ni siquiera está en el centro de la galaxia, sino que se localiza en un punto al que se llega tras recorrer unos dos tercios de la distancia entre el centro y el exterior. En términos relativos, nuestro sol no es muy grande. Comparado con otras estrellas de la galaxia, es pequeño. Hay una estrella en nuestra galaxia que es, no ya más grande que nuestro sol, sino más que toda la órbita de la Tierra a su alrededor.

Luego entendimos que la nuestra no es la única galaxia del universo. Andrómeda, nuestro vecino galáctico más próximo, está a millones de años luz. En el universo visible hay entre cien mil millones y un billón de galaxias, y el universo está aún expandiéndose.

Es en ese mundo en el que ahora tenemos que preguntar: ¿qué significa el relato de la ascensión de Jesús? ¿Tiene algún sentido literal? Por supuesto que no. Así me lo hizo ver Carl Sagan (uno de nuestros más grandes astrofísicos) cuando, provocativamente, me dijo: "Si Jesús, literalmente, ascendió al cielo, y aunque viajase a la velocidad de la luz (unos 300.000 kilómetros por segundo) aún no ha salido de los límites de nuestra galaxia" [10]. La luz tarda más de 100.000 años sólo en llegar de un extremo al otro de nuestra galaxia. La ascensión de Jesús, si se interpreta literalmente, tuvo lugar hace sólo 2000 años.

El estudio de las Escrituras revelará, sin embargo, que Lucas sabía que estaba contando una historia basada en el relato de la ascensión de Elías, en el Segundo Libro de los Reyes, capítulo 1. Lucas nunca pretendió que su escrito se interpretase literalmente. No hemos hecho justicia al genio de Lucas interpretándolo literalmente. Él hablaba de cómo el Dios que encontró en Jesús no era distinto del Dios que habita en la eternidad. Un relato pensado para comunicar una verdad no es astrofísica. Finalmente estamos descubriendo que nos ha llegado a los Cristianos el tiempo de decirlo abierta y honestamente.

**TESIS 9**

**No hay ningún criterio eterno y revelado, recogido en la Escritura o en tablas de piedra, que haya de regir siempre nuestro actuar ético.**

¿Redactó Dios los Diez Mandamientos? Por supuesto que no. Hay tres versiones diferentes de los Diez Mandamientos en la Biblia. Una está en Éxodo 34, y parece ser la más antigua. La segunda está en Éxodo 20; es la versión que nos es familiar, y que suele estar expuesta en las iglesias y a veces incluso en los palacios de justicia. Ahora sabemos que esta versión es fruto de una importante labor de edición de un grupo de personas que llamaos "los escritores Sacerdotales", o "P". Estos escritores ampliaron significativamente la Tora, cuando los judíos estaban en el exilio de Babilonia. La última versión de los Diez Mandamientos está en Deuteronomio 5, y es reflejo de un momento de la historia judía anterior a la redacción del capítulo 1 del Génesis, con su relato de la creación en seis días. La razón por la que uno debería abstenerse de trabajar en el Sabat, según esta versión, no era que Dios descansó de su trabajo creador y decretase ese día para siempre como día de descanso, sino que el pueblo hebreo no debía olvidar que una vez fue esclavo, e incluso los esclavos necesitan un día de descanso. No, Dios no es el autor de

los Diez Mandamientos.

Otro dato interesante de la historia bíblica es que los Diez Mandamientos no eran al principio leyes con validez universal. Estaban pensados sólo para regir las relaciones de judíos con judíos. Los mandamientos dicen "No matarás". Y sin embargo, se informa en el Primer Libro de Samuel de que Dios instruyó al profeta para que dijese a Saúl que fuese a la guerra contra los amalecitas y matase en ese pueblo a todos los hombres, mujeres, niños, lactantes, bueyes y asnos (I Sam 15,1-4). Eso me suena a genocidio mucho más que a "No matarás". Los Mandamientos dicen "No darás falso testimonio". Y sin embargo, el libro del Éxodo presenta a Moisés mintiendo al Faraón sobre por qué debería permitir a los israelitas salir al desierto a ofrecer sacrificios a Dios (Ex 5,1-3). El código moral de la Biblia se ajustaba siempre a las necesidades del pueblo. Tal era su naturaleza. La pretensión de una autoría divina de ese código moral era simplemente una táctica para conseguir acatamiento.

Toda regla tiene su excepción. Esto se sabe en cualquier aula en la que se enseñe ética. ¿Está mal robar? Por supuesto –respondemos rápidamente en base a nuestro bagaje religioso-, robar está mal. Supongamos, sin embargo, que la opresión de los pobres por el orden económico es tan extrema que robar un poco de pan es el único modo de evitar que tu hijo muera de inanición. Ese era el tema que exploraba la novela de Víctor Hugo *Los miserables*. El ladrón, Jean Valjean, era el héroe de la novela, mientras que el virtuoso e implacable perseguidor de Valjean, el Inspector Javert, era el malo de la historia [11]. ¿Está mal el adulterio? Sí –respondemos en base a nuestro bagaje moral-, el adulterio está mal. Supongamos, sin embargo, que la guerra separa a una familia y quienes formaron una pareja no saben si su respectivo marido o esposa está vivo, ni si se volverán a ver alguna vez. Una relación sexual que en esas circunstancias ayuda a seguir viviendo, ¿es pecaminosa? Ese es el tema que Boris Pasternak plantea en su novela [12]. ¿Es mala la guerra? Sí –respondemos–, la guerra es mala. Supongamos, sin embargo, que la guerra es el único medio para acabar con la esclavitud, o el único medio para detener el Holocausto. En tales casos, ¿es mala la guerra?

Podríamos continuar con muchos más ejemplos hasta darnos cuenta de que no hay un absoluto ético que no pueda cuestionarse ante las relatividades de la vida. Por tanto, el criterio ético definitivo no puede hallarse simplemente cumpliendo las normas.

Entonces, ¿cómo aprendemos a estar a la altura de las exigencias de la vida ordinaria? Lo que nos guía no son tanto las normas como las metas que perseguimos. Si la forma suprema de bondad se expresa en el descubrimiento de la plenitud de la vida, entonces todas las decisiones morales, incluso aquellas en las que no está claro qué es lo correcto y qué lo erróneo, necesitan guiarse, no de acuerdo a las leyes morales, sino de acuerdo al fin que se persigue. La cuestión que ha de plantearse en cada acción es: este hecho, ¿hace que la humanidad se expanda y se reafirme?, ¿hace que aumente o la reprime?; esta acción ¿coarta la vida o la hace mejor?, ¿incrementa el amor o lo hace disminuir?, ¿llama a un sentido más profundo del propio ser o lo reprime?

Si Dios es un verbo que hay que vivir más que un nombre que hay que definir, como he sugerido, entonces los códigos morales son instrumentos que hay que apreciar, pero no reglas que hay que seguir. ¿Qué es lo que resulta de esta idea? Que ningún sistema de reglas puede obligarle a uno a ser ético; que vivir una vida ética significa que cada decisión debe sopesarse a la luz de todo lo que sabemos. No siempre es fácil tomar la decisión correcta. No es fácil ser un cristiano en el siglo XXI.

**TESIS 10**

**La oración no puede ser una petición hecha a una divinidad teísta para que actúe en la historia humana de un modo determinado.**

De todos los temas sobre los que he escrito, el de la oración y su eficacia es siempre el que más respuesta provoca. Creo que es porque, en último término, la oración es la actividad a través de la cual la gente define quién es Dios para ellos y qué quieren decir cuando dicen la palabra "Dios".

Detrás de la inquietud de las personas cuando la oración es objeto de discusiones está siempre su

idea de Dios. La mayoría de las definiciones que la gente hace de la oración descansan en una definición teísta de Dios. Se percibe que Dios es como un Rey, o quizá el jefe de uno, o incluso el padre de uno, es decir, Dios es una figura externa que tiene una gran autoridad. Así, se percibe la oración como una actividad dirigida a una figura externa, que posee un poder sobrenatural del que no dispone el que ora. La oración se convierte entonces en una petición del impotente al poderoso, pidiéndole que actúe de tal modo que haga por el solicitante lo que este no puede hacer por sí mismo e incluso lo que él desea que pase. Con esa concepción, la actividad de la alabanza, que tan frecuentemente acompaña a la oración, se convierte en poco menos que adulación manipuladora.

En el peor de los casos, aunque la oración se disfrace con palabras y frases piadosas, se convierte en la petición de que se cumplan los deseos del orante de que se cumpla su voluntad, no la de Dios. Quizá la oración a la divinidad teísta presupone que la voluntad del que hace la plegaria y la de Dios se han convertido en idénticas. Si fuese así, entonces la oración se convertiría en una actividad en la que el ser humano le dice al ser divino cómo actuar. En esta concepción, la oración es, finalmente, idolatría, un intento de imponer a Dios la voluntad humana. Es la idolatría de convertir a Dios en aquél que hará lo que yo diga, y se basa en la presunción de que yo soy superior a Dios, de que yo sé qué es lo mejor. También se asume que Dios es una entidad separada, que no está necesariamente en contacto con lo humano, excepto a través de intervenciones milagrosas.

Alguien ha descrito esta clase de oración como "cartas a un Dios-Santa Claus".

"Querido Dios:
He sido un buen chico, o una buena chica. Me he ganado una recompensa. Por favor, haz por mí lo siguiente:…
Te dejaré un regalo bajo el árbol de Navidad.
Besos.
Juan, o María… o Raúl…"

Esto puede ser una caricatura que algunos encuentren ofensiva, especialmente si deja en evidencia el tipo de oración de los ofendidos. Pero, a juzgar por las respuestas que recibo, no es una caracterización inexacta. La vida está tan llena de tragedia, enfermedad y dolor que en lo más profundo sabemos que esta clase de oración es una ilusión. Sin embargo, el dolor de la vida hace que, en vez de asumir ese carácter ilusorio, las personas piensen que deben ser tan malas que merecen, no la bendición de Dios, sino la ira de Dios.

Dos experiencias en mi vida, profesional una y personal la otra, me hicieron abandonar esta oración teísta y adentrarme en una concepción muy distinta. Comparto las dos con ustedes.

La primera ocurrió cuando ya había pasado de ser un presbítero en una ciudad de Virginia Central a atender una iglesia de Richmond, la capital del estado. Tuve una llamada de una mujer con la que había colaborado estrechamente en mi anterior destino. Era unos 8 años mayor que yo, estaba casada con un médico rural y era madre de tres niños. Llamaba para decirme que estaba ingresada en el Hospital Universitario, más o menos a una hora de Richmond. "Realmente necesito hablar contigo", me dijo. "¿Qué ocurre, Cornelia?", le pregunté, percibiendo su inquietud. Dijo que prefería no hablar de ello por teléfono, pero que esperaba que pudiese ir a verla lo antes posible. Lo hice al día siguiente. Cuando entré a su habitación el hospital, ella tenía un aspecto tan encantador como de costumbre, pero el brillo de su sonrisa había desaparecido. Me senté junto a la cama y ella empezó a contarme su historia.

Había empezado a tener tos. Le prestó poca atención, pero persistía demasiado y, finalmente, su marido, como médico, insistió en que era necesario un reconocimiento. Concertaron una cita, le hicieron pruebas y se anunció el terrible diagnóstico. Tenía un violento tipo de cáncer incurable. Las estadísticas decían que le quedaban menos de seis meses de vida. Después de sobreponerme al impacto de sus noticias, le pedí que me explicase cuáles eran sus sentimientos. Y lo hizo. ¿Cómo podría su marido seguir ejerciendo sin ella? Era un médico rural que acudía a domicilios por toda aquella montañosa región, y sus pacientes le llamaban a cualquier hora de la noche. Ya no podría hacer lo que hacía sin saber que ella estaba en casa con los niños. Me habló sobre lo que suponía saber que nunca vería a sus hijos graduarse en el Instituto o en la Universidad. Nunca conocería a las parejas que acompañarían a sus hijos en la vida, sus caminos profesionales, ni los nietos que le darían. Habló de lo que era darse cuenta de que su vida sería

tan corta, de que su muerte marcaría a todos los miembros de su familia de un modo muy doloroso. Habló del significado que su muerte tendría para sus ancianos padres. Era la conversación más hondamente sincera que había tenido. Cuando uno está con otra persona en la frontera entre la vida y la muerte, caen todas las fachadas, todas las presunciones se desvanecen. En ese momento, dos personas se relacionan con una honestidad radical. Cornelia y yo recorrimos la historia de su vida, sus esperanzas y sus miedos durante casi tres horas. Era como si el tiempo se hubiese detenido, de tan profunda que era la comunicación.

Cuando llegó la hora de que yo volviese a casa, modifiqué mi actitud y pasé a actuar más como clérigo que como amigo. Supongo que tenía necesidad de hacer algo para aliviar mi propio desasosiego. Así que dije: "Cornelia, ¿puedo rezar por ti?" Ella no tuvo inconveniente. Si yo tenía necesidad de rezar, ella se alegraba de poder complacerme. Así que tomé su mano, puse mi mano en su cabeza y recé la oración que me parecía apropiada a esas circunstancias. Fue una sucesión de clichés piadosos que había aprendido en el ejercicio de mi ministerio. Cuanto terminó la oración, me fui para conducir de vuelta a casa durante una hora, prometiendo volver a verla.

En ese camino a casa, procesé mi experiencia. Había sido un encuentro profundo de dos personas que estaban en el límite entre la vida y la muerte. Sin embargo, la oración del final no había estado a la altura de la experiencia. ¿Cuál fue la verdadera oración en ese encuentro?, me pregunté. ¿Fue la conversación, tan profunda y tan vivificadora? ¿O fueron las palabras pronunciadas antes de irme? ¿Cuál de las dos había dado más vida, y cuál la había mermado? ¿Cuál de las dos había dado más amor, y cuál lo había suprimido? ¿Cuál de las dos nos había llamado a los dos hacia un sentido más profundo de quiénes somos, y qué nos hizo menos humanos? La respuesta a estas preguntas se decantaba claramente a favor de la conversación, no de las palabras de la oración. Así que "oración" empezó a tener un sentido más amplio. Recitar oraciones no era lo mismo que rezar. Escribí mi primer libro a partir de esa experiencia. Se tituló *Oración sincera*. Desde ese momento, la oración empezó a ser para mí, no algo que decía, sino algo que vivía. Esa es la distinción que todos debemos hacer si queremos entender qué es la oración.

La segunda experiencia la tuve a comienzos de la década de 1980, cuando mi primera mujer, que se llamaba Joan, recibió un diagnóstico de cáncer, con el pronóstico de que tenía por delante "menos de dos años de vida". La noticia se hizo pública casi tan pronto como la recibí, pues la privacidad se ve muy mermada cuando uno está en la vida pública. Como yo era un conocido obispo del Estado de Nueva Jersey, y por tanto tenía cierta relevancia social, se organizaron en todo el estado grupos para rezar por nosotros. Algunos eran grupos episcopalianos, otros eran católicos romanos, y algunos eran interconfesionales. Muchas personas me escribieron para asegurarme que contaba con sus oraciones. Aprecié todos estos gestos, pues eran muestra del amor y de la preocupación de la gente por mí y por mi esposa. Cuando ella superó el plazo previsto y llegó al tercer año tras el diagnóstico, estas personas, que habían rezado individualmente y en grupo, empezaron a apuntarse en su haber el alargamiento de su vida: "nuestras oraciones la están manteniendo viva –escribían-; Dios está respondiendo a nuestras oraciones". Esto parecía muy claro para ellos. Mi mujer vivió seis años y medio tras el diagnóstico, por lo que estuve agradecido, pero no pude dejar de preguntarme por la clase de Dios a la que aquellas buenas personas rezaban. ¿Habrían rezado por mi mujer si yo no hubiese sido conocido, supuestamente un hombre de éxito y socialmente relevante? Pensé para mí: supongamos que un basurero de una de las ciudades más pobres del país tuviese una esposa con diagnóstico de cáncer. ¿No es cierto que pocos, más allá de su familia más cercana, tendrían noticia de ello? ¿Le habría concedido Dios a ella menos tiempo de vida, o una muerte más dolorosa por no haber mucha gente rezando por ella? ¿Recompensó Dios a mi esposa con más tiempo de vida porque yo tenía un puesto destacado y era conocido? ¿Es que Dios certifica el estatus social? Si pensase eso por un momento, Dios se me haría tan inmoral que inmediatamente dejaría de creer en él. La oración, pues, no puede ser más poderosa y efectiva por acumulación. Dios no puede premiar a alguien sólo por haber llegado a ser importante en términos humanos.

Así pues, ¿qué es la oración? No son las peticiones de los humanos a un Dios teísta que está por encima del cielo para que intervenga en la historia, o en la vida del que reza. La oración es más bien el desarrollo de la conciencia de que Dios trabaja a través de la vida, el amor y el ser de todos nosotros. La oración está presente en toda acción que hace que la vida mejore, que el dolor se comparta o que se encuentre el coraje. La oración es experimentar la presencia de Dios, que hace que nos vinculemos unos a otros. La oración es esa actividad que nos hace reconocer que "dando es como se recibe", por usar palabras de San Francisco. La oración está más en la vida que vivimos que en las palabras que decimos.

Por eso San Pablo pudo exhortarnos a "orar sin cesar". Eso no significa que tenemos que pronunciar oraciones constantemente. Significa que tenemos que vivir nuestras vidas como una oración, caminar por la tragedia y el dolor sabiendo que en verdad no caminamos solos. La oración es saber y entender que podemos ser las vidas a través de las cuales lo divino entre en lo humano. La oración es el reconocimiento de que vivimos en Dios, que es la Fuente de nuestra vida, la Fuente de nuestro amor y el Fundamento de nuestro Ser. Esto es, en fin, lo que podemos decir sobre ella. La oración es algo que vivimos, mucho más que algo que hacemos.

**TESIS 11**

**La esperanza de la vida después de la muerte debe separarse para siempre de la moralidad del premio y el castigo, que no es más que un sistema de control del comportamiento. Por tanto, la Iglesia debe abandonar su dependencia de la culpa como motivación del comportamiento.**

En la liturgia cristiana, se percibe frecuentemente a Dios como aquel que todo lo ve, como el juez que todo lo sabe, como alguien que está preparado para dictar una sentencia en base a nuestra conducta.

De este Dios se cree que guarda libros de registro de nuestras acciones hasta la fecha de hoy, los cuales determinarán nuestro destino definitivo, es decir, determinarán si estaremos con los santos en la gloria o con los rechazados, sufriendo las llamas del infierno. Difícilmente se puede creer en un Dios semejante cuando asumimos las dimensiones del universo. ¿Dónde habita este Dios que todo lo ve? ¿Está por encima de la tierra? Bueno, eso colocaría a Dios en algún lugar entre el sol y el planeta Tierra. ¿Está Dios por encima de nuestra galaxia? Bien, eso lo colocaría en el espacio intergaláctico. ¿Está Dios más allá del universo? Bien, eso lo colocaría tan lejos que sería difícil creer que los pelos de nuestras cabezas están contados. Esa imagen de Dios se ajustaba a una cosmovisión pre-moderna. No se ajusta a la nuestra.

Hay aún otros problemas con esta interpretación de Dios como juez de nuestra culpa y nuestras fechorías de quien se supone que depende nuestro destino. En el siglo XIX, los seres humanos empezamos a asumir el hecho de que hay un profundo condicionamiento social de la conducta. No hay dos seres humanos que nazcan iguales. Entonces, el juicio individual de cada uno se hará, ¿en base a qué? La disparidad en la distribución de la riqueza es enorme. ¡La mitad del mundo se muere de hambre mientras la otra mitad se pone a régimen! Hay asimismo grandes diferencias de capacidad intelectual. Unos nacen más brillantes que otros. Grandes son las diferencias en cuanto a la alimentación, la educación y las oportunidades que se tienen. Si uno tiene mucho, la tentación de robar es casi irrelevante para él. Si uno no tiene nada, si la supervivencia es una lucha diaria, la tentación de robar es mucho mayor. ¿Puede Dios juzgar a alguien sin tomar en consideración estas circunstancias? ¿Qué padre va a "educar en valores" mientras ve a sus hijos o hijas desnutridos, viviendo en la miseria, con escasas posibilidades de escapar alguna vez a las circunstancias de su nacimiento? ¿Puede el juicio ser justo si esta basado solamente en la conducta individual?

En el siglo XX, el mundo occidental descubrió cuán profunda es la interdependencia psicológica humana. Si uno es un niño que ha sufrido abusos, los estudios muestran que ese niño tiene una alta probabilidad de crecer y convertirse en un adulto abusador. ¿Juzgará Dios el comportamiento de este adulto sólo sobre supuestos moralistas, sin mostrar ninguna consideración hacia las razones de que esta persona creciese hasta convertirse en un adulto abusador? Quien asesina a otro, ¿es la única persona culpable de ese crimen? Considerar la vida sólo en base a la conducta y los hechos es sancionar un mundo radicalmente injusto. Si es eso lo que Dios hace, entonces es un Dios radicalmente injusto.

En generaciones pasadas, los padres y madres bien podrían haber pensado que la promesa de una recompensa o el miedo al castigo era la forma adecuada de educar a un hijo, especialmente si pensaban en Dios como en un juez por encima del cielo o si creían que la recompensa y el miedo eran formas adecuadas de motivar a su hijo. Ahora sabemos mucho más sobre la condición humana de lo que enseñaban estos patrones de pensamiento, mayoritariamente abandonados.

En 2009 escribí un libro sobre por qué creo en la vida después de la muerte. Se publicó con el título *¿Vida eterna? Una nueva visión*. La dirección que tenía que seguir para alcanzar esta nueva visión la expresaba

el subtítulo: *Más allá de las religiones, más allá del teísmo, más allá de cielo e infierno* [13].

Creo que la vida eterna debe quedar para siempre separada de los conceptos de premio y castigo, o de cielo e infierno. Uno podría vivir una vida buena y justa en respuesta a la promesa de una recompensa o por miedo al castigo, pero una vida buena y justa no es lo mismo que una vida plena y amorosa. La base sobre la que los cristianos hemos tendido a juzgar la conducta humana es un estándar establecido para todos, en virtud del cual se considera que hemos fallado, para entonces hacer de la culpa la principal motivación del comportamiento. Pero eso no funciona. Y no funcionará. No sé de nadie a quien, en última instancia, le haya ayudado el que le hayan hecho sentirse culpable.

Hoy sé de muchos adultos a los que se les ha atemorizado tanto con el retrato presentado por la Iglesia de un Dios de juicio dispuesto a castigar al malo que sus vidas están movidas, no por el amor, sino por el miedo. El comportamiento justo que está motivado por el miedo, ¿puede ser alguna vez realmente justo? Si uno es justo porque teme no ser tal, ¿aporta eso alguna plenitud? Semejante comportamiento, ¿no es todavía egocéntrico?; ¿no sigue estando guiado por el instinto de supervivencia?

La culpa como incentivo de la bondad debe desaparecer de la Iglesia del futuro. También deben desaparecer el miedo al infierno y la promesa del cielo.

Si el Evangelio de Juan está en lo cierto, como creo que lo está, la promesa que Jesús nos hace no consiste en hacernos religiosos, morales, o auténticos creyentes; no consiste en motivarnos con la culpa, ni la con la promesa del cielo, ni con el miedo al infierno; consiste, según las palabras que escribe Juan, en decirnos que ha venido "…para que podáis tener vida y tenerla en abundancia".

**TESIS 12**

**Todos los seres humanos somos imagen de Dios y debemos ser respetados por ser la persona que cada uno somos. Por tanto, ninguna descripción exterior del ser de cada uno basada en la raza, la etnia, el género o la orientación sexual, ni ningún credo basado en palabras humanas desarrolladas en la religión en la cual uno ha sido educado, puede usarse como fundamento de rechazo ni de discriminación.**

Esto parece bastante obvio en la teoría, pero en la historia cristiana ha sido difícil que los creyentes lo vivan realmente. En el animal humano se da la misma búsqueda de supervivencia que marca a todos los seres vivos. Nuestro miedo a las personas que son diferentes nace de esa búsqueda de supervivencia. ¿Cómo es posible que el antisemitismo fuese producto de la religión que se funda en el judío Jesús? ¿Cómo fue que los líderes de la Iglesia justificaron unas guerras, llamadas "cruzadas", que se proyectaron para matar a unos infieles que resultaron ser los musulmanes que vivían en la tierra que los cristianos llamaban Tierra Santa? ¿Cómo fue posible que los cristianos buscasen mantener su fe, no sólo pura, sino intacta a base de quemar en la hoguera a cualquiera que discrepase de la ortodoxia de su credo? ¿Sobre qué base ética practicaron la esclavitud algunos papas en la historia, contra gente de color? ¿Cómo fue que cristianos de origen europeo que vivían en esa parte de los Estados Unidos conocida como "el Cinturón de la Biblia", no sólo esclavizaron a otras personas de origen africano, sino que también se resistieron a renunciar a esa malvada institución en la guerra más sangrienta de la historia norteamericana? Cuando a la esclavitud la sustituyó la segregación, ¿cómo fue posible que aquellos que reivindicaban la identidad cristiana se resistiesen al fin de la segregación con manguerazos, perros policía y bombas puestas en iglesias en las que sólo murieron niñas? ¿Cómo fue posible que los líderes cristianos pudiesen definir a la mitad de la humanidad que es mujer como sub-humana, al no permitirles tener propiedades a su nombre hasta el siglo XIX ni asistir a universidades hasta el XX, al prohibirles por ley el ejercicio del voto, incorporarse a profesiones, ser ordenadas, participar en política y competir por la presidencia de los Estados Unidos hasta finales de ese mismo siglo XX o principios del XXI? ¿Cómo fue posible que la Iglesia Cristiana siguiese creyendo que la homosexualidad era una forma de vida que uno elige, motivada por una enfermedad mental o por la depravación moral, y que aún lo hiciese cincuenta años después de que estas concepciones fuesen desechadas y abandonadas por el saber médico y científico? Todas estas cosas son reales, y han dejado en la historia cristiana una mancha que no se borrará fácilmente de nuestra memoria.

El mandato de Jesús de amar al prójimo como uno se ama a sí mismo parece no haber sido escuchado por la Iglesia. La parábola del buen samaritano, que sugiere que uno debe amar al objeto de sus miedos y sus prejuicios más profundos, ha sido ignorada. Cuando la Iglesia cantó himnos como "Vengo, ¡oh Cordero de Dios!, tal como soy, sin ninguna excusa", la mayoría de las veces no era sino una mentira.

Sin duda, hay muchas cosas en la historia de la Iglesia de las que hay que arrepentirse. El único camino que tenemos ante nosotros es hacer este acto de penitencia abiertamente, con honestidad, y pedir perdón a nuestras víctimas. Los blancos se quejan de la ira de los negros, ira que los mismos blancos han provocado. Los cristianos nos quejamos de la ira de los musulmanes, ira que nosotros hemos alimentado durante siglos, desde las cruzadas en los siglos XI al XIII hasta nuestra búsqueda de la riqueza petrolífera en el XX y en el XXI. Los hombres tienen hoy miedo del acceso de las mujeres al poder, y los heterosexuales temen las demandas de los homosexuales de un matrimonio igualitario. Todas estas cosas son manifestaciones de ignorancia y de prejuicios en la religión. Una Iglesia cristiana cuya moralidad se ve tan comprometida en tantos asuntos de nuestra historia nunca podrá ofrecer liderazgo moral al mundo.

En el servicio bautismal de mi Iglesia, se hace a los candidatos al bautismo, a sus padres y a los padrinos la siguiente pregunta: "¿Buscarás a Cristo en cada persona, amando a tu prójimo como a ti mismo?". Ellos responden: "lo haré, con la ayuda de Dios". Esa debe ser la respuesta de toda la Iglesia cristiana si espera sobrevivir en el futuro.

Las doce tesis han sido presentadas ya ante la Iglesia. El futuro del cristianismo dependerá de cómo ésta responda.

John Shelby SPONG

Traducción: Juan Antonio Ruescas Juárez.

---

[1] Ediciones de la Universidad Philadelphia, Pennsylvania, 1959.

[2] Primera publicación en 1871. Todavía disponible hoy en Penguin Books, 2004.

[3] Ver «Dioses caballo», de C. S. Lewis, para las citas. En internet.

[4] Del himno de cuaresma "Ah, holy Jesus".

[5] *El origen de las especies mediante selección natural*, 1859.

[6] Adoptada como dogma por la Iglesia Católica en 1854.

[7] Es el título de una novela de John Steinbeck.

[8] Esta datación se toma de la obra del historiador Adolph Harnack.

[9] Los versículos 9 al 21 del capítulo 16 son una adición posterior a Marcos. Véase la Biblia RSV (Versión Estándar Revisada).

[10] En una conversación personal mantenida en Washington, D.C., en 1994.

[11] *Los Miserables*, de Víctor Hugo.

[12] *Dr. Zhivago*, de Boris Pasternak.

[13] Publicado en español en 2014 en la «colección Tiempo Axial» (el número 19), de la editorial Abya Yala, de Quito, Ecuador. En la red: *www.tiempoaxial.org*.

# Can Christianity and modernity go together?

**Est-ce que la foi chrétienne va ensemble avec la modernité?**
**¿Pueden caminar juntos Cristianismo y modernidad?**

**Roger LENAERS sj**

*In Revista «HORIZONTE», vol. 13, nº 37 (2015)163-192,*
*PUC-Minas, Belo Horizonte, Brazil*

**Abstract**

Looking at the question "Can Christianity and modernity go together?" at first glance the answer is no. It has been observed that where modernity grows, to the same extent does religion, nevertheless, the Christian faith is decreasing. The reason is that modern science which developed in Europe has shown since the Enlightenment the certainty that natural phenomena are not the result of divine intervention, but are explained perfectly well by natural causes. Thus discovering the autonomy of the universe and of man, modernity began to walk away from religion, since it is essentially the belief in a Theos, a supernatural being from whom everything would depend, which denies autonomy. So the Christian faith could not enter modernity to save it, although this is its mission. Fortunately Christianity is not by nature a religion: it has become one. By nature it is a faith in Jesus and God, as Jesus experienced it and lived. We cannot free ourselves from all religions, but we can free ourselves from the image of a Theos in order to meet the Absolute Reality which is Absolute Love. The article develops in detail what this demands from us.

**Keywords**: Christianity. Christian faith. Modern science. Reason. Religion.

**Résumé**

À la question "Est-ce que la foi chrétienne va ensemble avec la modernité?" a première vue la réponse est non. On constate en effet que là où la modernité se développe, dans la même mesure la religion et donc aussi la foi chrétienne va diminuant. La cause en est que les sciences modernes, qui se sont développées en Europe ont porté depuis le temps des Lümières à la certitude que les phénomènes naturels ne sont pas l'effet d'interventions de la part d'une divinité, mais s'expliquent parfaitement par des causes naturelles. En découvrant ainsi l' autonomie de l' univers et de l'homme, la modernité commençà à s'eloigner de la religion, puisqu'elle est essentiellement la croyance à un Theos, un être surnaturel dont tout dépendrait, ce qui nie cette autonomie. Alors la foi chrétienne ne pourrait pas pas pénétrer la modernité pour la sauver, ce qui est pourtant sa mission. Heureusement le christianisme n'est pas par nature un religion: il l'est devenue. Par nature il est une foi en Jésus et de Dieu, comme Jésus l' a expériencé et vécu. Nous n'avons qu' à nous délivrer de tout ce qui est religion, en quittant l'image du Theos pour rencontrer la Réalité Absolue qui est Amour Absolu. L'article developpe alors en détail ce que celà demande.

**Mots-clés**: Christianisme. Foi chrétienne. La science moderne. Raison. Religion.

**1. Videtur quod non**

The answer to this question should begin in the same manner as Aquinas in his *Summa Theologica* starts his treatment of such questions, i.e. with a *videtur quod non*, it seems they cannot. Then where the modernity, i.e. the actual western culture, has become dominant, in Europe, in the United States, in Canada, in Australia, in New Zealand, in the same Christianity has dwindled. There is no need of many statistics to prove that. This one will do. Till about 1750 in the western world church attendance still reached nearly the 100% mark, such as it had been since the Christianizing of Europe had been completed, hence since about the year 1000. But by the middle of the 20ieth century it had fallen to about 65%, what means that in two centuries about 35% or one third of the church members had said farewell to the churches, had become at least indifferent or had given up the faith completely and did no more believe in a God in the highest, had become atheist. It could seem that at a religious earthquake had taken place. In reality it had not been an earthquake but a kind of so called bradysism, i.e. the slow but continuous raising up of the earth crust, that makes that after a time buildings begin to collapse. Likewise in the course of two centuries the western culture, pushed by the evolution of the cosmos, had changed slowly but continuously and had lost her once religious nature.

The roots of that fundamental change were the humanism of the 15th century, kindled by the rebirth of the ancient Greek-Roman culture, that itself had been kindled by Byzantine scholars, who had sought refuge in the West after the Turks in 1453 had besieged and conquered Constantinople. That ancient Greek-Roman culture that came back to life in the renaissance, was like all ancient cultures a religious culture and did not undermine the Christian worldview of the West. But it meant also the rediscovering of the scientific culture of ancient Greece. That rediscovery produced already in the 16th century a number of famous scholars such as Copernicus, Mercator, Justus Lipsius, van Helmont, but it was the 17th century that laid really the foundations of the modern sciences. For that century was that of geniuses such as Galilei, Torricelli, Kepler, Newton, Descartes, Pascal and many others. All of them were convinced Christian believers. Science and Religion were still friends. Nevertheless, religion was not any longer the undisputed queen of the sciences.

Things changed radically in the second half of the 18th century, first in France, that was at that time the think-tank of Europe. A group of French scholars began to draw the consequences of the new ideas that there and in Britain had already germinated for some time. Reason became more important than religious belief and, as a consequence, where these two conflicted – and the two conflicted more and more often – reason prevailed. That showed that a new worldview was emerging, the modernity.

The church leaders saw too well that those new ideas were hardly to reconcile with the traditional religious conceptions and that moreover they menaced to undermine their authority and their privileged position in the state. So they attacked and condemned vehemently that new worldview. But by doing so, they cut themselves and the Christianity of from the enrichment modernity promised. Because of this blindness the churches lost already in the 18th century the adhesion of a great part of the intellectual elites, who turned away from a religion that rejected human values and scientific certainties. And in the 19th century by neglecting the aspirations and protests of the proletarian victims of the industrial revolution, they lost a great part of the working class, that turned socialist and anticlerical. That explains the situation in about 1960: of the former church members one third were gone, even lost for ever.

But since that time the number of the remaining members has not stopped to drop, and to drop even much faster than before. Why much faster than before? Because till to the first half of the 20th century the church leaders had still succeeded in preserving their faithful more or les

from the contact with the modern ideas. They had managed that by organizing and promoting a catholic press, a catholic party, catholic labour unions, catholic social and cultural organizations and institutions, and especially a network of catholic schools, run by priests and nuns, in order to instil into the pupils the catholic ideas and convictions. But in the half century between 1960 and 2010, the modern media of communication developed in a frantic tempo and soaked the whole society, and also the church members, with the ideas of the modernity. The former measures of prevention became totally ineffective. Moreover, those modern ideas obviously pleased more and seemed to promise more happiness than the church doctrine. And in a half century church attendance fell in Europe from 65% to about 10 to 15%, an incredible plunge down for an institute that had been in the past so dynamic, that it had spread over the whole world. And that number is dropping further, because the elder generations, who form the chief part oft he remaining church population, die slowly away and the younger people, who have grown up in the modern culture and have been modelled by it, show very little interest for the realm of religion, so they stay away from the churches. Statistically in still another half century Christianity in the western world will almost be wiped out.

This is not only almost inconceivable, but means also a terrible lost for the whole humanity. For despite the human deficiencies that stick also to the Christian faith, as stemming from the cultures in which it inculturated itself, such as greed, cruelty, lust of power, contempt of the feeble, lack of true humanism, it still remains the guard of the rich visions and the creative lifestyle of the community that is born from the faith in Jesus and shows the way to a new and human world.

**2. The roots of this antagonism**

Undoubtedly, modern culture and Christianity drift away from each other. The question is why. What are the deeper roots of their antagonism? To find them, we should go back to the origins of religion. These coincide with the humanisation process. For although the forbearers of the *homo sapiens*, the primates, have already attained a certain degree of intelligence and of ethics, they do not have religion. Religion must be the fruit of a further evolution that the primates had missed. Humans, knew fear no less than the primates and tried like these to escape from the dangers that menaced them, but in contrast to their forbearers they tried to understand what happened to them, they asked questions, sought answers, and not finding those in the visible world, they sought them spontaneously in an invisible world high over their heads. For the inexplicable and most menacing phenomena, such as lightning and thunder and hurricanes came from there. But deep in their psyche humans must have had and have still, engraved in them, a veiled consciousness, a very implicit feeling of a reality that transcends them, without which religion were never born. The occasional confrontation with the often terrific, sometimes beneficial, natural phenomena, that transcended them as well, awoke that sleeping conscience of a transcending reality, and the combination of the two gave birth to the representation of humanlike supernatural beings, narrowly linked with those phenomena, hence of gods of lightning and thunder, of rain, of storm, of fertility, of sexual passion, of warfare. Toward those they behaved themselves spontaneously as they did towards the social powers from which they depended, such as father, mother, chief, leader, they honoured and even venerated that invisible powers, praised them, implored their help or their mercy, thanked them, tried with presents to gain or to regain their favour. This enumeration lists all the essential elements of religion. Hence religion is the collective expression of a worldview that sees all things as depending from humanlike powers in an invisible world. Like human powers these too can be terrifying but also occasionally kind, they can meddle at will in our affairs and we can enter in contact with them by praying and offering them gifts.

This worldview is called theism, either polytheism, when those powers or gods are conceived of as multiple, or monotheism, when that multiplicity has melted into a unity. So has it been since our forbearers, the primates, driven by the mysterious impulse of the evolution, have crossed the threshold of humanity, i.e. perhaps since a million years. That means that this worldview has had more than ample time to enter so deep in the human psyche that it has become nearly indelible.

But the fast progress of the sciences in the 17th century had lead in the 18th to the discovery that many of the enigmatic and inexplicable happenings had been mistaken for an intervention of gods or God out of a supernatural world, whereas they were perfectly explicable with the aid of the natural laws of this world, discovered progressively by the modern sciences. As a consequence of these discoveries the need of an intervention of God to explain what happened, waned. Whereas before everybody had meant to see God intervening in lots of events, at the end they did not see him any more. Bit by bit people forgot him, he became superfluous, at the end even improbable. And as the sciences proved finally the impossibility of extracosmic interventions in the natural order (the cosmos would collapse, if only one of its laws was infringed), it became easy and soon normal to deny the existence of that invisible and inactive Being, that could not even prove its reality. Consequently theism seemed not any longer meaningful, for there was no Theos, no God in the highest. So the modernity became a non theistic culture, the only one in the whole history of humanity. Even today that western world view is only an isle in an ocean of religious fervour. One ought only to look to the Islamic countries or to India.

But if Christianity is a religion, i.e. a form of theism, and modernity is explicitly non-theist, atheist, the two not only *seem* to exclude each other, they exclude each other really and even necessarily. If this is true, our Christian message of salvation cannot penetrate in that culture and impregnate it, and that were catastrophic both for the church and for the modernity. For the church could not succeed in doing that for what she exists and to what she is sent: to transform the world, hence also the modern world, into the Reign of God, and she could no more even justify her existence. And the modern western culture, of which the deficiencies and problems are blatant, together with the whole mankind, that becomes slowly infiltrated by the ideas of the modernity, could not be healed by the salutary influence of Jesus.

**3. Sed contra est quod**

But there is an escape from that menace. For by Thomas after the *videtur quod non* and after the arguments that seem to prove that, follows always the *sed contra est quod*, "against it stays" and then he develops the opposite position, the right one. Indeed, from that menace there is an escape, but the price of that escape is very high and the major part of the church, to begin with the hierarchy, will not be willing to pay a so high price. Christianity should namely stop to be theistic, to be a religion. On that condition, but only on that, the conflict of faith and atheistic western culture can come to an end. For atheism is in itself not a denial of transcendence, it is only the denial of the existence of a Theos, an instance in a supernatural world, from whom all depends, who could impose us its laws and who would rob us so of our autonomy.

But does that condition make any sense? Is Christianity not essentially a religion? No, it is not! It has only in the course of time *become* a religion. Originally and essentially it is the community of those that let themselves lead by their faith in Jesus of Nazareth, because they recognize in him the immortal revelation of the Ultimate Mystery, or formulated in pre-modern words: in Jesus Christ as the eternal Son of God. This community has soon given up the Jewish religion from which she had risen, with its traditions such as circumcision, food precepts, sacrifices, prohibition of labour on Sabbath, Jewish rites and Jewish holidays. But growing and developing itself in an other deeply religious environment, first that of the

Hellenistic, later that of the German and the Slavic polytheism, it became on her part a religion, i.e. it assumed all the elements that characterize religions, such as, priests, sacraments, holy books, vows, temples, prayers. Whereas in he first two centuries it had not known sacrifices, from the 3rd century on the Eucharist became regarded as a sacrifice, in order to appear a true religion like the others. But in its essence is not at all a religion, it is a faith in Jesus, i.e. an attitude of devotion toward Jesus of Nazareth. While it is not essentially a religion, it can abandon all that it has by and by assumed from religion, and in the first place theism, that is the root of it.

The churches should therefore abandon their image of God as a *Theos*, an almighty Lord in the Highest, that can intervene at will in the human affairs and from which we can get help, if we beseech him. They should instead develop a non-theistic image of God, that is not any longer incompatible with the non-theistic (or a-theistic)) worldview of the modernity. But is such a non-theistic image of God conceivable? Yes it is.

To develop such an image, we can start from a saying of the atheist Albert Einstein: "To be aware that behind all we can experience, *something* is hidden, that our intellect is unable to catch, *something* of which the beauty and the majesty come only imperfectly and as a feeble shine to us, to be aware of that, is true religiosity. In that sense am I a deeply religious atheist." If it can be made plain that this nameless non-theistic "something" is wide enough to absorb the two basic elements of the Christian image of God, that are: Creator and Father, then nothing more will stay in the way of the reconciliation between the atheistic modernity and the non-theistic faith.

First to Creator of heaven and earth, i.e. of all that is. Precisely that idea seems to block utterly every attempt of conciliation between modernity and faith, for it stresses the absolute dependence of the cosmos and cements so the denial of our autonomy. But that's a bridge to far. For to create does not at all mean to produce. Machines produce, but cannot create. To create means to express its own interiority in the materiality. Just that is what the creative artist does. His creations are his spiritual self that takes a material form. If we then interpret the cosmos as the slowly evolving self-expression of an absolute Spirit, there is no more opposition, only distinction, between "God" and the cosmos. For if "God" means not any longer an extracosmic instance, but the spiritual Depth of all that exists, even our liberty and autonomy belong to this self-expression. When we than conceive of that Something that hides behind and in in all things, as a self-expressing Reality, we are already very near to that what modern Christians mean, when they say "God".

But the authentic Christian tradition, that we should not give up, calls that wonderful and creative Something also "Father". As followers of Jesus, who often called the Mystery in which we live by that name, we too should do that. And he called it by that name, because his deep mystical experience of that Ultimate Reality evoked in him in a transcending degree what he had experienced as a boy in his contact with his father: unconditional care, but at the same time unchallenged authority. Sure, "God", the Ultimate Reality, that he experienced as absolute love to him and absolute appeal on him, was not really his father, but was for him (and for all people, even for the whole creation) *like* a father, and he was *like* his son. He/She/It was loving him, he knew for sure, and was prodding him always to love, whatever it costed, because the Ultimate Reality is also the Ultimate Love. That Ultimate Love dwells not in heaven, but in the heart of all that exists und pushes all things incessantly to evolve, and pushes us, humans, to become more human, more love. That "Something" therefore is an absolute "Thou", that says "thou" to us.

Only on the condition that we think about God in that new manner, we can be at the same time truly faithful and truly citizens of the modern world and "inculturate" our faith in that modern world and be in that way a source of healing for that modern world. Therefore we

should avoid to speak of "God". For in the ears of the no more theistic western world, that name evokes always the Theos of the tradition, and so denies our autonomy and is therefore a red cloth for every true atheist. But by ourselves we can still pray to "God", conscious that this appellation means no more the pre-modern Theos, but the loving Mystery, the wonderful Something that reveals itself in every thing and in us and of which the most radiant image is the very model of love Jesus of Nazareth.

As has been said, the price of leaving the traditional theistic image of God for a new and non theistic image is high. We must indeed change our course and take leave from apparent but deep grounded evidences and certitudes and must learn to take self decisions, instead of accepting and doing what has been ordered by the religious authorities and that all people are doing. And that is very difficult.

**4. A farewell to the formulation of the creed**

Which changes are most necessary? First of all the creed ought to be formulated anew. For by abandoning the theistic image of God that the Christian tradition has inherited from the millenarian history of the human race, the modern faithful can not any longer confess with the creed that Jesus is the only begotten Son of God, born before all centuries from the Father (for how could humans know that?), that has descended from heaven (for there are no more two realms, ours and that of God, and hence no passing at all from the one to the other), and that he has risen from the grave and has ascended into heaven (for that contradicts flatly all the laws of nature) and will come back to judge us and everybody. Put briefly, the confession that Jesus is God of God, true God from the true God, and which since the council of Nicea has become the central pillar of the Christian faith, cannot more be held.

There are still more grounds that force us to give up the creed in its Nicene formulation. In the modernity every statement has to prove that it rests on controllable bases, not on mere beliefs. But how could ever be proved that a human is at the same time the all transcending God? And how could be the psychology of a human, who necessarily is limited and marked by a particular culture and hence can get wrong, but who at the same time should be the almighty and all knowing Theos? Moreover we should not forget that in the first half century after his death, Jesus has clearly not been regarded and venerated as (a) God. The Nicene dogma, that Jesus is true God from the true God is thus a later development, brought about by historical causes, and is in some sense even a deviation form the original faith.

But by what should that Nicene dogma be replaced, so that Jesus can remain the centre of our existence and the source of our salvation? By the confession, based on his deeds and words, that in him the Ultimate Love has revealed itself in a most expressive way. That indeed is the heart of our Christian faith. We should not expect another saviour, he is for us the Alpha and Omega. We have only to follow him.

But this Nicene dogma is only one article of the creed that clearly supposes a theistic image of God. There are some more. First the virgin birth of that saviour of mankind. Indeed, the two tales of the conception and birth of Jesus, in the gospel of Matthew and that of Luke, deny explicitly the role of a male partner that for a conception is biologically necessary. Thus the mother of Jesus would have remained a virgin. His birth should then have been a case of parthenogenesis. But in the family of the mammals, to which we, humans, belong, parthenogenesis is unthinkable. Moreover the lack of the fecondating male semen would have as consequence that in the zygote the chromosom pair XY, that is constitutiv for the male sex, would fail. The foetus in Marys womb would posses only the XX-pair, so that Jesus would be a girl. That matter-of-fact conclusion, to which the modern sciences lead, can seem blasphematory and heretic. But if we reject the absolutely reliable scientific conclusions, we cannot longer hope to harmonize faith and modernity, and for both parts this would be catastrophic.

But in the case of the virgin birth we encounter only the pre-modern, pre-scientific formulation of a real experience. The followers of Jesus have experienced that he was not like everyone of us, egocentric, faulty, disappointing, that in hem a new and wonderful kind of humans was born, a new creation, because pure self-expression of God. If a son bears the traits of his father, Jesus did bear much less the traits of the man who had fathered him, than those of God himself. Thus, with before their eyes the adult Jesus, whom they announced, both evangelists ascribe his conception in a kind of retrospective look not to a man, to flesh and blood, but to the creative activity of the Spirit of God, expressing so that the whole life of Jesus from its beginning on, had been connected with and conducted by the Spirit of God. In the biblical tradition indeed the Spirit or Breath of God, is the creative force that fills the universe with life and renews it and pushes it forward to its perfection. The plenitude of life that the followers of Jesus experienced in him, is the reality that underlays the mythology of his conception without human semen. Understood in that manner, that article of the creed can be accepted by every modern person, either faithful or even atheist.

**5. The impossibility of the bodily resurrection**

But this adult Jesus has been already dead for fast 2000 years! How could he be the source of our salvation today? For that supposes that he can reach us and that we can reach him. The answer of the tradition to that objection is based on a fully theistic image of a God for whom nothing is impossible. That answer is the resurrection of Jesus: the third day after his death he has risen from the grave. But everyone that has gone to school, knows today that the human brain, after being deprived from oxygen for less than a quarter of an hour, begins to decompose and soon cannot more organize and steer the functions of the human body. And that after 24 hours it has been irreparably reduced to a useless mass of further decomposing cells. Hence it is utterly unthinkable now that a dead person could ever return to life: he lacks the brain that therefore is indispensable. Likewise as to admit the virgin birth of Jesus is to admit his bodily resurrection a denial of the scientific truth, and that denial makes the integration of the faith in the modernity impossible.

How does the modern faith (i.e., that faith that has left the theistic image of God and its mythology) for that of the Ultimate Love that expresses itself in all that exists, solve the problem, that on the one hand the modernity to which he belongs, cannot admit the miracle of the resurrection of a dead person, and that on the other hand this article of faith, together with that of the divinity of Jesus, is the heart of the Christian confession? Paul indeed emphasizes this in 1 Kor. 15 by stating several times in a few verses that without the resurrection of Jesus the Christian faith, to the grand damn of the faithful, collapses utterly.

The modern faith solves this antagonism in the same manner as the problem of the divine nature of Jesus: by looking for the experience that is hidden behind the formula. This formula shows clearly the influence of the time in which it came into being and does therefore not remain unchanged for ever and ever, but be replaced, if necessary (and now it is necessary), when the times change profoundly. Which experiences lay at the base of the image of resurrection? The experiences of the Jewish people that they were the object of the never lasting care of the transcendent Power, that they named Yahweh, and that promised and gave life to his faithful. They spoke even of a Covenant between Yahweh and them. The inspired prophets dared even to speak of a love-story, a marriage. These images expressed their certainty, based on experience, that Jahweh rewarded his faithful worshippers with happiness. But the cruel persecution of their Jewish faith in the 2nd century B.C. by Antiochus Epiphanes showed them that fidelity to Yahweh could bring instead of life torture and death. Their unbroken trust in Yahweh gave them the confidenc that he would give the victims promised life in an other form. But as the Jewish cultur was not a compound of an immortal soul in a mortal body, but a unity, the whole person should be given a new chance. The new span of life the victims should get, would therefore be corporal and earthly But as Jews did

not cremate their dead, but laid them in the earth, as if they slept, arose the representation that Jahweh would awake them on his day and that they would get up. The idea of resurrection was born. But this idea supposes that we accept as valid and timelessd a set of timebound convictions and customs, such as the Jewish concept of the human person, that differs from the dualistic concept of the hellenism (that itself is also timebound), and the Jewish manner of burying, and above all their pre-modern, and hence theistic image of God. For without a God for whom nothing is impossible, the return to life of a dead and alread decomposing body, is unthinkable. If we don't say farewell to that image of God, we will never be able to replace the concept of resurrection by one that for the modernity is accessible.

**6. A modern approach to the so called resurrection of Jesus**

An approach to a non theistic image of God, that renders possible to speak in a modern way of the event the biblical tradition has called resurrection, has been made already above. To resume it briefly, God is the Ultimate Love of whom the cosmos is the evolving self-expression. This self-expression culminates in the selfless love that emerges in the human species and above all in Jesus. For by loving to the limit and abandoning for that everything, even his life, Jesus has become fully one being with that Eternal Love and participates fully in its creative power. And therefore, just as we can say of God that he lives without measure, being the Source of all life, we can say also that Jesus lives, no more in a biological but in an existential way and that we can reach him and that he can reach us und let us participate in his fullness. That is the modern answer of the question above how a man who is dead for already 2000 years can still reach us today and inspire and move us and be so our saviour.

Therefore we should have care to replace the theistic formula of "resurrection" for instance by that of achievement, or of final transition in the Ultimate Love, or of becoming one with God, even by eternal life, if eternal is not unterstood in terms of time, as never ending; eternal life means here: achieved life, fullfilled life, life that shares the unconceivable essence of the Ultimate Love.

But 2000 years of tradition and 1500 years of repetition in our churches of the literally taken expression "resurrection", have caused the illusion that this is the exact description of what happened to Jesus in (or after) his death. And so, although it says in other words just the same as the old term resurrection, for most Christians it will be very difficult to agree to that new way of speaking. Surely it is much more abstract than that of a bodily resurrection of Jesus with its oft touching trail of apparitions. What can we answer, whenn they ask us then what the gain is of speaking in those new terms? That it makes our Christian message not any longer inaccessible for all modern humans that are at least a little bit acquainted with the sciences.

But if resurrection is only a mythological word for the renewing effects of loving, Jesus cannot be the only one that has resurged. Of every human, according to the degree of his love, we should than say that he resurges in his death. With this statement we meet St Paul in his letter to the Romans 9:28, *For the Lord will carry out his sentence on earth with speed and finality*. The more we let influence us by him, the more we participate already now in that fullness of life, that in mythological and even misleading terms is called his resurrection.

So appears also more clearly the intimate connection that Paul in 1 Cor 15 stresses so strongly between the resurrection of Jesus and that of the faithful. If Jesus is not ressurrected, he repeats there several times in that few verses, then neither we, and if we don't resurrect, neither he. Therefore he can call the resurrected Jesus the firstborn among many brethren (and, of course, sisters). He is the firstborn, because his love superates a long way the love of us all, but we all take part, according to the degree of our love, in his unity with the Primordial Love. Whereas he loves and lives in a transcending measure, wo do that in the measure of our human insufficiency.

**7. ... and to the resurrection of the dead**

All this all applies at any ratev n the first place for those that we call the saints. To venerate them means indeed to confess them as living and inspriring, and therefore as resurrected without even the slighstest idea of an empty grave. Their "resurrection" is the fruit of their unity with the living Jesus, of having part in his attitude and his mind. We have allways known that they live beyond their death, that they over-live, survive, their death. For we have never venerated their soul, even wenn we pelgrimated to their tombs, where their bodily remains are buried, we venerated themelves. And when a saint appeared (of Mary it is said that she has already appeared in several places) those who have seen her or him, have never doubted that they saw the saint himself and not his/her soul.

But what applies to the saints, applies to everbody who has let lead himself by love. For the Primorial Love that is God, pushes everybody towards loving his fellow men. The saints distinguish themselves from the common Christians less by their long payers or their penances or their mystical experiences, than by this, that they responded in an eminent degree to the impulses of God who orientated them to their fellow humans. But as everyone lets move himself at least a little, little bit by the love of his fellow humans, in the same degree everybody "rises from death", i.e., survives death.

But to be moved by love, it is not even necessary to know Jesus and his message, although to know him and to be attracted to him and to follow him, is a very precious help to grow in love. Indeed, also outside of every Christian context we meet men and women that are wonder of selfless love. Like of the Christians saints, we can say of people that live in that manner that in their death they experience resurrection. In the case of sages as Socrates, Buddha, Kon-fu-tse, Lao-Tse their renewing and healing influence in the course of human history renders even visible for all eyes that they live. From dead people does not sprout life, inspiration, renewal as it does from them. But because they have lived outside of the Christian traditions and representations, we will not easily speak of resurrection. We are wrong. We should not confine resurrection (not understood in the mythological way, but as becoming one reality with he Primordial and Eternel Love), to the Christian part of mankind, for compared to the whole of humankind in time and space, Christians are only an insignificant minority. Indeed to confine "resurrection" to that minority would represent God as a biased ruler, and would contradict so our own Christian confession that He s the all encompassing love.

That view throws also a new light on the last article of the creed, the resurrection of the dead and the eternal life. For modern people this article is stunning and almost ridiculous. The billions of people that have in the course of millenia been decomposed into their molecules and atoms, should all of a sudden be recomposed and rise up, living and well, with flesh and bones and skin and hair. So the traditional church has always thought. The famous frescoes of Luca Signorelli in the Dome of Orvieto are a colourful illustration of this impossible belief. Where and how that billions could come together to be judged, is of course another insoluble problem. Here appears in which deadend it leads, if one takes literally the visionary decriptions of the Bible that have inspired the creed. But all these disconcerting ideas proceed from the belief in a Theos for whom nothing is impossible. From its fruits one can judge the quality of the tree.

But if we understand resurrection in a modern way, as to live through death in the measure of our love, which is the same as the measure of our participating in the Ultimate Love, disappears that dead-end and the accompanying irritation and anger. For then everybody lives through death more or less, according to the development of the divine germ of love in his depth. And resurrection of the dead is than identical with the eternal life, the final words of that last article of the creed.

If we understand resurrection in that modern way two other mythological articles of the creed appear in a new light, that for modern faithful makes sense. Heaven being used in the Bible as a reverential password for "God", so as to avoid using that holy name, the ascension of Jesus to heaven (since the first Sputnik easy to ridicule) becomes identical with his being absorbed in the Ultimate Love. On the other hand his coming to judge, Last Judgment, that has since the Middle Ages been a source of black terror and panic (as is testified by the Dies Irae), can then easily be understood as his appearance in the world through the community that lets guide its way of life by his inspiration. This way of life makes clearly visible that which is good and that which is bad and pronounces in this sense continually not a condamning or acquiting verdict, but an enlightening judgment.

**8. Consequences for the church doctrine**

So far as for the creed. But on its theistic formulation the whole church doctrine is based. The whole of it should therefore be examined, and much of it would appear as being outdated and calling for a modern reformulation. But because of the limited size of this article, can that only be done here for some of the statements and convictions of that doctrine. Only the following ten points will be treated.

**1.** ***The marian dogmas and the confession of the Trinity***. First of all for the statements and traditions that flow directly from the Nicene dogma that Jesus is "true God from the true God" become meaningless. Therefore we should stop calling Mary "Mother of God". She is simply the mother of Jesus of Nazaret. But with the farewell to that first marian dogma collapses also the dogma of her conception without original sin, promulgated in 1854 and that of her bodily resurrection and assumption into heaven, promulgated in 1950. They cannot be replaced by a modern formultion. Their contant s simply too pre-modern.

Moreover even the doctrine of the Trinity, as it is understood commonly, and that means: commonly misunderstood and misrepresented as the confession of three equal Gods, cannot longer be held. To be sure, in a modern view remains unchallenged the confession of God as the Creator of heaven and earth, understood as the Ultimate Love, that in the course of the cosmic evolution expresses and reveals itself progressively, first as matter, then as life,then as conscience, than as human intelligence, finally as selfless love in Jesus and in those in which Jesus lives on. Further the confession of Jesus as his most perfect self-expression. And finally the confession of the Spirit as the vivifying activity of that Ultimate Love.

**2.** ***The Bible as a book with "words of God".*** But there is much more that should change, if we have to take leave from theism and hence from the organised form of it: the religion. First our attitude towards the Bible, for all the statements of the creed are based on that Bible. But the belief in holy books, that should have come from God in the highest and therefore are considered as unfallible and binding, is a typical trait of religions. The church also considers her Bible as a book of supernatural revelations and calls it the "Word of God". As faithful Christians that belong to the modernity we need a new approach to that "holy book". For we can not any longer call the Bible word(s) of God. Why not?

Because words are the result of human speaking. and of the Ultimate Reality we cannot say any longer that it can speak. A speaking God is a fully anthropomorphic being. Indeed, to be able to speak one needs a human physiology with lungs, vocal cords, mouth tongue etc. Moreover it supposes a human language system. and every such system is depending from human conventions. To ascribe that all to God, is robbing him of his a absolute transcendence Why the primitive church has nevertheless thought so? Because she consisted of Jews. And these considered the Bible as the collection of words that Yahweh had communicated or even dictated Moyse and other prophets. Because of our belonging to the modernity we cannot any longer think as they thought. Moreover the behaviour of Muslims and orthodox Jews, that still

consider so their holy books and refer to them to justify inhuman deeds, shows too clear to which problems such a belief can lead.

We as modern faithful can cannot longer say that God speaks, we can only say that the Ultimate Love expresses itself, for that is the modern way of understanding creation, this self-expression being the evolving cosmos, that culminates in man and finally in Jesus. Therefore is the Bible for us not a book with unerring words of a Theos in the highest and cannot any longer serve as the absolutely sure base of doctrinal statements or of the liability of personal ideas and it makes no sense to weigh and discuss every word of it.

What is then the Bible for the modern faithful? A book with words of humans, but in which mystically gifted authors have tried to express their intense experience of the transcendent Wonder. For that Wonder continuously expresses itself in the cosmos and especially in those human minds that are receptive for it. But human minds are always minds with personal and cultural limitations and these adhere to their words, and are a source of deficiencies and even errors. Because of this mixture of divine inspiration and human deficiencies and because of the deep cultural gap between those authors and the modern readers, and because the frequent misunderstandings that arise from that gap, we should read the Bible with a critical mind. One could compare it rightly with a goldmine, for a goldmine means concretely: tons of useless stones and grit, and therein often some ounces of gold. That's true also for the Bible. Because of this gold, and despite those tons of grit, she remains fur us holy. At the same time she is the safe reference for making out (that applies in the first place to the New Testament) if something lies still within the limits of our Christian worldview and what lies already outside of it.

**3.** ***The Ten Commandments***. A third consequence of abandoning theism and hence religion, is a farewell to the Ten Commandments. If the Theos, that celestial lawgiver and punishing (or rewarding) judge, disappears, then disappear with him also his commandments, the biblical ten (the Jews have 318), that formulate in reality the ethical experiences of the Jewish people, and those made by the church that refers to that Theos. These ethics of law need absolutely to be replaced. Even Nietzsche in his parable of the fool who prophesized the total collapse of the western culture as a consequence of the "death of God", saw that most urgent necessity.

What will take the place of the ethics of law? The ethics of love. For the Ultimate Reality pushes us to love and this pushing is the really absolute imperative. In this ethics the good is not any longer that which corresponds to a law, but that which is born out of love and in the measure that is born out of love.

These new ethics will to a large extent coincide with old ones, for these also proceeded from the impulse of the cosmic evolution, that itself is the progressively purer self-expression of the Ultimate Love. This ever active impulse explains that the ethics progress towards humanisation. To the manifestations of that progression belong for instance the ban on slavery, torture, oppression, the proclamation of the absolute rights of the human person, democracy, the equality of the sexes, tolerance, all of them forms of ethical progress, accepted also however reluctantly, by the church leaders in Rome.

But the new ethics will differ clearly from the traditional church ethics on sexuality. These have been indeed formulated and imposed by celibates, tabooing each form of sexual lust outside a sacramental marriage and many forms of it within such marriages. But in the new ethics the norm to observe is not any longer the law, work of humans that ascribe their own decisions arbitrarily to the will of a Theos. It is now selfless love. This has of course important consequences for homosexuality, premarital sex or remarriage. The soon coming Conference of Bishops in Rom, will show in how far the church leaders are ready to welcome these new ethics.

**4.** ***The ecclesiastical power structure or hierarchy***. A fourth consequence of abandoning theism and hence religion, is the necessary farewell to the ecclesiastical hierarchy. Indeed, the new image of God means the end of every institution that justifies its claims with a mandate from a Theos, a God in the highest. In the modernity authority does not any longer descend from invisible powers in the highest, because there are no more such powers. How by the way could anybody prove that the mandate he claims as coming from the Theos, is not a fake? In the view of the modern faith authority rises now from the depth of the human reality in which the Original Love expresses and reveals itself. That means that no pope or bishop can claim, more than any other faithful, a right to teach and govern, the so called *magisterium*. For whence would they have that *magisterium*? Texts in the New Testament to corroborate their claim, are of no help, for those texts are not infallible "words of God", but express only the honest views of pre-modern believers, for which all was coming from the high.

But must this farewell to the hierarchy and its *magisterium* not inevitably lead to arbitrariness and chaos? By no means. For every human community, surely also that one that has sprung from the radiation of the risen Jesus, produces spontaneously the structures it needs. Also the indispensable structures of authority. But those who in the community exercise power, receive their mandate from the community, in which the creative Spirit is at work, and no more from an imaginary God in the highest, who via his only begotten Son and through him via the popes and their Curia would let descend some part of his power on the hierarchs. And these reserve that power for their own male half of mankind. But in the new view there's no reason for that inequality. Therefore it plays not any longer a role, whether the person that the community invests with authority is male or female. And to appeal to the Bible (that does by the way not pronounces itself on that subject) to oppose that equality, is useless, for the Bible is not a book of divine oracles, but depends from the culture in which the authors lived, and in that culture the woman played almost no role.

***5. The end of the priesthood***. With the pre-modern hierarchy disappears also the priesthood. Priests belong to the world of the religions, where they always were regarded and even venerated as the indispensable mediators between the gods or God and mankind. But for the modern faithful there is no more need of such mediators, because God is the Ultimate Love that expresses itself in all things and above all in us, humans. And would there be such need, we have Jesus and don't need other mediators. The priests exercised their function as mediators primarily by making sacrifices of the offerings the believers brought to them. But sacrifices make unconsciously a caricature of God, as will be shown in nr. 6, where the criticism of the cultic sacrifice, is developed a little longer. At any rate, the community around Jesus had in the two first centuries neither sacrifices nor priests. The two appear together in the third century, when the church tried to legitimate its existence by presenting itself as a religion. For whereas the Judaism in the Roman Empire was accepted as a licit religion, Christianity because it had whether sacrifices nor priests, was considered as an illicit union or club or as a kind of philosophical circle.

But when God is not any longer a Theos in the highest, there is of course no more need of priests. There is still more. The new image of God does away with the idea of which the Christian past is full, that God in the highest should by means of human representatives, the popes and the bishops, select and appoint men (never women) and endow them with the magical power, of which no other human disposes, to change with a particular formula bread in a human body and wine in human blood.

Consequently an image of God that is accessible for the modernity, does not let room for the so called consecrations or ordinations of priests, that should elevate men (never women) to a level that for the other humans is inaccessible. So instead of priests, modern faithful know only community leaders, men or women indistinctly, judges suited to animate the faith in Jesus and through him in God, and therefore chosen and appointed by the community.

**6.** ***The end, not of the religious rituals, but of the sacraments***. This statement will provoke an outcry of protest. But it is the quite inevitable consequence of the new image of God and the farewell to religion. Sacraments indeed are rituals at the occasion of which God in the highest is thought to intervene with healing and blessing. Of this healing and these blessing, it's true, we don't see or feel anything, so we must believe that they happen, and they happen only if a number of prescriptions are observed. But if there is no such God in the highest, of course nothing happens at all. That is very bad news for our roman-catholic church, that gives the sacraments a so central place in the Christian life, that it even holds that our eternal salvation depends from them.

Of course, humans need rituals (chimps and bonobo do not) because they need to meet often the holy depth of the daily reality. And rituals manage that, just because they don't serve as means to attain some practical goal, are not useful, the category of usefulness belonging justly to the surface of life. So every culture has spontaneously developed its own rituals, both religious and others, The church too has developed rituals. She calls them *sacramentalia*. Seven of these she calls sacraments.

These sacraments have begun as church rituals with a rich symbolical content. Think e.g. of baptism originally a bath that evoked renewing, rebirth. But they have gradually lost their symbolic expressivity. To blame for this is the pre-modern theological error that the only important thing in the sacrament is the intervention of God in the highest with his saving grace, not what we, unimportant humans, do. So the sacramental rites have been reduced little by little to the absolute minimum that was required in order that the Theos could come in action. The baptismal bath became a handful of water over the head of a baby, the bread became a paper-thin host that hardly can be called bread. So the sacraments became mere signals addressed to heaven that it could open its holy floodgates.

What will then replace advantageously those signals, that are regarded without reason as triggering the healing intervention of God in the highest? New inspiring rituals, that can enrich, enlighten, heal us, not by a divine intervention from the outside but by fostering by their own symbolic force our humanisation. The new image of God requires hence that we create new rituals or renew the existing ones, and create so a new liturgy, of which will treat point 8.

**7.** ***The end of the sacrifice of the Mass***. That new image of God means also the farewell to the so called sacrifice of the Mass and to everything that in the liturgy of the Mass recalls the idea of sacrifice. And this is a whole lot. Sure, Rome forbids explicitly to deny the sacrificial character of the Mass and to alter any word in the prescribed texts. Never mind, we have to look unconditionally for another concept and for other texts. Indeed, the concept of cultic sacrifice supposes an anthropomorphic God, whose favour, like that of human authorities, one can try to win with the aid of presents. In the social life and in politics such attempts are frowned upon and even condemned as bribing and corruption. But sacrifices are the religious equivalent of that bribing.

But if we stop tempting to bribe God in the highest and say farewell to the traditional interpretation of the Eucharist as a sacrifice, by which other and better interpretation can we replace it? What becomes the Mass in the light of a new image of God? It becomes the inspiring ritual memory of the symbolic gesture with which Jesus as a sign of farewell with the aid of bread and wine made clear his desire to feed his disciples with the best of himself. This ritual memory should be an appeal to do in the daily life as Jesus has done in the Last Supper, i.e., to be there for our fellow humans, to become like bread and wine for them.

The whole magic doctrine of the transsubstantiation that the Middle Ages have developed, has to be discarded too, because it can only be held, if one believes that there is a God in the highest, who in the moment that a priest pronounces some magic words, miraculously

intervenes to change the nature of things. If something really changes, is it not the bread, for this rests bread, but the signification we give the bread. Before, it was only food that laid in the bakery and could be bought, now for the faithful it becomes the symbol of the presence of Jesus in the community, who calls by that symbol upon all the members of that community to be and to do like he is and does. In two ways he is present there: really present in the hearts of the faithful community, for faith in him and through him in God means real unity with him, and symbolically present in the bread and the wine. But a symbolic presence too is a kind of real presence. For what is not real, is not existing either.

**8.** ***The end of the liturgy as a whole of rules of protocol***. As has been said, the new image of God, calls for a new liturgy, and not only for the Eucharist. The actual liturgy is a kind of protocol, that unconsciously copies the protocol that in past ages (also in some measure still today) one had to observe, if he approached a king or a pope. As if God were a king that sits enthroned in heaven and had issued himself all those liturgical prescriptions. That protocol prescribes meticulously what the celebrating priest has to put on in order to appear before God, which texts he has to read aloud, which prayers he has to say, which gestures he has to make, such as to fold his hands or to rise hem to heaven or to kneel or bow down to moisten his fingertips, to swing the censer, etc., and when precisely this all has to be done.

In a pre-modern belief that protocol is considered as the express Will of God, so that one burdens himself with guilt, if he does not observe it careful. But in the light of the new image of God as the Ultimate, all penetrating Love, it becomes senseless. By what should it be replaced? By reunions of prayer of the faithful in which they try (or the president of the reunion tries) to express a well as possible, their union with Jesus and through him with God. And they should do that with words and images and gestures of their own time, and not any longer with those of the early Middle Ages as it is the case in the pre-modern liturgy. And in an old peoples home they should do that with other words and forms than for a youth group. And in black Africa with others than in Rome.

**9.** ***The end of supplication and of intercession***. The new image of God means also a farewell to the prayer of supplication. For the creative Ultimate Love is by no means an anthropomorphic and omnipotent ruler, whom one could move, by beseeching him long enough, to intervene in the course of the human affairs, what means to switch of for a brief moment the inflexible natural laws. But if he cannot intervene anyway, it makes no sense to invocate his help. That Jesus exhorts us to beseech God, proves only that also he belonged to the pre-modern world, in which everybody thought that God that could intervene at will and didn't know that this would mean the collapse of the universe. The only form of supplication that makes sense, is praying that our love may grow. Then it is the Ultimate Love itself that inspires us that desire and if we respond to that impulse by praying that we may love more, we let this love enter us.

The farewell to the prayer of supplication means at any rate the end of invoking the intercession of the saints. For to invoke them is a kind of square, for it is to attempt to move them to attempt to move the divine ruler, whom we think we cannot move by ourselves because we are too insignificant in his eyes. This invoking of the saints is a very human reaction, but makes a caricature of the Ultimate Love. For He/She/It is not a for us inaccessible ruler who can be approached only with the help of go-betweens. It is interesting to know that till about the end of the first millennium the official prayers of the church don't mention the intercession of the saints.

What replaces then that very human praxis of the prayer of supplication, with or without intercessors, that stems from time immemorial, as humans felt themselves confronted with invisible powers they feared and in the same time the help of which they needed, and did not

yet know what was really the matter? A spirituality of abandon, born from the conscience that the Ultimate Love urges us to further humanisation, and that we have nothing else to do as to follow its impulse. Prayer of supplication makes only sense, if it springs from our essential need, our lack of love, and is not a call for things that are accidental and transitory, but a desire that the Love, that is God, may fill us more and more. For then is it the Spirit that cries in us to God, as St Paul says in Rom 8:26.

**10.** ***The waning of the so called vertical dimension of the faith*****.** That new image of God means also the waning of the traditional emphasis on piety and obedience That emphasis suggests too clear that one sees God as a ruler in the highest, a view that marks the pre-modern Christianity. By what should that be replaced? By an emphasis on the horizontal dimension, that means on care, on service, on selfless commitment for a more human society, called by Jesus the Kingdom of God. Then God, the Ultimate Love, cannot but push the cosmos, that is his evolving self-expression, towards more love, and the more this happens, the more he reigns. And he pushes us humans towards that goal by urging us to give up our ego and to unite us with our fellow humans.

That is why the essential task of a Christian consist in the commitment for mankind and cosmos, the so called *diaconia,* much more than in the liturgy. Jesus himself lets us know that, where he gives the reconciliation with the "brother" priority to the making of sacrifices, and where he does not at all agree with them that call "Lord, Lord", but only with them that do the will of his Father. And the will of his Father is his formulation of that was has been called here the urging of the Ultimate Love.

**Conclusion**

What rests after that all of the millenarian catholic monument, if one gives up the Theos and factually becomes an a-theistic faithful? Don't wonder: the essence rests. And that is not the formulation of the creed, not a book with infallible words of God himself, not the ten commandments, not an autocratic hierarchy, not the sacraments and the priesthood and the sacrifice of the Mass and the minute rules of a liturgical protocol, not the prayer of supplication and not the obedience to church rules. It is the conscience that we participate in a cosmos that is the always further evolving self-expression of a creative Spirit, who is Love, together with the willingness to let move us by that love, following Jesus, whom we know as the forever living, because he was and is the totally loving… For someone who thinks so, of course it is difficult to feel at home in the pre-modern church life with its conceptions and uses and forms of piety. But he should not leave the community. He should consider that the pre-modern way of faith has been the way that has guided countless Christians to a deep union with the Ultimate Love and to an outstanding degree of humanity. It remains such a way for all our fellow Christians who don' yet have seen that times have changed.

It has seemed in the beginning that faith and modernity exclude each other. Not only they don't, but even they complete and enrich each other. The Christian faith enriches the modernity by freeing her von her blindness to a Reality that transcends us absolutely and in the same time embraces us. Without that insight the humanist confession of the absolute value of the human person and the human rights misses its indispensable fundament. For without the creative Absolute love that urges the cosmos and mankind to a further evolution, the human race is only a little more evolved branch of the mammal family that has not such absolute value. And that evolution to *homo sapiens* would be only the accidental result of blind mutations and natural selection during astronomic long periods. Moreover the human person with his inviolable rights would only be the result of the organic evolution of a zygote, that in the view of the modern humanism has no rights at all. Where from could then this absolute value come?

The modernity on the other hand enriches our faith and completes it, by freeing it from the anthropomorphic image of a Theos in the highest, that it has inherited from prehistoric generations and that it has not yet risked to give up, although it was only the consequence of sheer ignorance. That image is in reality a screen between us and the Ultimate Love. At best it is a finger which refers us to Him/Her/It. And we shall look to that Ultimate Reality and not to that finger. Moreover, if the cosmos is the self-expression of the Mystery that is God, then I too belong to that self-expression and God becomes in an unconceivable way near to me, becomes deeper myself than my deepest self. And so I can find him, who is my deepest need, always and everywhere. At the same time modernity purifies the traditional faith from the intolerance, the striving for power, the fanaticism, the superstitions, the illusions and fears that proliferate in all religions. And it enriches faith by its insistence on the existential, the intramundane, the rational, the real.

Modernity and faith go indeed together. And that is good so. For they need each other very much.

# ¿Pueden cristianismo y modernidad caminar juntos?

**Roger LENAERS sj**

*Publicado originalmente en inglés en la revista «HORIZONTE»,*

*vol. 13, nº 37 (2015)163-192 PUC-Minas, Belo Horizonte, Brasil.*

*Traducción al castellano de Francesca Toffano*

## 1. *Videtur quod non*: parecería que no

La respuesta a nuestra pregunta debería empezar de la misma forma como Tomás de Aquino comienza su respuesta a la misma pregunta, en su *Summa Theologica*, es decir, con un *videtur quod non*, «parece que no», parece que no pueden caminar juntos. Donde la modernidad, o sea, la cultura occidental, se ha vuelto dominante, como en Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda… en la misma medida, el cristianismo ha menguado. No hay necesidad de muchas estadísticas para probarlo. La siguiente será suficiente. Hasta 1750 en el mundo occidental la asistencia a la iglesia todavía alcanzaba casi el 100%, como había sido desde que la cristianización de Europa había terminado, más o menos desde el año 1000. Pero hacia la mitad del siglo XX había descendido hasta el 65%, lo que significa que en dos siglos casi el 35% o un tercio de los miembros de la Iglesia se habían despedido de los templos, se habían vuelto por lo menos indiferentes, o habían abandonado completamente su fe y ya no creían en un «Dios en las alturas», o se habían vuelto ateos. Podía parecer que hubiera sucedido un terremoto religioso... En realidad no fue un terremoto, sino una especie de bradisismo, un lento pero continuo levantamiento de la corteza terrestre, que hace que, después de un cierto tiempo, un edificio empiece a colapsarse. De la misma forma, durante dos siglos, la cultura occidental, empujada por la evolución del cosmos, ha ido cambiando lentamente, pero sin parar, y ha perdido su naturaleza religiosa anterior.

Las raíces de ese cambio fundamental fueron el humanismo del siglo XV, suscitado por el renacimiento del la antigua cultura greco-romana, que también fue impulsada por los estudiosos bizantinos, quienes habían buscado refugio en Occidente después de que los turcos en 1453 habían sitiado y conquistado Constantinopla. La antigua cultura greco-romana, que había renacido durante el Renacimiento, fue como todas las culturas antiguas, una cultura religiosa, y no destruyó la cosmovisión cristiana de Occidente. Pero hizo también que se recuperara la cultura científica de la antigua Grecia. Esta recuperación produjo en el siglo XVI un grupo de eruditos, como Copérnico, Mercator, Justus Lipsius, van Helmont… y el siglo XVII puso realmente los fundamentos de la ciencia moderna. Porque ése fue el siglo de genios como Galileo, Torricelli, Kepler, Newton, Descartes, Pascal y muchos otros. Todos ellos eran creyentes cristianos convencidos. Todavía la ciencia y la religión eran amigas. Sin embargo, la religión ya no era la reina indiscutible de las ciencias.

Las cosas cambiaron radicalmente en la segunda mitad del siglo XVIII, primero en Francia, que era en aquel momento el centro del pensamiento de Europa. Un grupo de sabios franceses empezaron a sacar consecuencias de las nuevas ideas que allí y en Gran Bretaña ya habían ido germinando durante algún tiempo. La razón se volvió más importante que la creencia religiosa y, como consecuencia, cuando ambas entraban en conflicto –y eso sucedía frecuentemente–, la razón prevalecía. Eso mostraba que una nueva visión del mundo estaba emergiendo: la modernidad.

Los líderes de la Iglesia se dieron cuenta muy bien de que esas ideas eran difíciles de reconciliar con los conceptos religiosos tradicionales, y lo que era peor, amenazaban con quebrantar su autoridad y su lugar privilegiado en el Estado. Así que atacaron, y condenaron vehementemente esa nueva visión del mundo. Pero al hacerlo, se alejaron, ellos y el cristianismo, del enriquecimiento que la modernidad

prometía. Por culpa de su ceguera, la Iglesia perdió ya en el siglo XVIII la adhesión de gran parte de la élite intelectual, que se alejó de una religión que rechazaba los valores humanos y la certeza científica. Por otra parte, durante el siglo XIX, por desatender las aspiraciones y las protestas de las víctimas proletarias de la revolución industrial, la Iglesia perdió a gran parte de la clase trabajadora, que se volvió socialista y anticlerical. Eso explica la situación de 1960: dos tercios de los anteriores miembros de la Iglesia se habían ido, para siempre.

Pero desde ese entonces el número de miembros que todavía eran practicantes no ha cesado de caer, y de caer mucho más rápido que antes. ¿Por qué más rápido que antes? Porque hasta la primera mitad del siglo XX los líderes de la Iglesia habían logrado, más o menos, alejar a sus fieles del contacto con las ideas modernas. Lo habían logrado organizando y promoviendo la prensa católica, un partido católico, sindicatos católicos y organizaciones e instituciones culturales, y especialmente una red de escuelas católicas, dirigidas por sacerdotes y monjas, para inculcar en los alumnos las ideas y convicciones católicas. Pero en el medio siglo que va de 1960 a 2010, los modernos medios de comunicación se desarrollaron a una velocidad frenética, y empaparon a la sociedad entera con las ideas de la modernidad, y también a los miembros de la Iglesia. Las medidas anteriores de prevención se volvieron totalmente ineficientes. Además, aquellas ideas modernas, obviamente, gustaban más, y parecía que prometían más felicidad que la Iglesia. En medio siglo, la asistencia a la Iglesia bajó en Europa del 65% al 10-15%, una caída estrepitosa para una institución tan dinámica en el pasado y que se había extendido en todo el mundo. Y ese número continúa cayendo todavía, porque la vieja generación, que forma la mayor parte de la población que queda en la Iglesia, va muriendo lentamente, y la gente joven, que ha crecido ya con la cultura moderna y ha sido moldeada por ella, muestra muy poco interés por el ámbito religioso, así que se quedan fuera de las iglesias. Estadísticamente, en otro medio siglo, el cristianismo habrá sido casi borrado del mundo occidental.

Esto, no sólo es casi inconcebible, sino que significa una terrible pérdida para la humanidad. Porque, a pesar de las deficiencias humanas –que también se dan en la fe cristiana, provenientes de las culturas en las que el propio cristianismo se inculturó, como la avaricia, la crueldad, la lujuria por el poder, la indiferencia por los débiles, la falta de un verdadero humanismo…– sigue siendo el depositario de una visión rica y valiosa, y el modo de vida creativo de la comunidad que nació de la fe en Jesús, y sigue mostrando un camino para un nuevo mundo más humano.

## 2. Las raíces de este antagonismo

Es obvio que la cultura moderna y el cristianismo se alejaron entre sí. La pregunta es por qué. ¿Cuáles son las raíces profundas de su antagonismo?

Para encontrarlas, tenemos que regresar al origen de la religión. Éste coincide con el proceso de la humanización. Porque, aunque los primates antecesores del *homo sapiens* ya alcanzaron cierto grado de inteligencia y de ética, no tienen religión. La religión debe de ser el fruto de una evolución ulterior que los otros primates no han logrado. Los seres humanos, conocían el miedo tanto como los primates y trataron como ellos de escapar de los peligros que los amenazaban; pero, a diferencia de ellos, trataron de entender qué pasaba con ellos mismos, hicieron preguntas, buscaron respuestas, y al no encontrarlas en el mundo visible, pensaron espontáneamente en un mundo invisible encima de sus cabezas. Los fenómenos más amenazantes e inexplicables como el rayo, el trueno, y los huracanes, venían desde allá...

Pero en la profundidad de su psique los seres humanos deben de haber tenido, y todavía tienen, grabado en sí mismos, una consciencia subyacente o el sentimiento muy implícito de una realidad que los trasciende, sin la cual la religión nunca hubiera nacido. La confrontación ocasional con los fenómenos naturales, muchas veces terroríficos, otras veces benéficos, que también los trascendían, despertó aquella consciencia profunda de una realidad trascendental, y la combinación de las dos cosas, dio a luz la representación de los seres sobrenaturales, estrechamente ligados con esos fenómenos; de ahí los dioses del rayo, del trueno, de la lluvia, de la tormenta, de la fertilidad, de la pasión sexual, de la guerra. Hacia ellos se comportaban espontáneamente como lo hacían con los poderes sociales de los cuales dependían: el padre, la madre, el jefe, el líder... y honraban y veneraban esos poderes invisibles, les rezaban, imploraban su ayuda o su misericordia, les agradecían y les llevaban regalos para ganar otros favores.

Esta enumeración menciona todos los elementos esenciales de la religión. La religión es una expresión colectiva de una cosmovisión que ve a todas las cosas como dependientes de unos poderes como los humanos pero radicados en un mundo invisible. Como los poderes humanos, esos poderes pueden ser terroríficos, pero también ocasionalmente amables; pueden entrometerse a su voluntad en nuestros asuntos, y podemos entrar en contacto con ellos a través de la oración y ofreciéndoles regalos.

Esta cosmovisión se llama «teísmo», que puede ser politeísmo, cuando esos dioses poderosos se conciben como múltiples, o monoteísmo, cuando esa multiplicidad se ha fundido en una unidad. Así ha sido desde que nuestros antepasados, los primates, movidos por el misterioso impulso de la evolución, cruzaron la orilla de la humanidad, probablemente desde hace un millón de años. Eso significa que esta cosmovisión ha gozado de un tiempo más que amplio para penetrar profundamente en la psique humana, hasta el punto de que se ha vuelto casi indeleble.

Pero el veloz progreso de la ciencia en el siglo XVII llevó al descubrimiento en el XVIII de que muchos de estos enigmáticos e inexplicables acontecimientos que se habían confundido con la intervención de dioses, o de Dios, desde un mundo sobrenatural, en realidad eran perfectamente explicables a partir de las leyes naturales de este mundo descubiertas progresivamente por la ciencia moderna. A causa de estos descubrimientos, la necesidad de una intervención de Dios para explicar lo que ocurrió se debilitó. Donde antes a todos les parecía ver a un Dios interviniendo en muchos acontecimientos, al final ya no lo veían. Poco a poco la gente se olvidó de aquel Dios, que se fue volviendo superfluo, y al final, hasta parecía improbable. Y cuando la ciencia probó al final la imposibilidad de la intervención extracósmica en el orden natural (el cosmos colapsaría si sólo una de sus leyes se infringiera), se volvió fácil y normal negar la existencia de ese Ser invisible e inactivo, del que ni siquiera podía probarse su existencia. Como consecuencia, el teísmo ya no parecía significativo, porque no había un *Theos*, ni un *Dios en las alturas*. Así, la modernidad se volvió una cultura básicamente no teísta, la única en toda la historia de la humanidad. Aun hoy en día, esa cosmovisión del mundo occidental es sólo una isla en un océano de fervor religioso. Basta mirar a los países islámicos o a la India.

Pero si el cristianismo es una religión, o sea, una forma de teísmo, y la modernidad es explícitamente no-teísta, atea, no sólo parece que uno y otra se excluyen una a la otra, sino que además se excluyen necesariamente. Si eso es así, el mensaje cristiano de salvación no puede penetrar en esa cultura e impregnarla, y eso sería catastrófico, tanto para la Iglesia como para la modernidad. Porque si ello fuese así, la Iglesia sería una fracasada, ya que la razón de su existencia y su misión es transformar el mundo –también el mundo moderno– en el Reino de Dios, algo que, en ese caso, no podría realizar. Y la cultura moderna occidental –cuyas deficiencias y problemas son evidentes–, junto con toda la humanidad, en la que se van infiltrando lentamente las ideas de la modernidad, no se podría beneficiar con la influencia salvífica de Jesús.

### 3. *Sed contra est quod*: pero por otra parte ocurre que…

Hay una salida a esta amenaza. Porque Santo Tomás, después del *videtur quod non* y los argumentos que parecen probarlo, siempre añade el *sed contra est quod,* «pero por otra parte ocurre que», y ahí expone la argumentación contraria, la correcta. Sin duda, hay una forma de escapar de esa amenaza, pero su precio es muy alto, y la mayor parte de la Iglesia, empezando por la jerarquía, no está dispuesta a pagar semejante precio: el cristianismo debería dejar de ser teísta, para ser una religión. Con esa condición, y sólo con esa, el conflicto entre fe y la cultura atea occidental puede terminar. Porque el ateísmo en sí mismo no es una negación de la trascendencia, es sólo la negación de la existencia de un *Theos*, un ser en un mundo sobrenatural –del cual dependemos todos– que nos puede imponer leyes y que nos roba nuestra anatomía.

Pero, ¿tiene sentido esa condición? ¿Es el cristianismo esencialmente una religión? ¡No, no lo es! Ha sido sólo con el transcurso del tiempo como *se ha vuelto* una religión. Original y esencialmente es la comunidad de aquellos que se dejan guiar por la fe en Jesús de Nazaret, aquellos que reconocían en él la revelación inmortal del Misterio Absoluto, o, dicho en palabras pre-modernas: reconocían a Jesucristo como el eterno Hijo de Dios. Esta comunidad abandonó rápidamente la religión judía de la cual había salido y sus tradiciones como la circuncisión, la comida, los preceptos, los sacrificios, la prohibición de trabajar en sábado, los ritos judíos y las fiestas judías. Pero al crecer y desarrollarse en otro ambiente

profundamente religioso, primero el helenista, luego el germano y el politeísmo eslavo, se fue transformando en una religión y asumió todos los elementos que caracterizan a las religiones, como los sacerdotes, los sacramentos, los libros sagrados, los templos, las promesas, y las oraciones. Mientras que en los primeros dos siglos no conocían los sacrificios, a partir del siglo III en adelante, la Eucaristía se comenzó a ver como un sacrificio, para poder parecer una verdadera religión, como las otras. Pero en su esencia, no es, en absoluto, una religión; es la fe en Jesús, o sea una actitud de entrega hacia Jesús de Nazaret. Y puesto que no es esencialmente una religión, puede abandonar todo lo que ha adquirido poco a poco de la religión, y en primer lugar el teísmo, que es su raíz.

Las Iglesias deberían de abandonar su imagen de Dios como *Theos*, el Señor todopoderoso en las alturas, que puede intervenir a su libre albedrío en los asuntos humanos y del cual podemos recibir ayuda, si oramos para pedírselo. En lugar de eso, deberían desarrollar una imagen no-teísta de Dios, una imagen que ya no es incompatible con la visión no-teísta (o a-teísta) que la modernidad tiene de la realidad. Pero, ¿es concebible una tal imagen no teísta de Dios? Sí lo es.

Para desarrollar esta imagen, tenemos que empezar por una frase del ateo Albert Einstein: «Ser conscientes de que detrás de todo lo que podemos experimentar, se esconde *algo* que nuestro intelecto es incapaz de entender, *algo* cuya belleza y majestuosidad sólo puede brillar imperfecta y débilmente en nosotros, ser conscientes de eso, es la verdadera religiosidad. En este sentido yo soy un ateo profundamente religioso». Si podemos dejar claro que este «algo» no-teísta y sin nombre es suficientemente grande como para incluir los dos elementos clásicos de la imagen cristiana de Dios, que son: Creador y Padre, entonces nada se interpondrá en el camino de la reconciliación entre la modernidad atea y la fe no-teísta.

Primero, el Creador del cielo y la tierra, es decir, de todo lo que existe. Precisamente, esta idea parece bloquear abruptamente todo intento de conciliación entre la modernidad y la fe, porque pone el énfasis en la dependencia absoluta del cosmos, y así fundamenta la negación de nuestra autonomía. Pero no hay que ir tan lejos. Porque crear no significa producir, en absoluto. Las máquinas producen, no crean. Crear significa expresar la propia interioridad en la materia. Eso es lo que hace el artista creador: sus creaciones son su ser espiritual que toma forma material. Entonces, cuando interpretamos el cosmos como una autoexpresión de un Espíritu absoluto que evoluciona lentamente, ya no hay oposición, sino sólo distinción entre «Dios» y el cosmos. Porque si «Dios» ya no significa una instancia extracósmica, sino la Profundidad espiritual de todo lo que existe, entonces, incluso nuestra libertad y nuestra autonomía provienen de esta autoexpresión. Entonces, cuando concebimos ese Algo que se esconde detrás en todas las cosas como una Realidad que se auto-expresa, estamos realmente muy cerca de lo que los cristianos modernos quieren decir, cuando dicen «Dios».

Pero la auténtica tradición cristiana –que no deberíamos de abandonar– también llama a ese maravilloso y creativo *Algo*, «Padre». Como los seguidores de Jesús, que con frecuencia llamaban al Misterio en el cual vivimos con ese nombre, también nosotros lo deberíamos de hacer. Jesús lo llamaba con ese nombre, porque su profunda experiencia mística de la Realidad Última evocaba en él, de forma trascendente, lo que había experimentado como niño en el contacto con su padre: cuidado incondicional, pero al mismo tiempo, una autoridad incuestionable. Seguramente, «Dios», la Realidad Última que experimentó como amor absoluto hacia él y absoluta atracción sobre él, no era literalmente su padre, pero era para él (y para todas las personas, incluso para toda la creación) *como* un padre, y él era *como* su hijo. Él/Ella/Eso lo amaba, él lo sabía con certeza, y lo animaba a amar siempre, sin importar lo que cueste, porque la Realidad Última también es Amor Absoluto. Ese Amor Absoluto no habita en el cielo, sino en el corazón de todo lo que existe, y constantemente lleva a todas las cosas a evolucionar, y nos empuja a los seres humanos a ser más humanos, a ser más amor. Ese *Algo*, por lo tanto, es un «Tú» absoluto, que nos dice «Tú».

Sólo a condición de que pensemos a Dios de una forma nueva, podemos ser al mismo tiempo verdaderamente fieles a la tradición y a la vez verdaderamente ciudadanos del mundo moderno, e «inculturar» así nuestra fe en él, y de esa forma ser una fuente de curación para ese mismo mundo moderno. Por lo tanto, tendríamos que evitar hablar de «Dios». Porque a los oídos de un mundo occidental que ya no es teísta, ese nombre evoca siempre el *Theos* tradicional, que niega nuestra autonomía y es, por eso, un semáforo rojo para todo verdadero ateo. Pero nosotros todavía le podemos rezar a «Dios», conscientes de que ese nombre ya no nos significa el *Theos* pre-moderno, sino un Misterio

amoroso, un Algo maravilloso que se revela en cada cosa y en nosotros y cuya imagen más radiante es el modelo de amor de Jesús de Nazaret.

Como hemos dicho, el precio de dejar la imagen tradicional teísta de Dios por una nueva imagen no teísta es alto. Pero lo que parece claro es que tenemos que cambiar de camino y apartarnos de las aparentemente fuertes y fundadas certezas que teníamos; tenemos que aprender a tomar decisiones propias, en lugar de aceptar y hacer lo que nos han ordenado las autoridades religiosas, o lo que todos hagan. Y eso es muy difícil.

**4. Una despedida del credo redactado**

¿Cuáles son los cambios más necesarios? Para empezar, el credo tiene que ser reformulado de nuevo. Porque al abandonar la imagen teísta de Dios que la tradición cristiana ha heredado de la milenaria historia de la raza humana, la fe moderna ya no puede confesar un credo en el que Jesús es el único Hijo de Dios, nacido antes de todos los siglos del Padre (porqué, ¿cómo podrían saber eso los seres humanos?), que descendió del cielo (porque ya no hay dos pisos, el nuestro y el de Dios, y por lo tanto no se puede pasar de uno a otro), y que se ha levantado de la tumba y ascendió al cielo (porque eso contradice todas las leyes naturales) y regresará a juzgar a todos. Para decirlo brevemente: la confesión de que Jesús es «Dios de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero», que desde el Concilio de Nicea ha sido el pilar central de la fe cristiana, ya no se sostiene.

Hay más motivos que nos fuerzan a dejar el credo formulado en Nicea. En la modernidad cada declaración tiene que demostrar que se sostiene sobre bases controlables, no sólo sobre creencias. Pero, ¿cómo se podría probar que un ser humano es al mismo tiempo el Dios trascendente? ¿Y cómo podría la psicología de un ser humano, que necesariamente es limitado y está marcado por una cultura específica, y que por lo tanto puede estar equivocado, cómo podría ser, al mismo tiempo, el todopoderoso y omnisciente *Theos*? Además, no debemos olvidar que, durante la primera mitad del primer siglo después de su muerte, Jesús no se consideraba ni se veneraba como Dios. El dogma de Nicea, Jesús Dios verdadero de Dios verdadero, es un desarrollo posterior, resultado de causas históricas, y es, en cierto sentido, una desviación de la fe original.

Pero, ¿por qué deberíamos de cambiar ese dogma de Nicea para que Jesús pueda quedar como el centro de nuestra existencia y la fuente de nuestra salvación? Por la convicción, basada en sus hechos y palabras, de que en él el Amor Absoluto se ha revelado a sí mismo en la forma más expresiva. Ése es sin lugar a dudas, el corazón de nuestra fe cristiana. No deberíamos esperar otro salvador; para nosotros él es nuestro Alfa y Omega. Sólo tenemos que seguirle.

Pero el dogma niceno es sólo uno de los artículos de fe del credo que claramente suponen una imagen teísta de Dios. Hay otros. Primero, el del nacimiento virginal de ese salvador de la humanidad. De hecho, los dos relatos, el de la concepción y el del nacimiento de Jesús, en el evangelio de Mateo y en el de Lucas, niegan el rol paterno explícito que para una concepción es biológicamente necesario. Según ello, la madre de Jesús habría permanecido virgen. Su nacimiento habría sido un caso de partenogénesis. Pero en la familia de los mamíferos, a la cual pertenecemos los seres humanos, la partenogénesis es impensable. Además, la falta de fecundación con semen masculino hubiera dado como consecuencia la imposibilidad de un zigoto con cromosomas XY, que es constitutivo del sexo masculino. El feto en el seno de María tendría un par de cromosomas XX, así que Jesús hubiera sido mujer. Esa conclusión, a la que nos lleva la ciencia moderna, parece blasfema y herética. Pero si rechazamos esa conclusión totalmente científica y confiable, ya no podemos armonizar la fe con la modernidad, lo cual sería catastrófico para ambas partes.

En el caso del nacimiento virginal, encontramos sólo una explicación pre-moderna y pre-científica de una experiencia real. Los seguidores de Jesús habían experimentado que no era como nosotros, egocéntricos, fallidos, decepcionantes… que en aquel caso, había nacido un nuevo y maravilloso tipo de ser humano, una nueva creación, que era pura expresión de Dios. Si un hijo suele llevar las características del padre, en Jesús aparecían mucho menos los rasgos del hombre que lo había procreado, que de Dios mismo. Por lo tanto, al ver al Jesús adulto al que anunciaron, ambos evangelistas adjudicaron esa concepción en una especie de mirada retrospectiva, no a un hombre de carne y hueso, sino a la actividad

creadora del Espíritu de Dios, queriendo expresar así que toda la vida de Jesús, desde el principio, estuvo conectada y conducida por el Espíritu de Dios. En la tradición bíblica, el *Espíritu* o *Aliento* de Dios es una fuerza creativa que llena de vida el universo y lo renueva y lo empuja hacia su perfección. La plenitud de la vida que los seguidores de Jesús experimentaron en él, es la realidad que subyace bajo la mitología de la concepción sin semen humano. Entendido de esta manera, ese artículo del credo puede ser aceptado por una persona moderna, sea creyente o no creyente.

### 5. La imposibilidad de la resurrección del cuerpo

Pero este Jesús adulto ¡está muerto hace nada menos que 2.000 años…! ¿Cómo puede ser la fuente de nuestra salvación hoy en día? Porque suponemos que nos puede alcanzar y lo podemos alcanzar. La respuesta tradicional a esa objeción, está basada en la imagen totalmente teísta de un Dios para el cual nada es imposible. Esa respuesta es la resurrección de Jesús: el tercer día después de su muerte, se levantó de la tumba. Pero todo el que ha ido a la escuela, sabe hoy en día que el cerebro humano, después de estar privado de oxigeno por menos de un cuarto de hora, se empieza a dañar y ya no puede organizar ni manejar las funciones del cuerpo humano. Y después de 24 horas se ha reducido irremediablemente a una masa inutilizable de células en descomposición. Por lo que hoy día es impensable que esa persona muerta pueda regresar a la vida: ya no tiene el cerebro que es indispensable. Así como admitir el nacimiento virginal de Jesús, admitir la resurrección del cuerpo es una negación de la verdad científica, y esa negación hace que la integración de la fe a la modernidad sea imposible.

¿Cómo puede resolver el problema la fe moderna en el Amor Absoluto que se expresa en todo lo que existe (o sea, esa fe que ha dejado la imagen teísta de Dios y su mitología)? Por un lado la modernidad, a la que pertenece, no puede admitir el milagro de la resurrección de una persona muerta, y por otro lado, este artículo de fe, junto con el de la divinidad de Jesús, son el corazón de la fe cristiana. Pablo enfatizó esto en 1 Cor 15, declarando varias veces en pocos versículos que sin la resurrección de Jesús la fe cristiana, por mucho que nos pese, colapsa absolutamente.

La fe moderna soluciona este antagonismo en igual forma que el problema de la naturaleza divina de Jesús, a saber, buscando la experiencia que se esconde detrás de esta fórmula. Esta fórmula muestra claramente la influencia de la época en la que fue elaborada, y por tanto, no es una fórmula inmutable, al margen del tiempo, sino que puede ser reemplazada si es necesario –y ahora lo es– cuando los tiempos cambian profundamente. ¿Qué experiencias subyacen a la base de la imagen de la resurrección? Subyace la experiencia del pueblo judío de ser objeto del eterno cuidado del Poder trascendente, que ellos llamaban Yahvé, y su promesa de dar vida a sus fieles. Incluso hablaban de la Alianza entre Yahvé y ellos. Los profetas, inspiradamente, se atrevían incluso a hablar de una historia de amor, de un matrimonio. Estas imágenes expresaban su certeza –basada en la experiencia– de que Yahvé premiaba a sus fieles con la felicidad. Pero la cruel persecución de su la fe judía en el siglo II a.C. por Antíoco Epifanio les mostró que la fidelidad a Yahvé, en lugar de traer vida, les podía traer tortura y muerte. Su fe inquebrantable en Yahvé les dio la confianza de que les daría otra forma de vida a las víctimas. Pero como en la cultura judía no existía el concepto del ser humano como un alma inmortal en un cuerpo mortal, sino como una unidad, la persona completa tenía que tener una nueva oportunidad. La nueva vida de la víctima, tendría que ser corporal y terrenal, y como los judíos no cremaban a sus muertos, sino que los enterraban en la tierra, como si quedaran ahí dormidos, surgió la idea de que Yahvé un día los despertaría y ellos se levantarían. Y así nació la idea de la resurrección.

Pero esta idea supone que aceptamos como válidas y eternas una serie de convicciones y costumbres históricas, como el concepto judío del ser humano, que difiere del concepto dualista del helenismo (que también es histórico), y la manera judía de enterrar, y sobre todo, toda su imagen pre-moderna teísta de Dios. Porque sin Dios –para el cual nada es imposible–, el regreso a la vida de un muerto y del cuerpo en descomposición, es impensable. Si no nos despedimos de esa imagen de Dios, nunca seremos capaces de reemplazar el concepto de resurrección por uno más accesible a la modernidad.

### 6. Un planteamiento moderno de la llamada resurrección de Jesús

Un acercamiento a una imagen de Dios no teísta, que hace posible hablar de una forma moderna del evento que la tradición bíblica ha llamado resurrección, ya lo hemos hecho más arriba. Resumiendo brevemente: Dios es el Amor Absoluto, cuya auto-expresión es el cosmos. Esta auto-expresión culmina en el amor gratuito que emerge en la especie humana y sobre todo en Jesús. Porque al amar hasta el límite y abandonar todo por el amor, hasta la propia vida, Jesús se convirtió totalmente en uno con el Amor Eterno, y participa totalmente de su poder creativo. Y, por lo tanto, así como podemos decir que Dios vive sin medida y es la Fuerte de toda vida, también podemos decir que Jesús vive, no ya biológicamente, sino existencialmente. Que lo podemos alcanzar, que nos puede alcanzar, y que nos permite participar de su plenitud. Ésa es la forma moderna de contestar a la pregunta del principio, de cómo una persona que está muerta desde hace 2.000 años todavía puede afectarnos hoy en día y nos puede inspirar y mover y puede ser nuestro salvador.

Por tanto, hemos que tener cuidado al reemplazar la fórmula teísta de la «resurrección» por ejemplo por aquella de logro o conquista, o por la de una transición final al Amor Absoluto, o la de llegar a ser uno con Dios, incluso por la idea de la vida eterna, eterna en términos de tiempo infinito, como vida sin muerte; vida eterna, en este caso, significa: vida alcanzada, vida cumplida, que comparte la esencia inimaginable del Amor Absoluto.

Pero 2.000 años de tradición, y 1.500 años de repetición en nuestras iglesias de la expresión «resurrección», tomada literalmente, han causado la ilusión de que ésta es la descripción exacta de lo que le pasó a Jesús en (o después de) su muerte. Para muchos cristianos, aunque digamos en otras palabras el viejo término de resurrección, será muy difícil aceptar esta nueva forma de hablar. Seguramente es mucho más abstracto que eso de la resurrección corporal de Jesús, con su emotiva historia de las apariciones. Entonces, ¿qué podemos contestar cuando nos preguntan, qué ganamos al hablar en los nuevos términos? Responderemos que esta nueva forma de expresarnos hace que nuestro mensaje cristiano ya no resulte inaccesible para todos nuestros hermanos y hermanas contemporáneos que están aunque sea un poco familiarizados con la ciencia.

Pero si la resurrección es sólo una palabra mitológica para expresar los efectos revitalizadores del amor, Jesús no puede ser el único que haya resurgido… De todo ser humano podemos decir que, según el grado de su amor, vence la muerte, resurge de ella. En esta afirmación nos encontramos con san Pablo, en su carta a los Romanos 9,28: «Porque pronta y perfectamente cumplirá el Señor su palabra sobre la tierra». Cuanto más nos dejamos influenciar por él, más participamos desde ahora de la plenitud de la vida que, en términos mitológicos e incluso ambiguos, llamábamos resurrección.

Así, parece más clara la conexión íntima que Pablo en 1 Cor 15 enfatiza tan fuertemente entre la resurrección de Jesús y la de los fieles. Si Jesús no ha resucitado –repite varias veces en esos pocos versos–, entonces tampoco nosotros, y si no resucitamos, tampoco él. Por lo tanto, puede llamar al Jesús resucitado el primogénito entre muchos hermanos y hermanas. Él es el primogénito, porque su amor supera, con mucho, el amor de todos nosotros, pero todos tomamos parte de su unidad con el Amor Primero, según el grado de nuestro amor. Cuando él ama y vive de forma trascendente, nosotros también lo hacemos, a medida de nuestra humana insuficiencia.

### 7. …y la resurrección de los muertos

Todo esto se aplica, en primer lugar, a todos los que llamamos «santos». Venerarlos significa sin duda reconocer que están vivos y son inspiradores y, por lo tanto, resucitados, sin la más mínima idea de una tumba vacía. Su «resurrección» es el fruto de su unidad con el Jesús vivo, de haber tenido parte en su actitud y en su mente. Siempre hemos sabido que viven más allá de su muerte, que siguen viviendo, superan su muerte. Porque nunca hemos venerado su alma; incluso, cuando peregrinamos a sus tumbas, donde sus cuerpos están enterrados, los veneramos a ellos mismos. Y cuando un santo se aparece (de María se dice que ha aparecido varias veces y en varios lugares) aquellos que lo/la han visto, nunca han dudado de haber visto al santo y no a su alma.

Pero lo que aplica para los santos, aplica también para todos los que se han dejado guiar por el amor. Porque el Amor Primordial que es Dios nos impulsa a amar a nuestros semejantes. Los santos se

distinguieron de los cristianos comunes, más por eso, que por sus largas oraciones o sus penitencias o sus experiencias místicas: porque respondieron en alto grado al impulso de Dios que los orientó hacia sus semejantes. Pero como todo el mundo se deja mover, aunque sea un poco, a amar a sus semejantes, en algún grado, todos «nos levantamos de la muerte», o sea, sobrevivimos a la muerte.

Pero para ser movido por el amor no es necesario ni siquiera conocer a Jesús y su mensaje; aunque conocerlo, sentirse atraído por él y seguirlo, es una valiosa ayuda para crecer en el amor. Sin duda, también fuera del contexto cristiano conocemos hombres y mujeres que son una maravilla de amor desinteresado. Como de muchos santos cristianos, también de las personas que viven de esa manera podemos decir que, con su muerte, experimentan la resurrección. En el caso de sabios como Sócrates, Buda, Konfu-tse, Lao-Tse… su influencia curativa y renovadora a través de la historia humana está a la vista de todos. De la gente muerta no brota la vida, la inspiración, la renovación, como brota de ellos. Pero como han vivido fuera de las tradiciones cristianas y sus representaciones, no hablamos fácilmente de resurrección… Estamos equivocados. No deberíamos limitar la resurrección (no entendida de forma mitológica, sino como ese volverse uno con el Amor Primordial y Eterno) a la parte cristiana de la humanidad, porque comparados con la totalidad de la humanidad, en tiempo y espacio, los cristianos son sólo una insignificante minoría. Sin duda, limitar la «resurrección» a esa minoría representaría a Dios como un gobernante que discrimina, y contradeciría nuestra propia confesión de fe, que confiesa y proclama que Él es un amor infinito.

Esta mirada también ilumina el último artículo de fe del credo: la resurrección de los muertos y la vida eterna. Para la gente moderna esta idea es asombrosa y casi ridícula. Los miles de millones de personas que se han descompuesto en sus moléculas y átomos, de repente, tendrían que ser recompuestas y levantarse, vivir bien, en carne y hueso, piel y pelo. Así lo ha pensado siempre Iglesia tradicional. Los famosos frescos de Luca Signorelli en la catedral de Orvieto son una ilustración muy colorida de esta creencia imposible. Dónde y cómo esos miles de millones de personas se pueden juntar para ser juzgados, es otro problema insoluble. Aquí vemos cómo llegamos a un callejón sin salida si tomamos literalmente la descripción de la Biblia que ha inspirado el credo. Pero todas estas ideas desconcertantes proceden de la creencia en un *Theos,* para el cual nada es imposible. Por sus frutos uno puede juzgar la calidad del árbol.

Pero si entendemos la resurrección de forma moderna como un vivir a través de la muerte en la medida de nuestro amor, que es la misma medida de nuestra participación en el Amor Absoluto, desaparece ese callejón sin salida y la consiguiente irritación y enojo. Porque entonces todos vivimos a través de la muerte, más o menos, según el desarrollo del divino germen de amor en profundidad. Y la resurrección de la muerte es lo mismo que la vida eterna, las palabras finales del artículo del credo.

Si entendemos la resurrección en esta forma moderna, otra dos creencias mitológicas del credo aparecen en una luz nueva, y para el creyente moderno cobran sentido. El cielo, usado en la Biblia como una palabra reverencial para sustituir la palabra «Dios» y evitar usar el nombre sagrado, la ascensión de Jesús al cielo (que desde el primer Sputnik es ridícula) viene a significar algo idéntico a quedar inmerso en el Amor Absoluto. Por otro lado su venida para juzgar, el Juicio Final, que desde la Edad Media ha sido una fuente de terror y pánico (como se testimonia en el *Dies Irae*), se puede entender fácilmente como su aparición en el mundo a través de la comunidad que guía su vida inspirada por Él. Esta forma de vida hace claramente visible lo que es bueno y lo que es malo, y se pronuncia en este sentido continuamente no como una condena o un veredicto, sino como un juicio luminoso.

### 8. Consecuencias de la doctrina de la Iglesia

Hasta aquí el credo. Pero toda la doctrina de la Iglesia se basa en el pensamiento teísta. Por eso, toda ella debería de ser examinada, y su mayor parte parecerá anticuada y exigirá una reformulación moderna. Debido al tamaño limitado de este artículo, podemos hacerlo sólo de algunas aseveraciones y convicciones de esta doctrina. Sólo vamos a tratar unos pocos puntos.

**1.** *El dogma mariano y la confesión de la Trinidad***.** Para empezar, las afirmaciones y las tradiciones que

fluyen directamente del dogma niceno de que Jesús es «Dios verdadero de Dios verdadero» dejan de tener sentido. En consecuencia, tenemos que dejar de llamar a María «la Madre de Dios». Ella es, sencillamente, la madre de Jesús de Nazaret. Pero con el abandono de este primer dogma mariano se colapsa también el de la concepción sin pecado original promulgado en 1854, y el de su resurrección corporal y su asunción al cielo, promulgado en 1950. Estos dogmas no se pueden reemplazar por una formulación moderna. Su contenido es demasiado pre-moderno.

También, la doctrina de la Trinidad, como se entiende comúnmente –lo que significa: comúnmente malentendida y malinterpretada como la confesión de tres Dioses iguales–, ya no se puede sostener. Para dejarlo claro: en una visión moderna del mundo, permanece inalterada la confesión de Dios como Creador del cielo y de la tierra, entendido como el Amor Absoluto, que en el curso de la evolución cósmica se expresa y se revela progresivamente, primero en la materia, luego en la vida, luego en la consciencia, y luego en la inteligencia humana, y finalmente, como el amor total y desinteresado de Jesús y en aquellos en los que vive Jesús. Además, la confesión de Jesús como su más perfecta auto-expresión. Y finalmente, la comprensión del Espíritu como una actividad vivificante de ese Amor Absoluto.

**2.** *La Biblia como un libro con «las palabras de Dios».* Hay mucho más que debemos de cambiar, si nos queremos despegar del teísmo y, por tanto, de su forma organizada: la religión. Primero nuestra actitud hacia la Biblia. Porque todas las afirmaciones del credo se basan en la Biblia. Pero la fe en los libros sagrados, que supuestamente vienen de Dios el altísimo y por tanto se consideran infalibles y obligantes, es un rasgo típico de las religiones. La Iglesia también considera que la Biblia es un libro de revelaciones sobrenaturales, y la llama «Palabra de Dios». Como creyentes, los cristianos que pertenecemos a la modernidad necesitamos un nuevo acercamiento a ese «libro sagrado». Porque ya no podemos llamar a la Biblia «Palabra de Dios». ¿Por qué no?

Porque las palabras son el resultado del hablar humano, y ya no podemos decir que la Realidad Última habla. Un Dios que habla es un ser totalmente antropomórfico. Sin duda, para ser capaz de hablar uno necesita una fisiología con pulmones, cuerdas vocales, lengua, boca, etc. Además, supone un sistema de lenguaje humano, y cualquier sistema semejante, depende de convenciones humanas. Atribuirle todo eso a Dios, es sacarlo de su absoluta trascendencia. ¿Por qué la Iglesia primitiva pensó en ello? Porque estaba constituida por judíos, y ellos consideran a la Biblia como una colección de palabras que Yahvé les comunicó o incluso les dictó a Moisés y a los profetas. Debido a que pertenecemos a la modernidad, nosotros ya no podemos pensar como ellos lo hacían. Por otra parte, la conducta de los musulmanes y los judíos ortodoxos, que todavía así consideran a sus libros sagrados y los citan para justificar actos inhumanos, muestra muy claramente los problemas que puede causar esa creencia.

Como fieles modernos, nosotros ya no podemos decir que Dios habla; sólo podemos decir que el Amor Absoluto se expresa, porque ésa es la forma moderna de entender la creación: como auto-expresión del ser del cosmos en evolución, que culmina en el ser humano, y finalmente en Jesús. Por lo tanto, la Biblia, para nosotros, no es un libro de palabras escuchadas a un *Theos* en las alturas, y ya no sirve para ser base absolutamente segura de una afirmación doctrinal, o respaldo de nuestras ideas personales, y no tiene ningún sentido sopesarlas y discutirlas palabra por palabra

Entonces, ¿qué es la Biblia para los fieles modernos? Un libro de palabras humanas, pero en el cual autores dotados con una capacidad mística han tratado de expresar sus intensas experiencias del *Asombroso* trascendente. Porque eso *Asombroso* continuamente se expresa en el cosmos y especialmente en aquellas mentes humanas que son receptivas a él. Pero la mente humana siempre trabaja con las limitaciones personales y culturales, y éstas se adhieren a sus palabras y son una fuente de deficiencias y también de errores. Por esta mezcla de inspiración divina y de deficiencias humanas, y a causa de la profunda brecha cultural entre los autores y los lectores modernos, y porque frecuentemente surgen malinterpretaciones de esa brecha, tenemos que leer la Biblia con una mente crítica. Uno la puede comparar con una mina de oro, porque lo es: toneladas de piedra inútil y arena, donde a veces encontramos onzas de oro. Eso mismo ocurre con la Biblia. Gracias a este oro, y a pesar de las toneladas de arena, para nosotros, sigue siendo sagrada. Al mismo tiempo ella es la referencia para entender lo que todavía está dentro de nuestra visión cristiana y lo que ya está fuera de ella (esto se aplica en primer lugar al Nuevo Testamento).

**3.** *Los diez mandamientos***.** La tercera consecuencia de abandonar el teísmo y la religión es la despedida de los Diez Mandamientos. Si *Theos*, ese legislador celestial y juez castigador (o premiador) desaparece, entonces también desaparecen con él sus mandamientos, los diez bíblicos (los judíos tienen 318) que en realidad engloban la experiencia ética del pueblo judío, y aquellos formulados por la Iglesia que se refieren a ese *Theos*. Esta ley ética necesita ser reemplazada totalmente. Hasta Nietzsche, en su parábola del tonto que profetizaba el colapso total de la cultura occidental como consecuencia de la «muerte de Dios», vio esa urgente necesidad.

¿Qué tomará el lugar de esa ley ética? La ética del amor. Porque la Realidad Última nos empuja al amor, y este empuje es el verdadero imperativo absoluto. En esta ética el bien ya no es lo que manda alguna ley, sino lo que nace del amor y en la medida en que nace del amor. Esta nueva ética coincide en gran parte con la vieja, porque aquellos preceptos también procedieron del impulso de la evolución cósmica, que en sí misma es pura auto-expresión progresiva del Amor Absoluto. Este impulso evolutivo siempre activo explica el progreso ético hacia la humanización. Son muestras de ese progreso, por ejemplo, la prohibición de la esclavitud, de la tortura, de la opresión, la proclamación de los derechos humanos absolutos de la persona, la democracia, la igualdad de los sexos, la tolerancia, y todas las formas de progreso ético, aceptadas –aunque renuentemente– por los líderes de la Iglesia de Roma.

Pero la nueva ética diferirá claramente de la ética tradicional de la Iglesia en la sexualidad. Ésta ha sido formulada e impuesta por célibes, que consideran un tabú cualquier lujuria sexual fuera del matrimonio sacramental, y muchas formas de ella dentro del matrimonio. En la nueva ética la norma a observar ya no es la ley, trabajo de los seres humanos que adscriben sus decisiones arbitrariamente al supuesto deseo de *Theos*. Ahora es el amor desinteresado. Esto, por supuesto, tiene consecuencias importantes para la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales y para el volverse a casar. El próximo Sínodo Obispos en Roma, mostrará cuán preparados están los líderes de la Iglesia para dar la bienvenida a esta nueva ética.

**4**. *El poder eclesiástico, estructura o jerarquía***.** Una cuarta consecuencia de abandonar el teísmo y por lo tanto la religión, es, necesariamente, la despedida de la jerarquía eclesiástica. Sin duda, la nueva imagen de Dios significa el fin de toda institución que justifique sus ideas como un mandato de *Theos*, un Dios en las alturas. En la modernidad, la autoridad ya no baja un poder invisible, porque ya no existe tal poder. De todas formas, ¿cómo puede alguien probar que el mandato que dice venir del Theos no es falso? En la visión de la fe moderna, la autoridad surge ahora de la profundidad de la realidad humana, en la cual el Amor Original se expresa y se revela a sí mismo. Eso significa que ningún Papa u obispo puede reclamar, más que cualquier fiel, el derecho a enseñar y a gobernar, el llamado *Magisterio eclesiástico*. Porque, ¿de dónde obtendrían ellos el *magisterio*? Los textos del Nuevo Testamento que citan para sostener su postura no ayudan, porque esos textos ya no son la infalible «palabra de Dios», sino que expresan sólo honestos puntos de vista de creyentes pre-modernos, para los que todo venía de lo alto.

Pero, ¿no será que la despedida de la jerarquía y de su *Magisterio,* nos llevará necesariamente a la arbitrariedad y al caos? Por ningún motivo. Porque cada comunidad humana –seguramente también aquella que nació de la radiación del Jesús resucitado–, produce espontáneamente las estructuras que necesita, y también la indispensable estructura de autoridad. Quienes ejercen el poder en la comunidad, reciben ese mandato de la comunidad, en la cual el Espíritu creativo trabaja, y ya no de un Dios imaginario en las alturas, que a través de su Hijo, de los papas y de la curia, haría que parte de su poder descienda sobre los jerarcas. Y éstos reservaban ese poder sólo para sus semejantes masculinos, la mitad de la humanidad. En esta nueva visión no hay razón para la desigualdad. Por eso, ya no es significativo si la persona que es investida de autoridad por la comunidad es hombre o mujer. Y apelar a la Biblia (que por cierto no se pronuncia sobre ese tema) para oponerse a esta igualdad, es inútil, porque la Biblia no es un libro de oráculos divinos, sino que depende de la cultura en la que vivieron los autores, y en esa cultura la mujer no tenía casi ningún papel.

**5.** *El final del sacerdocio.* Con la jerarquía pre-moderna, desaparece también el sacerdocio. Los sacerdotes pertenecen al mundo de las religiones, donde se les ha visto siempre y se les ha venerado como mediadores indispensables entre los dioses, o Dios, y la humanidad. Pero para los fieles modernos, ya no hay necesidad de estos mediadores, porque Dios es el Amor Absoluto que se expresa en todas las cosas, sobre todo, en nosotros los seres humanos. Y si hubiera esa necesidad, tenemos a Jesús, y no necesitamos más mediadores. Los sacerdotes ejercen su función como mediadores principalmente haciendo sacrificios y las ofrendas que los creyentes les llevan. Pero los sacrificios hacen de Dios, inconscientemente, una caricatura, como veremos en el inciso 6, donde la crítica al sacrificio cultual se elabora un poco más. De todas formas, la comunidad que surgió en torno a Jesús, durante los primeros dos siglos no tuvo ni sacrificios ni sacerdotes. Ambos no aparecieron hasta el tercer siglo, cuando la Iglesia trató de legitimar su existencia presentándose como una religión. Porque mientras que el judaísmo fue aceptado como una religión en el Imperio Romano, el cristianismo fue considerado como una asociación ilegal, o un club, o una especie de círculo filosófico, porque no tenía ni sacrificios ni sacerdotes.

Pero cuando Dios ya no es *Theos* en las alturas, sin duda ya no hay la necesidad de sacerdotes. Más aún, la nueva imagen de Dios aleja la idea –de la que está lleno el cristianismo del pasado– de que ese Dios en las alturas debería, por medio de sus representantes humanos, los papas y obispos, seleccionar y nombrar hombres (nunca mujeres) y capacitarlos con un poder mágico, que ningún ser humano posee, para cambiar con una fórmula mágica el pan en cuerpo humano y el vino en sangre humana.

Por lo tanto, una imagen de Dios accesible para la modernidad, no tiene lugar para las llamadas consagraciones u ordenaciones de sacerdotes, que elevarían a los hombres (nunca a las mujeres) a un nivel que para los otros seres humanos es inaccesible. Así que, en lugar de sacerdotes, los fieles modernos sólo hablan de líderes comunitarios, hombres o mujeres indistintamente, una especie de jueces capaces de animar la fe en Jesús y, a través de él, en Dios, y por lo tanto, escogidos y elegidos por la comunidad.

*6. El fin, no de los rituales religiosos, sino de los sacramentos.* Esta afirmación provocará algunos gritos de protesta. Pero es la consecuencia inevitable de la nueva imagen de Dios y la despedida de la religión. Los sacramentos sin duda, son rituales en los que se creía que Dios en las alturas interviene curando y bendiciendo. De esta curación y bendición, es cierto, no vemos ni sentimos nada, pero tenemos que creer que sucede, y sucede sólo si se siguen un número de prescripciones. Pero si no existe dicho Dios en las alturas, por supuesto nada va a pasar. Ésta es una mala noticia para nuestra Iglesia católica romana, que otorga a los sacramentos el lugar central de la vida cristiana y sostiene que nuestra salvación eterna depende de ellos.

Por supuesto, los seres humanos necesitan rituales (los chimpancés y los bonobo también) porque necesitan encontrar la profundidad sagrada de la realidad cotidiana. Y los rituales lo logran, sólo porque no sirven como medio para obtener algún propósito práctico, no son útiles; la categoría de útiles corresponde sólo a la superficie de la vida. Así, todas las culturas han desarrollado espontáneamente sus propios rituales, religiosos y de otros tipos. La Iglesia también ha desarrollado rituales. Los llama *sacramentalia*. Siete de éstos se llaman sacramentos.

Estos sacramentos empezaron como rituales de la Iglesia con un rico contenido simbólico. Por ejemplo, el bautismo, originalmente era un baño que evocaba el renacimiento, la renovación. Pero gradualmente han perdido su expresividad simbólica. La culpa es del error de la teología pre-moderna que decía que la única cosa importante en el sacramento es la intervención de Dios de las alturas con su gracia salvífica, y no lo que nosotros, seres humanos sin importancia, hacemos. Así los ritos sacramentales se han reducido, poco a poco, a un mínimo absoluto que era requerido para que *Theos* pudiera entrar en acción. El baño bautismal se volvió un poco de agua sobre la cabeza del bebé, el pan se volvió una hostia delgada como un papel, que difícilmente se puede llamar pan. Así, los sacramentos se volvieron sólo una señal dirigida al cielo para que abriera sus puertas santas.

Entonces, ¿qué podrá remplazar con ventaja esas señales, que parecen desprovistas de razón, como simples disparadores de la intervención sanadora de Dios en las alturas? Nuevos rituales pueden enriquecer, iluminar, curar, no por una divina intervención desde afuera, sino fomentando con su propia fuerza simbólica nuestra humanización. La nueva imagen de Dios necesita entonces de la creación de

nuevos ritos, o una renovación de los existentes, para crear así una nueva liturgia, lo que trataremos en el punto 8.

*7. El fin del sacrificio de la Misa.* Esa nueva imagen de Dios también significa la despedida del llamado sacrificio de la Misa y de todo lo que en la liturgia de la Misa recuerda la idea del sacrificio. Y eso es mucho. Seguramente, Roma prohíbe explícitamente la negación del carácter sacrificial de la Misa y la alteración de cualquier palabra escrita en los textos. No importa, tenemos que buscar incondicionalmente otro concepto y otros textos. Además, el concepto del sacrificio cultual supone un Dios antropomórfico, cuyos favores, como las autoridades humanas, uno se tiene que ganar con la ayuda de regalos. En la vida social y en la política estos intentos son rechazados y aun condenados, como soborno y corrupción. Los sacrificios son el equivalente religioso de los sobornos.

Pero si dejamos de sobornar al Dios en las alturas y decimos adiós a la interpretación tradicional de la Eucaristía como sacrificio, ¿con qué otra y mejor explicación la podemos sustituir? ¿En qué se convierte la Misa a la luz de la nueva imagen de Dios? Se vuelve una memoria ritual, inspiradora, del gesto simbólico con el cual Jesús, como símbolo de despedida, con la ayuda del pan y del vino, dejó claro su deseo de alimentar a sus discípulos con lo mejor de sí mismo. Esta memoria ritual debería de ser un llamado para hacer en la vida diaria, lo que Jesús hizo en la Última Cena, esto es, estar ahí para sus compañeros, volverse como pan y vino para ellos.

Toda la doctrina mágica de la transubstanciación que se desarrolló en la Edad Media también tiene que ser descartada, porque sólo se sostiene si uno cree que existe un Dios en las alturas, que en el momento en que el sacerdote pronuncia unas palabras mágicas, interviene milagrosamente para cambiar la naturaleza de las cosas. Si algo realmente cambia, no es el pan, porque sigue siendo pan, sino el significado que le damos al pan. Antes, sólo era comida que estaba en la panadería y podía ser comprada; ahora los fieles lo convierten en un símbolo de la presencia de Jesús en la comunidad, que a través de ese símbolo llama a todos sus miembros a ser y a hacer lo que él es y hace. Él está presente ahí de dos formas: está realmente presente en el corazón de la comunidad de los fieles, porque la fe en él –y a través de él en Dios–, significa una unidad real con él; y está simbólicamente presente en el pan y en el vino. Pero una presencia simbólica también es un tipo de presencia real. Porque lo que no es real, tampoco existe.

*8. El fin de la liturgia como un conjunto de reglas de protocolo.* Como se ha dicho, la nueva imagen de Dios, exige una nueva liturgia –y no sólo de la Eucaristía–. La liturgia actual es una especie de protocolo, que inconscientemente copia el protocolo que en las épocas pasadas (también, en cierta medida, todavía hoy en día) se debe observar, si uno se acerca a un rey o a un papa. Como si Dios fuera un rey sentado en un trono en el cielo y hubiera diseñado esas reglas litúrgicas. Ese protocolo prescribe meticulosamente lo que el sacerdote que celebra tiene que presentar para que aparezca delante de Dios, cuáles textos tiene que leer en voz alta, cuáles oraciones tiene que decir, qué gestos tiene que hacer, cómo doblar las manos o levantarlas hacia el cielo, o cómo arrodillarse o inclinarse para mojar los dedos, cómo balancear el incensario, etc. Y cuándo se tiene que hacer exactamente cada cosa.

En la creencia pre-moderna este protocolo es considerado como la expresión de la Voluntad Divina, y uno se siente agobiado de culpa si no lo observa meticulosamente. Pero a la luz de la nueva imagen de Dios como el Absoluto Amor que todo lo penetra, pierde su sentido. ¿Con qué lo tendríamos que sustituir? Con reuniones de oración de los fieles en las cuales ellos (o el presidente de la reunión) traten de expresar lo mejor posible, su unión con Jesús y a través de él con Dios. Y lo deberían de hacer con las palabras, imágenes y gestos de su propia época, y no ya con aquellos de la Edad Media, como es el caso de la liturgia pre-moderna. Y en la casa de personas mayores deberían de hacerlo con otras palabras y formas que en el caso de un grupo de jóvenes. Y en el África negra, con otras que las que se usan en Roma.

*9. El fin de la petición y de la intercesión.* La nueva imagen de Dios significa también despedirse de la oración de petición. Porque el Amor Absoluto de ninguna manera es un gobernante omnipotente y

antropomórfico, alguien que se mueve con súplicas, para intervenir en el curso de los asuntos del mundo, lo que significaría cambiar por un breve momento las leyes naturales inflexibles. Y si no puede intervenir, no tiene sentido invocar su ayuda. Que Jesús nos exhorte a implorar a Dios, sólo prueba que él también pertenecía a una mundo pre-moderno, en el cual todos pensaban que Dios podía intervenir a su antojo, y no sabían que esto significaría el colapso del universo. La única forma de súplica que tiene sentido, es rezar para que nuestro amor crezca. Entonces el Amor Absoluto es el que nos inspira este deseo, y si respondemos a ese impulso rezando por una mayor capacidad de amar, haremos que este amor nos inunde.

La despedida de la oración de petición significa también dejar de invocar la intercesión de los santos. Porque invocarlos significaría tratar de pedirles que persuadan al gobernante divino, que ya sabemos que no somos quiénes para poder hacerlo. La invocación de los santos es algo muy humano, pero es una caricatura del Amor Absoluto, porque Él/Ella/Eso, para nosotros, no es un gobernante inaccesible al que nos podemos acercar sólo por medio de intercesores… Es interesante saber que hasta el final del primer milenio la oración oficial de la Iglesia no mencionaba la intercesión de los santos.

Entonces, ¿qué reemplazará esa praxis humana de la oración de súplica, con o sin intercesor, que proviene de tiempos inmemoriales, cuando los seres humanos se sentían confrontados con poderes invisibles a los que temían y a los que, al mismo tiempo, les pedían ayuda, cuando todavía no entendían los problemas? Una espiritualidad del abandono, nacida de la conciencia que el Amor Absoluto, nos urge a una mayor humanización, y que no tenemos nada más que hacer que seguir nuestro impulso. La oración de súplica sólo tiene sentido si nace de nuestra necesidad esencial, nuestra falta de amor, y no es una búsqueda de cosas accidentales o transitorias, sino un deseo de que el Amor, que es Dios mismo, nos pueda llenar más y más. Porque entonces, es el Espíritu mismo que le grita a Dios en nosotros, como Pablo dice en Rm 8,26.

*10. La decadencia de la llamada dimensión vertical de la fe.* Esa nueva imagen de Dios significa la caída del énfasis tradicional dado a la piedad y a la obediencia. Ese énfasis sugiere muy claramente que uno ve a Dios como un soberano en las alturas, una visión que marca el cristianismo pre-moderno. ¿Con qué lo deberíamos de reemplazar? Con el énfasis en la dimensión horizontal, esto es, el cuidado, el servicio y el compromiso generoso por una sociedad más humana, lo que Jesús llamó *Reino de Dios*. Entonces Dios, el Amor Absoluto no podrá más que empujar el cosmos, que es la expresión de sí mismo, hacia una mayor evolución, hacia más amor… y esto no hará sino retroalimentar la plenitud del amor. Él empuja a los seres humanos hacia la meta pidiéndonos que dejemos el *ego* y nos unamos con los demás seres humanos.

Por eso, la tarea esencial de un cristiano consiste en el compromiso hacia la humanidad y el cosmos, la llamada *diaconía*, mucho más que en la liturgia. Jesús mismo nos hizo saber que la reconciliación con el «hermano» tiene prioridad sobre el hacer sacrificios, y que no está de acuerdo con los que claman «Señor, Señor», sino con aquellos que hacen la voluntad de su Padre. Y la voluntad del Padre es lo que aquí hemos definido como el Amor Absoluto.

## 9. Conclusión

¿Qué es lo que queda después del monumento milenario católico, si uno abandona el *Theos* y de hecho se convierte en un fiel «a-teo»? No tengan duda: queda la esencia. Y esa esencia no es la definición del credo, no es un libro con palabras infalibles de Dios, no son los diez mandamientos, no es una jerarquía autocrática, no son los sacramentos y el sacerdocio, o la misa y los rituales de la liturgia, no es la oración de petición ni la obediencia a las reglas de la iglesia. Es la conciencia de que participamos en un cosmos que es la autoexpresión, continuamente en movimiento evolutivo, del Espíritu creativo, que es Amor, junto con el deseo de movernos hacia ese Amor, siguiendo a Jesús, que conocemos como el eternamente vivo, porque es y era totalmente amoroso. Para alguien que piense así, por supuesto, es difícil sentirse cómodo, como en casa, en la vida diaria de una Iglesia pre-moderna, con sus conceptos y usos de formas de piedad. Pero esa persona no debería dejar la comunidad. Debería de considerar que la forma de fe pre-moderna ha sido un camino para innumerables cristianos y para una muy grande parte de la

humanidad hacia una profunda unión con el Amor Absoluto. Y continúa siendo un camino para todos nuestros amigos cristianos que todavía no ven que los tiempos han cambiado.

Al principio parece que la fe y la modernidad se excluyen. Pero no sólo no lo hacen, sino que se complementan y enriquecen uno a otra. La fe cristiana enriquece la modernidad liberándola de su ceguera frente a una Realidad que nos trasciende totalmente a la vez que nos abraza. Sin esa intuición la confesión humanista del valor absoluto de la persona humana y de los derechos humanos pierden su fundamento indispensable. Porque sin un Amor Absoluto, creativo, que impulsa al cosmos y a la humanidad a una mayor evolución, la raza humana es sólo una rama de la familia de mamíferos un poco más evolucionada y no tiene ningún valor absoluto. Esa evolución de *homo sapiens* sería sólo el resultado accidental de una mutación ciega y de la selección natural durante largos períodos astronómicos. Además, la persona humana con sus derechos inviolables sería sólo el resultado de la evolución orgánica de un zigoto que, con la visión humanista moderna, no tiene ningún derecho. ¿De dónde vendría entonces ese valor absoluto?

Por otro lado, la modernidad enriquece nuestra fe y la complementa, liberándola de la imagen antropomórfica de *Theos en lo alto del cielo* que ha heredado de las generaciones prehistóricas, y que todavía no se arriesga a abandonar, aunque no era más que resultado de pura ignorancia. Esa imagen, en realidad, ha siso una mampara entre nosotros y el Amor Absoluto. En el mejor de los casos es un dedo que apunta a Él/Ella/Eso. Y tenemos que mirar hacia la Realidad Última, y no a ese dedo. Además, si el cosmos es una auto-expresión del Misterio que es Dios, entonces yo también pertenezco a esa auto-expresión y Dios se vuelve inconcebiblemente cercano a mí, se vuelve más profundo que mi realidad más profunda. Y así, lo puedo encontrar –y ésa es mi más profunda necesidad– siempre y en todas partes. Al mismo tiempo, la modernidad purifica la fe tradicional de la intolerancia, del deseo de poder, del fanatismo, de las supersticiones, las ilusiones y los miedos que proliferan en todas las religiones. Enriquece la fe con su insistencia en lo existencial, lo intramundano, lo racional, lo real.

La modernidad y la fe sin duda van juntas, y es bueno que así sea, porque se necesitan mucho mutuamente.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossie: Paradigma Post-religional – Artículo original

CC BY NC ND

DOI – *10.5752/P2175-5841.2015v13n37p193*

# ¿Fe neo-religiosa, post-religiosa o inter-religiosa? Sobre nuevas religiosidades en Japón

Neo-religious, post-religious ou inter-religious faith? On New religiosity in Japan

Fé neo-religiosa, pós-religiosa ou interreligiosa? Sobre novas religiosidades no Japão

Juan Masiá*

**Resumen**

Susumu Shimazono, que ha analizado pormenorizadamente el paso de las religiosidades y las nuevas espiritualidades en Japón, plantea una serie de retos: ¿Tienen futuro las religiones? ¿Cuál es, si lo hay, el futuro de las religiones? ¿O habrá que plantearse la posibilidad, sentido y alcance de una religiosidad-espiritualidad más allá de las religiones? Recogiendo los resultados de estudios de sociología religiosa sobre el desarrollo, progreso o retroceso de las religiones tradicionales y de las llamadas nuevas agrupaciones o movimientos religiosos, y también de las llamadas "nuevas espiritualidades", Shimazono deja abierta la pregunta sobre el futuro de la religiosidad en el caso de Japón. Las matizaciones de Shimazono me hace reflexionar sobre su posible complementaridad de cara a la transformación de la religiosidad en el mundo actual. Esta reflexión converge con lo que me ha dado qué pensar el encuentro con la reinterpretación y transformación actual del budismo en la religiosidad de Nikkyo Niwano, fundador de la asociación budista laica *Koseikai*. De esa convergencia han surgido las líneas siguientes, meramente un intento de justipreciar la espiritualidad inter-religiosa como alternativa a la disyuntiva entre las tendencias neo-religiosas y las post-religiosas.

**Palabras clave:** Fe, nuevas religiosidades, Japón, fe post-religiosa, fé inter-religiosa, fe neo-religiosa.

**Resumo**

Susumu Shimazono, que tem analisado pormenorizadamente a situação das religiosidades e novas espiritualidades no Japão, levanta diversas questões desafiantes: Tem futuro as religiões? Qual é, se existe, o futuro das religiões? Ou deve-se considerar a possibilidade, sentido e alcance de uma religiosidade-espiritualidade além das religiões? Coletando os resultados de estudos de sociología da religião sobre o desenvolvimento, progresso ou retrocesso das religiões tradicionais e os chamados novos grupos ou movimentos religiosos, e também as chamadas "novas espiritualidades", Shimazono deixa em aberto a pergunta sobre o futuro da religiosidade no Japão. As leituras de Shimazono me fazem refletir sobre sua eventual complementaridade frente às transformações da religiosidade no mundo de hoje. Esta reflexão converge com o que tenho pensado a respeito do encontro com a reinterpretação e transformação atual do budismo na religiosidade de Nikkyo Niwano, fundador da associação budista leiga *Koseikai.* Dessa convergencia surgiu esta reflexão, apenas como uma tentativa de avaliar a espiritrualidade inter-religiosa como alternativa para o dilema entre tendências neo-religiosas e pós-religiosas.

**Palavras-chave**: Fé, novas religiosidades, Japão, fé pós-religiosa, fé inter-religiosa, fé não-religiosa

Artículo recibido el 05 de noviembre de 2014 y aprobado el 21 de marzo de 2015.

* Doctor en Teología, profesor y escritor jesuita español. Fue director del Departamento de Bioética en el Instituto de Ciencias de la Vida de la japonesa Universidad de Sofia, y profesor de Bioética y Antropología en la facultad de Teología de la misma universidad. Enseña Bioética en la Universidad Católica Santo Tomás, de la diócesis de Osaká, es colaborador en Tokio de la comisión católica de Justicia y Paz y de la sección japonesa de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz. País de origen: Eapaña. E-mail: masiaster@gmail.com

## Introducción

Cuando traté por primera vez en clase, en 1969, la temática de fe y secularidad en contexto japonés, el *boom* neo-religioso de postguerra – ya en sus últimas ramificaciones – contrastaba en el ambiente académico con el auge crítico de la modernidad. Pero, apenas un quinquenio después, ya ampliaba su alcance la ola entonces llamada postmoderna y no era nada extraño encontrar entre el público joven universitario la reacción típica de distanciamiento, tanto con relación a las religiosidades tradicionales como ante las nuevas, ya fueran de fundación original o de reforma y renovación.

Teniendo ante los ojos la situación de la religión - o de su ausencia - en la sociedad japonesa actual, el sociólogo Susumu SHIMAZONO, que ha analizado pormenorizadamente el paso "de las religiosidades soteriológicas a las nuevas espiritualidades" (SHIMAZONO, 2012), se pregunta: ¿Tienen futuro las religiones? ¿Cuál es, si lo hay, el futuro de las religiones? ¿O habrá que plantearse la posibilidad, sentido y alcance de una religiosidad-espiritualidad más allá de las religiones? Recogiendo, por una parte, los resultados de estudios de sociología religiosa sobre el desarrollo, progreso o retroceso de las religiones tradicionales y, por otra parte, de las llamadas nuevas agrupaciones o movimientos religiosos (en japonés, *shinshûkyô*, nuevas religiones) y también de las llamadas "nuevas espiritualidades", Shimazono deja abierta la pregunta sobre el futuro de la religiosidad en el caso de Japón, ante la perspectiva de una complementaridad y corrección mutua entre estas dos tendencias etiquetadas respectivamente como *nuevas religiones* y *nuevas espiritualidades*.[1]

Cuando se habla del auge de las nuevas religiones en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado, es ya tópico recalcar el "retorno de lo religioso", incluso con el calificativo de "neo-religiosidad". Cuando se describe el

[1] Entre las publicaciones en japonés de este autor en las últimas tres décadas, tengo presente especialmente: *Las religiones soteriológicas en la actualidad* (1992), *Adónde van las nuevas espiritualidades* (1996), *Postmodernidad y nuevas religiones* (2001), *Religión y espiritualidad en la actualidad* (2012). En inglés: "New Age Movement" or "New Spirituality Movements and Culture", 1999, p. 121-133.

avance de las nuevas espiritualidades, sin institucionalización religiosa, en las últimas décadas, es también común referirse al inicio de una era "post-religiosa". Las matizaciones que hace Shimazono desde la sociología, cuando critica la evaluación estereotipada de ambas corrientes religioso-culturales, me hace reflexionar sobre su posible complementaridad de cara a la transformación de la religiosidad en el mundo actual. Esta reflexión converge con lo que me ha dado qué pensar el encuentro con la reinterpretación y transformación actual del budismo en la religiosidad de Nikkyo NIWANO, fundador de la asociación budista laica *Koseikai*. De esa convergencia han surgido las líneas siguientes, meramente un intento de justipreciar la espiritualidad inter-religiosa como alternativa a la disyuntiva entre las tendencias neo-religiosas y las post-religiosas.

## Espiritualidad inter-religiosa y tendencias neo-religiosas y post-religiosas

A comienzos de siglo, sobre todo, después del atentado del 11 de septiembre de 2001 y tras la invasión de Irak por USA, se nota en los movimienbtos cívicos pacifistas de Japón la presencia y participación activa de personas que, en materia de religiosidad, sintonizan con las corrientes de *nuevas espiritualidad*es. Mientras que en los años sesenta y setenta eran los sindicatos laborales y los movimientos estudiantiles, al unísono con los partidos políticos de izquierdas quienes impulsaban los movimientos pacifistas, ahora son personas identificables como de *nuevas espiritualidades* quienes animan estos movimientos y manifestaciones de oposición a la guerra, aunque no son describibles como grupo homogéneo, ni encasillables en marcos institucionales de determinada pertenencia política o religiosa.

En las corrientes de *nuevas espiritualidades*, de límites indefinidos por no constituir grupos institucionalmente organizados, se pueden distinguir a grandes rasgos dos tendencias contrastantes: una, más intimista, individualista y espiritualista, que insistiría más en las prácticas de autoayuda para pacificarse a sí

mismo que en las prácticas de implicación en el cambio estructural para pacificar la sociedad; otra, que podría conectar con los aspectos de preocupación social, no ausentes del todo en las religiones tradicionales. Pero, de todos modos, lo que es más difícil de encontrar en las religiones tradicionales es la vinculación entre la espiritualidad y el compromiso por el cambio estructural de la sociedad, es decir, una construcción de la paz que incluya el esfuerzo por liberar de la injusticia, opresión, discriminación, etc. En cambio, sí se puede fundamentar esta vinculación de espiritualidad y compromiso social en la prolongación y transformación actual de las prácticas compasivas y liberadoras de la espiritualidad del *bodisatva* en la tradición del budismo Mahayana: pacificarse contemplativamente y, a la vez, pacificar justa y compasivamente la sociedad.

Sin embargo, la descripción sociológica de Shimazono detecta en el contexto japonés actual, tanto entre las corrientes de *nuevas espiritualidades* como en el mundo de las religiones -las tradicionales y las llamadas *nuevas religiones*-, el predominio de la separación e incompatibilidad entre la espiritualidad individualista e intimista de autoayuda y la espiritualidad de compromiso por la paz y la justicia. También en el seno del catolicismo –minoritario en Japón, menos del 1 por ciento de la población- hallamos que la parte comprometida con la promoción de justicia y paz en la línea del Concilio Vaticano II es "una minoría dentro de la minoría", frente a la tendencia a una religiosidad intimista, no comprometida comunitaria y socialmente.

El fenómeno de las *Nuevas Religiones* en Japón es amplísimo. En la época moderna surgen nuevas corrientes, agrupaciones y movimientos, con protagonismo popular, que integran elementos tradicionales con necesidades actuales, en medio de la situación moderna y a pesar de los procesos de secularización. Ya aparecían algunas de estas nuevas religiones a comienzos del siglo XIX (p.e., *Tenri-kyô*). Otras, a comienzos del siglo XX (p.e., *Ômoto-kyô, Reiyû-kai, Sôka-gakkai, Risshô-Kôseikai*, etc.). Reprimidas en los años de pre-guerra, crecen en los de post-guerra. A finales de los 70 y comienzo de los 80

aparece otro tipo de grupos religiosos, esta vez de carácter fanático y sectario, por ejemplo, *Aum-kyô*, causante de acciones terroristas, como la del ataque con gas Sarin en el suburbano de Tokyo, en 1995. El sociólogo que cito repetidamente aquí viene analizando desde fin de siglo el cuestionamiento que planteaba este acontecimiento a la credibilidad de las nuevas religiones (SHIMAZONO, 1997).

La *Enciclopedia de nuevas religiones* (INOUE, 1990) presenta más de trescientas organizaciones religiosas en Japón. Se calcula una proporción total de adhesiones entre el diez y el veinte por ciento de la población. Las encuestas dan un veinticinco por ciento de respuestas positivas a la pregunta sobre la creencia en una determinada religión. Shimazono concluye que aproximadamente la mitad de quienes tienen creencias religiosas definidas puede considerarse perteneciente a las nuevas religiones (SCHIMAZONO, 2004, p. 28).

Entre los aspectos que caracterizan a gran parte de las nuevas religiones, se pueden aducir los siguentes: animismo y shamanismo popular, elementos sintoístas, confucianistas, budistas, e incluso influjos cristianos, culto a antepasados, ofertas de curación y felicidad, identificación con la naturaleza, solidaridad comunitaria, ritos de tránsito, etc.

A partir de los 70 surgen nuevas tendencias de búsqueda de espiritualidades alternativas, frente a los excesos de la civilización tecnocientífica y la decadencia de religiones tradicionales. En vez “propuestas de salvación”, se busca una “espiritualidad alternativa” lejos de marcos institucionales.

Estas tendencias tienen rasgos que las emparentan con las corrientes calificadas como *New Age* en el mundo desarrollado occidental; pero, en Japón, muestran características diferentes, porque no manifiestan antagonismo o discontinuidad frente a las tradiciones religiosas establecidas. Llama la atención el interés de algunos pensadores, académicamente reconocidos, que integran la

tradición cultural japonesa y la búsqueda actual de otra espiritualidad posible más allá de las organizaciones religiosas.[2]

La reflexión sobre este fenómeno de las nuevas religiones y nuevos movimientos o tendencias religiosas en Japón suscita dos preguntas: 1) ¿A qué necesidades espirituales responden o con qué matrices culturales conectan las nuevas tendencias emergentes de religiosidad que, en medio de la secularización de la sociedad, han logrado atraer tantas adhesiones? 2) ¿Cómo discernir en estas tendencias su ambigüedad, a la vez como aportación y como reto, con relación al encuentro de tradiciones como, por ejemplo, la cristiana con la cultura japonesa en la actualidad? La respuesta a la primera pregunta la hallo en la capacidad de estas nuevas tendencias, tanto para conectar con la matriz cultural japonesa tradicional, como para ser referencias orientadoras en situaciones de búsqueda de identidad. Pero, en el reverso de estas cualidades, yace la potencialidad para suscitar desviaciones de carácter nacionalista o fundamentalista, que exige un discernimiento crítico. La respuesta a la segunda pregunta es, hoy por hoy, tarea pendiente que exige, por ambas partes, evitar exclusivismos y sincretismos, para implicarse en un encuentro de "inter-culturación" (no meramente "in-culturación") y transformación mutua. Valdría el ejemplo de Nikkyô Niwano, fundador de *Risshô-Koseikai*, co-fundador de la *World Conferance of Religions for Peace*, y observador budista en el Concilio Vaticano II (BUSQUETS, 2009).

Nota Shimazono el contraste entre las actitudes del público en general ante la función social de las religiones poco antes y poco después del terremoto de Fukushima, en 2011. Un año antes se convertía en *best seller*, con más de doscientas mil ventas, el libro de Hiromi SHIMADA, muy crítico del "budismo de funerales" (SHIMADA, 2010). Pero, en los días siguientes a la desgracia del *tsunami*, llamaba la atención la notable oferta y demanda de cooperación inter-religiosa en los servicios funerales por las víctimas fallecidas, así como en la movilización de voluntariados de ayuda a las víctimas supervivientes. De todos

[2] Por ejemplo, el filóso, YUASA, (1925-2005), autor de *The Body,*1987.

modos, la pérdida de vínculos comunitarios que conlleva la acumulación masiva de población en las megalópolis hace pesar la balanza del lado de la secularización. Hoy son muchas las ofertas seculares de servicios ceremoniales para bodas o entierros, incluso con "colorido religioso a gusto del consumidor", pero fuera de las religiones, gestionados por empresas lucrativas.

Esta misma sociedad consumista y mediática pone de moda la palabra espiritualidad y la convierte en producto comercializado en las últimas décadas del siglo pasado. Si las décadas de los cincuenta a los setenta marcan un auge notable para las nuevas religiones, de los setenta en adelante destaca la popularidad de las nuevas espiritualidades fuera de las religiones. Una de las nuevas religiones, *Soka gakkai,* pasa de cinco mil miembros en 1950 a más de 7 millones en 1970, fecha en la que el conjunto de las nuevas religiones iguala al total de las ramas budistas tradicionales. Pero, a partir de 1990, cesa ese aumento, paralelo al crecimiento –innegable, aunque dificil de comprobar con estadísticas- de las nuevas espiritualidades. Precisamente el carácter individualista, no institucional ni comunitario, de estas corrientes hace prácticamente imposible cuantificar su descripción. Fue en la década de los setenta cuando comenzó a verse en las librerías, junto a la sección de psicología, la de autoayuda, y, al lado de la sección de religiones, la etiquetada como "mundo espiritual" o "área de espiritualidad" (en japonés, *seishin sekai*). Shimazono usa para describirlas, en inglés, los términos *"new spirituality movements", "new spirituality culture" y "new spirituality"*. Pero, al reconocer el parentesco de estas corrientes con la *New Age* occidental, insiste en subrayar la característica, a la vez actual y tradicional, de estas tendencias en el caso de Japón, ya que incorporan muchos elementos de arraigo en la traidición sapiencial asiática y no necesitan acentuar el rechazo de la religión tradicional institucional al afirmar su identidad y novedad.

El estudio de Shimazono sobre las dos tendencias mencionadas –la de las nuevas religiones y la de las nuevas espiritualidades - se esfuerza en destacar la

coincidencia de ambas al apuntar a una transformación actual de la religiosidad, que aparece también con diversos matices en otras partes del mundo, aunque está todavía en sus albores. Al mismo tiempo, evita llevar las consecuencias hasta los extremos de detectar un caso de "retorno completo de lo religioso" en las primeras o un fenómeno de "era perfectamente post-religiosa" en las segundas. Las primeras tienen mucho más de post-religioso de lo que parecería a primera vista, sobre todo cuando se las compara con las formas tradicionales de religión. Las segundas tienen de "religiosidad fuera de las religiones" mucho más de lo que sugieren los términos en que se expresan. De ahí el interés del último capítulo de la obra de Shimazono, que he estado releyendo aqui (SHIMAZONO, 2012), a grandes rasgos: nuevas religiones y nuevas espiritualidades estarían llamadas a una interacción de complementaridad, que ayude, no sólo como autocrítica de ambas, sino como contribución a una espiritualidad interreligiosa: en vez de la pertenencia cerrada a una tarea de reforma religiosa o el distanciamiento a ultranza de la religión en una era post-religiosa, estaríamos ante la propuesta de una tarea de búsqueda espiritual "inter-religiosa".

Es precisamente este rasgo de interreligiosidad el que encuentro en el proyecto y meta de la ACRP (*Conferrencia asiática de religiones por la paz*) y en la citada Asociación budista laica japonesa *Koseikai*, que ha desempeñado desde los comienzos un papel fundamental en la WCRP (*Conferencia mundial de religiones por la paz*). Comentaré un par de impresiones sobre ambas. La ACRP es la mayor asociación, a escala regional, de grupos religiosos asiáticos para promover la cooperación, solidaridad, justicia y paz en el área Asia-Pacífico, en coordinación con semejantes iniciativas a escala mundial, sobre todo vinculada a la WCRP.

La ACRP, en la declaración emitida al final de su VIII Asamblea General (Incheon, Korea, 28 de Agosto, 2014), ha reiterado la propuesta de espiritualidad inter-religiosa que originó su fundación en 1976. "La espiritualidad abunda en Asia", decían las religiones reunidas (más de cuatrocientas cincuenta personas, em

buena parte dirigentes religiosos, componían las delegaciones enviadas desde toda el área Asia-Pacífico, incluyendo desde Siria, Irak, Irán y Pakistán hasta China, Korea y Japón, pasando por India, Nepal, Sri Lanka, Indonesia, Vietnam, Malaysia, Filipinas, Australia, etc). "Como un don divino, dice la declaración final, la espiritualidad es una fuerza trascendente que unifica Asia en la diversidad de sus expresiones. Es una fuerza impulsora de gran calidad en la profundidad de la persona que la convierte en canal apropiado y digno para transmitir grandes dosis de amor, compasión y servicio, tal como ha sido testimoniado y proclamado por todas las tradiciones religiosas".

El tema era "Unión y armonía en Asia", pero la preocupación de la Asamblea no se limitaba a la confraternidad entre las religiones en Asia, sino se extendía hacia la meta de la armonía global y paz mundial. "Las personas religiosas, decía en su discurso de apertura el Presidente emérito, Dr. Mir Marwat, de Pakistan, deben ir más allá de las fronteras de religión, cultura, etnicidad y nacionalidad para jugar un papel decisivo en la armonía global de la humanidad" .

La novedad de esta colaboración inter-religiosa o trans-religiosa no es la de una innovación desde cero en contra de la tradición de las religiones, sino que arraiga en la riqueza y diversidad de tradiciones culturales, lingüísticas y espirituales de esta área geográfica, cuna ancestral de la evolución religiosa de la humanidad. Es oportuno recordar que esta zona geográfica alberga más de la mitad de la población mundial.

La ACRP fue fundada en 1974 y celebró su primera Asamblea en 1976, en Singapore. Siguieron New Delhi (1981), Seoul (1986), Kathmandu (1991), Ayutthaya (1996) Jogjakarta (2002) y Manila (2008). Actualmente los países miembros son: Australia, Bangladesh, China, Cambodia, India, Indonesia, Iraq, Japón, la República Democrática Popular de Korea, Malaysia, Mongolia, Nepal, New Zealand, Pakistan, Filipinas, Singapur, Sri Lanka y Thailandia. Participan en la Asamblea representantes, delegados y observadores, de diversas religiones:

Budismo, Baha'i, Cristianismo, Confucianismo, Hinduismo, Jainismo, Judaismo, Islam, Shinto, Sikh, Tao, Zoroastras, etc.

La ACRP trabaja en colaboración y coordinación con la citada WCRP, con un propósito común: aprovechar la pluralidad de herencias religiosas de la humanidad para responder a la búsqueda de una espiritual global y de la paz mundial con la contribución de las respectivas tradiciones de verdad, compasión, justicia, gratitud ante la trascendencia, respeto a la dignidad de las personas y fomento de la armonía corpóreo-espiritual, cósmico-ecológica, comunitario-regional e internacional.

La Declaración final de su octava asamblea (*Declaración de Incheon, Corea*) es una llamada a implicarse al unísono las religiones en tres tareas: 1) la educación para la paz y la reconciliación entre los pueblos, 2) la protección de los derechos humanos y el bienestar social, 3) el desarrollo sostenible y el cuidado del medio ambiente. La Declaración concreta estas tareas en recomendaciones particulares como las siguientes: fomentar las legislaciones que defienden de las discriminaciones, participar en campañas de reforestación, defender los derechos infantiles, trabajar mediante el diálogo por la reconciliación entre los pueblos en el caso de los dos países en la Península corena y otros casos semejantes en Asia, etc.

La ACRP, en su primera asamblea (Singapore, 1976), discutió sobre la dignidad humana en Asia bajo el lema "Por las religiones hacia la paz". La segunda ( New Delhi, 1981) trató sobre discriminación y violencia, con el título "Las religiones y la acción por la paz". La tercera (Seúl, 1986) acentuó la liberación de la pobreza y deshumanización, mediante "Puentes de paz en Asia". La cuarta (Katmandú, 1991) , "Las religiones en Asia de cara al nuevo siglo", subrayó el diálogo como resolución de conflictos, la armonía en el desarrollo y la promoción de nuevos estilos de vida. La quinta (Ayutthaya, Thailandia, 1996), "Nuestra vecindad asiática", tocó los temas de la seguridad, el pluralismo cultural, comunicación intergeneracional, igualdad de mujeres y hombres, nuevas formas de convivencia y de protección del entorno natural. La sexta Asamblea general de

la ACRP (Jogjakarta, Indonesia, 2002) estaba prevista para noviembre del 2001, pero el impacto mundial de los ataques terroristas del 11 de septiembre obligó a postponerla unos meses. Asistieron 300 delegados de 21 países asiáticos, que firmaron la declaración "Asia reconciliadora": una oposición a toda clase de terrorismo y un compromiso con la causa de la reconciliación frente a toda espiral de violencia como represalia, venganza o de cualquier otra forma. La séptima (Manila, 2008) se centró en el tema de "La construcción dela Paz en Asia y el diálogo inter-religioso".

ACRP, afiliada regional de la organización mundial WCRP, coincide con ésta en una espiritualidad que conjuga valores trascendentes de sentido de la vida y acción social intramundana. Se pueden aducir ejemplos de proyectos patrocinados por ACRP desde sus primeros años: la ayuda a los refugiados vietnamitas (*boat people*); la fundación de Centros Regionales de Derechos Humanos (Nueva Delhi, Bangkok); la creación del Centro de Educación para la Paz (Seul): la ayuda a víctimas de terremoto y *tsunami* (Indonesia, Japón). En el telón de fondo de estas conferencias está una larga tradición asiática sapiencial, que sustenta una ética de la armonía en las relaciones humanas.

La reflexión sobre cómo se ha desarrollado desde el último cuarto del siglo XX hasta ahora, en el marco de la ACRP, esta espiritualidad de cooperación inter-religiosa para la promoción global de la paz, manifiesta un proceso de transformación radical de las religiosidades tradicionales asiáticas, conjugable con el auge en este medio siglo de las tendencias de búsqueda espiritual en contexto post-religioso. Shimazono subraya la importancia de esta proyección social de la religiosidad, por primera vez en proporciones significativas a nivel asiático y desde Asia, . Contrastando con el estereotipo que canoniza en las ciencias de las religiones la división entre religiosidades sapienciales y proféticas, así como con la caracterización de las tradiciones religiosas orientales como centradas em la iluminación interior, pacificación y liberación individual, com ausencia de

preocupación y compromiso por la liberación social y pacificación mundial, la espiritualidad inter-religiosa que anima este movimiento de religiosidades asiáticas unidas, además del diálogo y cooperación entre ellas, apunta a una transformación de la religiosidad: hacia una espiritualidad de "pacificarse y pacificar", en la que sean inseparables la pacificación personal interiorizadora y la pacificación liberadora, social y globalmente.

Esta espiritualidad tiene raíces hondas en las tradiciones asiáticas sapienciales de armonía corpóreo-espiritual, armonía comunitaria regional y armonía global. En esas fuentes bebe la lectura que hace Nikkyo Niwano de los textos religiosos del *Sutra del Loto*, que fundamenta y anima una espiritualidad con las características de "laica, social, interreligiosa y constructora de la paz". Mi contacto con esta espiritualidad en la doble experiencia de traducir sus escritos y compartir actividades de investigación y acción social, [3] me ha llevado a ver en la persona, obra y fundación de Nikkyô Niwano una metamorfosis actual del budismo llamada a converger con semejantes metaformosis de otras religiones en busca de una espiritualidad interreligiosa para hoy. Es lo que intentaban las conversaciones cristiano-budistas de 2007, con Kotaró SUZUKI, entonces Director de la Sección Internacional de *Koseikai*. Para traducir al español el *Tríptico de Sutras del Loto*, a partir de su versión japonesa, me sirvió de guía el fundador de la Asociación budista laica Koseikai: Nikkyô Niwano, mediante su obra *Budismo para el mundo de hoy*, así como las conversaciones cristiano-budistas , llevadas a cabo a lo largo de diez años con Kotaró Suzuki, miembro de la misma asociación y responsable entonces de su comunidad en la sede de Kasuga (en el barrio de Nerima, Tokyo).[4] La dedicación a aquellas traducciones y la participación en el encuentro interreligioso de estas conversaciones es la que me ha llevado a concluir que, en la espiritualidad de la madurez de Niwano, en la segunda mitad del siglo XXI, se estaba gestando una metamorfosis trans-religiosa del budismo, apropiada

[3] En el *Instituto de Estudios para la Paz*, de la Fundación Niwano (*Niwano Heiwa Zaidan,* Tokyo) y en el Patronato nacional japonés de las asociaciones cívicas *Akarui Shakai* (*Ciudadanía saludable*)

[4] *El Sutra del Loto*: *Tríptico de los Sutras del Loto*, traducción sobre la versión japonesa y edición de Juan Masiá Clavel, 2009; Nikkyo Niwano, *Budismo para el mundo de hoy,* 2013; Juan Masiá y Kotaró Suzuki, *El Dharma y el Espíritu*. Conversaciones entre un cristiano y un budista, 2007, versión digital en Amazon.es, eBooks Kindle.

para la era post-religiosa que parece alborear en el siglo XXI. Igualmente las citadas conversaciones con Suzuki me invitaban a una metamorfosis trans-religiosa de mi vivencia cristiana, que pudiera capacitarse para un encuentro de mutua fecundación con las corrientes actuales de búsqueda espiritual más allá de las religiones.

Nikkyo Niwano (1906-1999), fundador de Koseikai, asociación budista laica, Observador en el concilio Vaticano II, es también el impulsor de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz, reflejo de su compromiso con el diálogo interreligioso y la promoción de la paz mundial. Cuando se celebró en el Vaticano y Riva de Garda, en 1994, la VI Asamblea internacional de la conferencia Mundial de Religiones por la Paz, fundada en 1970, dos personas presidían la mesa en el Aula del Sínodo: Juan Pablo II y Nikkyo Niwano. Aunque no fue del agrado de algunos monseñores de la Curia vaticana, ambos líderes religiosos estuvieron sentados como co-presidentes a la misma altura en la sesión de inaugural.

Nikkyo Niwano fundó en 1938 la Asociación Budista *Koseikai:* un budismo renovado y actual; no monástico, sino de organización seglar, muy comprometido con la promoción de la espiritualidad, la vida familiar, la transformación social y la educación de la juventud. Preocupado siempre por el diálogo interreligioso y la promoción de la paz, Niwano impulsó en 1970 la fundación de la citada asociación interreligiosa, conocida por las siglas de su nombre en ingles: WCRP (*World Council of Religions for Peace*). Esta asociación religiosa, concebida por su fundador como un "budismo para el mundo actual", cuenta en la actualidad con más de seis millones de fieles, repartidos en 239 comunidades en Japón y siete comunidades con otros tantos centros sucursales en el extranjero.

Nikkyo Niwano, el segundo hijo entre cinco hermanos y una hermana, había nacido en el seno de una modesta familia de agricultores en Suganuma, provincia de Nígata, en el norte de Japón. Comienza a trabajar a los 18 años como dependiente de un pequeño comercio y, ya desde su juventud, se interesa por la

búsqueda espiritual, poniéndose en contacto con algunas instituciones religiosas. Diez años más tarde, el mensaje del *Sutra del Loto* da un giro a su vida. En una ocasión en que su hija de nueve años se hallaba gravemente enferma y Niwano carecía de medios para hospitalizarla debidamente, fue muy bien acogido por miembros de una de las nuevas asociaciones religiosas del Japón de comienzo de siglo: *Reiyukai*; a través de ella comenzó su contacto con este texto clásico budista, del que dice Niwano: "encontré lo que buscaba". Cuarenta años después escribiría: "Cada vez lo encuentro más profundo y su lectura me ayuda material y espiritualmente". El deseo de profundizar en la autentica enseñanza de este Sutra, fue una de las circunstancias que contribuyeron a que, separándose en 1937 de esta asociación, llegase a fundar, en colaboración con la líder religiosa Myoko Naganuma, el grupo que dio origen a la actual *Asociación Budista Laica Kosekai*. Tenía entonces Niwano 30 años, y se dedicaba a trabajar como repartidor de leche, de manera que le quedase tiempo para dedicarse a la labor misionera de propagación de la enseñanza budista según el *Sutra del Loto*.

El 5 de marzo de 1938 es la fecha fundacional de este budismo renovado. Tuvo lugar, como sencilla sede central, en el segundo piso de la casa del fundador en el barrio de Nakano, en Tokio. Comenzó a funcionar escasamente con 30 miembros. Eran tiempos de pre-guerra en Japón: estrechez económica, enfermedades y penalidades eran el pan de cada día para gran parte de la población. Niwano pensaba que no se puede hablar de salvación en el budismo, si no atendemos a la salvación concreta de ayudar a quien lo necesita, apoyar al débil, socorrer al pobre, liberar al angustiado. Veía la lucha contra la pobreza y la enfermedad como inseparables de la misión religiosa. Había que comenzar por esa praxis.

La ceremonia fundacional se llevó a cabo en una estrecha habitación. Ni siquiera disponían de textos impresos, y recurrieron a unos ejemplares mimeografiados para recitar los sutras. La casa solo tenía dos habitaciones, la vivienda y la tienda. En verano, vendían hielo, y en invierno, boniatos calientes.

Por la noche, el mostrador metálico del asador, todavía caliente, servía para aliviar el frío de quienes escuchaban la predicación de Niwano. Montado en la misma bicicleta que usaba como repartidor, y con una simple estola y el rosario budista colgado de su brazo, le veían dirigirse a casa de un miembro de la asociación recién fallecido para recitar con la familia plegarias funerales.

Fue en medio de las penalidades y escaseces de los primeros años de guerra cuando, reuniendo donativos, construyeron el primer centro, inaugurado en 1942, escasamente cien metros cuadrados. Este año fue oficialmente reconocida la asociación con personalidad jurídica en el registro ministerial de entidades religiosas. A partir de agosto de 1944, Niwano comienza una etapa nueva en su vida. Deja temporalmente a su mujer y siete hijos en su casa solariega del pueblo natal y se retira a practicar ejercicios espirituales meditando el *Sutra del Loto*.

En 1945, ascendía ya a 1.300 familias el número de miembros de Koseikai. Al celebrarse en 1948, el décimo aniversario de la fundación, pasaban de 10.000 familias. Actualmente, la cifra es de más de dos millones de familias, es decir, más de seis millones de fieles.

El nombre completo de la Asociación es *Risshô-Kosei-Kai*. Los caracteres chino-japoneses de este nombre corresponden respectivamente a: Asociación (*Kai),* formación, crecimiento y mutua comunicación (*Kôsei*) y correcta enseñanza *(Risshô)*. Al insistir en que las personas, centradas en la autentica enseñanza, se comuniquen entre sí, compartan y se realicen, se pone el acento en una espiritualidad muy comunitaria y con repercusión en la construcción de la sociedad compasiva, justa y pacífica. El motor impulsor es la alegría y esperanza que brotan de esa correcta enseñanza. Pero no basta pacificarse interiormente. Hay que actuar para pacificar la sociedad. Niwano estaba convencido de que, para cooperar a los procesos de paz, tiene que jugar un papel la cooperación entre las religiones.

En verano de 1969, visita los Estados Unidos y Europa en una peregrinación de paz para preparar la Primera Asamblea de la Conferencia Mundial de Religiones para la Paz, que tuvo lugar al año siguiente en Kioto. En junio de 1978, habla Niwano en la Asamblea General de Naciones Unidas dedicada al desarme. Lo hace en nombre de la Conferencia Mundial de Religiones por la Paz. Los contactos con el Vaticano se estrechan, y Niwano se entrevista tres veces con el cardenal Pignedoli, en el 76, 78 y 79, intensificándose los esfuerzos por reunir en la citada conferencia interreligiosa a denominaciones muy diversas entre sí, pero coincidentes en el no a la guerra y en la oposición a toda violencia. En octubre de 1986, cuando 150 dirigentes religiosos de diversas denominaciones se reunieron con Juan Pablo II en Asís para un día de oración por la paz, también Niwano fue invitado a participar.

En el centro de su creencia está la verdad a la que despertó el Buda Shakamuni. Basándose en ella, los fieles aprenden y siguen la enseñanza predicada en el Sutra del Loto y tratan de llevarla a la práctica en la vida de familia, en el trabajo, en las relaciones humanas y sociales de la vecindad, del país y de la comunidad internacional. Quieren conjugar el crecimiento personal con la dedicación a la transformación social: por un mundo más compasivo y solidario, más pacífico y esperanzado. La gratitud es fundamental. Admiran la vida y el estar vivos. Por eso dan importancia a agradecer la vida, y dan gracias antes de cada comida. Están alegres y dan alegría. Reciben fuerza de la recitación diaria de pasajes del Sutra del Loto, que les invitan a practicar la generosidad y el perdón. El nombre de la estatua de Buda entronizada en el templo central es: “el Buda eterno, símbolo de la fuente original de la vida”. Expresa que el Buda Shakamuni que proclamó la verdad y el Buda eterno de que se habla en el Sutra del Loto son uno y el mismo.

La palabra que define sus sesiones de grupo de autoayuda es, en japonés, *hôza*: “sentarse en círculo centrados en el Dharma”, en la enseñanza de Buda. La primera vez que visitamos sus templos, nos llama la atención ver en las amplias

salas de reunión numerosos grupos de 10 a 12 personas, sentadas en el suelo de esterilla de tatami en círculo para compartir. Cuando nos invitan a sumarnos a su reunión y observar su funcionamiento, creemos, en una primera impresión, que se trata de una terapia de grupo. Pero, a medida que vemos desarrollarse la dinámica orientada por quien dirige, percibimos algo más. Ese círculo es como la base de un cono que, puesto boca abajo, nos remite al vértice profundo de donde brota la luz de la espiritualidad para iluminar los problemas de cada día. Este grupo de personas no está centrado en quien las dirige, sino a la escucha de una presencia trascendente,inmanente en el interior de cada persona y en el centro del grupo reunido para escuchar la "voz de la Verdad, el Dharma". Si se puede llamar *counseling* o terapia a estos grupos, será a condición de precisar que es una terapia a base de espiritualidad.

En marzo de 1965, tenía lugar una entrevista del cardenal Marella en Tokio con el fundador Niwano sobre los temas del Concilio y la cooperación interreligiosa. Ese mismo año, en septiembre Niwano viaja a Roma para participar como observador en la cuarta sesión del Concilio, antes de cuya apertura fue recibido en audiencia privada por Pablo VI. Niwano sintonizó hondamente con el documento conciliar *Nostra Aetate*. Decía: "Para quienes vivimos la espiritualidad del Sutra del Loto, la diversidad de las religiones es un conjunto de manifestaciones de una única verdad. Estamos convencidos de que todas las religiones brotan de raíces comunes. Es obvio que demos por respuesta la necesidad de la cooperación interreligiosa".

Si la primera mitad de la vida de Niwano estuvo dedicada a profundizar y propagar el *Sutra del Loto,* la clave de la segunda mitad fue la cooperación interreligiosa internacional. Fue decisivo para Niwano el encuentro con Pablo VI em varias ocasiones. La primera oportunidad fue en septiembre de 1963 en uma visita al Vaticano de la Delegación de Líderes Religiosos en pro del Desarme Nuclear. La segunda ocasión fue en 1965. Este fue el encuentro, según palabras del

mismo Niwano, que determinó todo el resto de su vida. El 14 de septiembre d 1965 asistió a la misa de apertura de la cuarta sesión del concilio Vaticano II. Le impresionó escuchar de labios de Pablo VI que los Papas a los largo de la historia habían sido responsables de divisiones, pero que ahora estamos en tiempos de unión y reconciliación para la paz. Este fue el origen de la dedicación total de Niwano a la WCRP. ´"Si no hubiera sido por aquel encuentro con Pablo VI, mi esfuerzo decidido por la WCPR no habría comenzado tan pronto. Se sincronizaron la convicción del Papa y la mía. Sentí en ese momento que el mensaje de Buda y de Dios coinciden sustancialmente". Así lo relata en las reminiscencias del fundador su secretario Masuo Nezu.

Cuando se decidió establecer la WCRP, se tuvo una reunión preparatoria en Boston en 1969. Al regreso, Niwano pasó por Europa en peregrinación de paz y tuvo su tercer encuentro con Pablo VI, el 30 de julio en Castelgandolfo. La segunda asamblea de la WCRP se celebró en Bélgica en 1974. Al terminar, una delegación visitó el Vaticano, y ésta fue la ocasión del cuarto encuentro con el Papa, en septiembre de ese año. En esa oportunidad, Pablo VI tuvo la iniciativa de proponer que orasen en silencio por la paz mundial cogidos de la mano. Con la sexta asamblea de la WCRP, llegó la oportunidad de la presencia papal en dicha reunión. Juan Pablo II y Niwano se habían encontrado por primera vez en febrero de 1979 en el Vaticano. "Sé que el budismo es una religión de profunda espiritualidad", le dijo en aquella ocasión el nuevo Papa. Niwano respondió: "Pienso que el mensaje de Dios y el de Buda son una única verdad".

La espiritualidad del Sutra del Loto gira en torno a las dos virtudes del bodisatva: lucidez y compasión. El bodisatva es la "persona en camino de la iluminación", que practica la meditación y el camino enseñado por el Buda, aspira a alcanzar la budeidad o iluminación, pero renuncia a entrar em el nirvana definitivamente, con el fin de dedicarse a la liberación de los demás vivientes. El bodisatva tiene una experiencia espiritual que es, ante todo, de lucidez agradecida; pero no la guarda para sí, sino que se siente responsable de cooperar, mediante la

práctica de la compasión, para que el ámbito de esa iluminación se extienda. Ésta es una de las características del budismo de la corriente Mahayana, o del gran vehículo, uno de cuyos textos principales es el Sutra del Loto que inspiró en el siglo XIII a Nichiren y en el siglo XX a Niwano. Se trata de uno de los textos más importantes dentro de la corriente Mahayana, redactado primero en sánscrito en el siglo I a.C. y, posteriormente, en versión china, en torno al 223 de nuestra era. En este texto, aparece un Buda eterno que se presenta a sí mismo como "padre del mundo, el que existe autosuficientemente" y predica una doctrina profunda que hasta ahora, dice, no podía ser comprendida. Por eso había sido presentada en el budismo primitivo de forma más adaptada para que la comprendiesen hasta los más simples. Este Buda eterno se caracteriza por una gran compasión hacia todos los vivientes, según la actitud típica del budismo Mahayana, en el que se evita convertir el nirvana en una espiritualidad elitista de evasión de este mundo y se insiste en que la práctica de la contemplación vaya unida a la de las obras de misericordia.

## Conclusión

Me he alargado más de lo previsto en los últimos párrafos de este ensayo, porque me parece relevante destacar la propuesta de espiritualidad interreligiosa como alternativa a la oposición acentuada entre los intentos, por una parte, de "solo reforma o refundación neo-religiosa" y, por otra parte, las corrientes de "desinstitucionalización post-religiosa". Pero la realización de esa propuesta de espiritualidad interreligiosa es, hoy por hoy, asigantura y tarea pendiente. Aquí no he hecho más que sugerir la alternativa, que requiere un estudio mucho más crítico, si hemos de asumir en serio el reto de que está empezando a cuajar, no sólo a gestarse, un nuevo tiempo-eje para la religiosidad.

## REFERENCIAS

BUSQUETS, Cinto. **Incontrarsi nell'amore**. Una lettura cristiana de Nikkyô Niwano. Roma: Cittá Nuova, 2009.

EL SUTRA del Loto: Tríptico de los Sutras del Loto. T raducción sobre la versión japonesa y edición de Juan Masiá Clavel. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

INOUE, N. (ed.). **Shin-shûkyô jiten**. Tokyo: Kōbundō, 1990.

MASIÁ, Juan; SUZIKI, Kotaró. El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un cristiano y un budista. Madrid: PPC, 2007.

NIWANO, Nikkyo. **Budismo para el mundo de hoy**: interpretación actualizada del tríptico de los Sutras del Loto. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

SHIMADA, Hiromi. **No hacen falta funerales** (*Sôshiki ha iranai*). Tokyo: Gentōsha, 2010.

SHIMAZONO, Susumu. **From Salvation to Spirituality**. Popular Religious Movements in Modern Japan. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004.

SHIMAZONO, Susumu. New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture. **Social Compass**, Louvain, vol. 46, no. 2, p. 121-133, 1999.

SHIMAZONO, Susumu. **Religiones y espiritualidad en la actualidad** (Gendai shûkyô to spirituality). Tokyo: Ed. Kôbundô, 2012.

SHIMAZONO, Susumu. **Violencia de la secta Aum y posibilidades actuals para las religions** (Gendai shûkyö no kanôsei t Aum Shinrikyô no bôryoku). Tokyo: Iwanami Shoten, 1997.

YUASA, Yasuo. **The Body**: toward an Eastern mind-body theory. Albany: State University of New York Press, 1987.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Paradigma Post-religional – Artículo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p213*

# Epistemología axiológica y conocimiento transdisciplinar: estrategias cognoscitivas para el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda y la dimensión sagrada de la existencia[1]

Axiological epistemology and transdisciplinary knowledge:
cognitive strategies for recognition and cultivation of the human deep quality and the sacred dimension of existence

Sergio Néstor Osorio García[*]

**Resumen**

El diagnóstico de las sociedades europeas actuales que se hacen viables a través de la producción de conocimiento científico-técnico es simple en su formulación: se trata de sociedades que viven de la creación constante de conocimiento y, dadas las condiciones socio-laborales y económicas implementadas desde el modelo de sociedad neoliberal, es el conocimiento abstracto el que está asociado al interés de lucro de unos cuantos en detrimento de todos, el que está liderando y jalonando la lógica cultural de las sociedades de conocimiento, sin ningún miramiento axiológico. Es decir, sin postular y discernir los fines y valores comunes que pueden motivar a los humanos para vivir a mediano y largo plazo a la manera humana. Así las cosas, las actuales sociedades europeas, -aunque no sólo ellas-, son sociedades de conocimiento, (porque viven de la creación continua de conocimientos científico-técnicos o tecno-científicos). Pero, al mismo tiempo, son sociedades que se encuentran desmanteladas axiológicamente. Son sociedades que no tienen cómo direccionarse axiológicamente. Si la humanidad no recupera y cultiva esta dimensión constitutiva, no podrá hacerse viable o por lo menos no podrá hacerse viable a la manera humana. La reflexión presenta la propuesta de una epistemología axiológica (M. Corbí) y la propuesta de un conocimiento transdisciplinar (B. Nicolescu) como "dispositivos" que de cultivarse de manera explícita, podrán evitar el colapsamiento humano en las sociedades de conocimiento.

**Palabras claves:** Epistemología axiológica; conocimiento y metodología transdisciplinar; cualidad humana profunda; dimensión sagrada de la existencia.

**Abstract**

The diagnosis of the current European societies, which are made possible through the production of scientific knowledge and technical, is simple in its formulation. They are societies in constant knowledge creation. Given socio-economic and working conditions, implemented from the neo-liberal model of society, the abstract knowledge, associated with the profit of a few over the many, is leading the cultural logic of knowledge societies, without any axiological hesitation, That is to say, without postulating and discerning common goals and values that can motivate human beings to live for the human journey. Thus, the current European societies, but not only them, are knowledge societies, (because they live in the continuous creation of technical and scientific knowledge). At the same time, companies are axiologically dismantled. They are societies that do not have been axiologically oriented. If humanity does not recover and increase this constitutive dimension, may not be feasible in human form. Our reflection presents a proposal for an axiological epistemology (M. Corbi) and the proposal of a transdisciplinary knowledge (B. Nicolescu) as "devices" that explicitly cultivated, can prevent human collapse in knowledge societies.

**Keywords**: Axiological epistemology; knowledge and transdisciplinary methodology; deep human quality; sacred dimension of existence.

---

Artículo recibido el 19 de octubreo 2014 y aprobado el 20 marzo 2015

[1] El presente artículo hace parte del proyecto de investigación HUM 1517: La Bioética como ética de la responsabilidad planetaria, que se realiza con financiación de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá-Colombia.

[*] Doctorando en Teología. Profesor en la Facultad de Educación y Humanidades - Universidad Militar Nueva Granada (Bogotá). País de origen: Colombia. E-mail: sergio.osorio@unimilitar.edu.co sergionestorosorio@gmail.com.

> Sólo cuando uno aprende a quedarse en la total intemperie, sin techo que lo proteja del cosmos inmenso, sin paredes que le resguarden de los vientos, sin refugio alguno; solo cuando uno renuncia a poder disponer de un cercado donde sentirse menos insignificante en el vasto espacio; solo, cuando con los años, uno aprende a no esperar que la verdad tenga un rostro delimitado y próximo; solo cuando se ha aprendido, por fin, a no intentar, de mil maneras, salvarse; sólo entonces, la verdad es inhóspita, pero profundamente hospitalaria; despiadada como la inmensidad, pero acogedora como una amante; vacía como un abismo, pero haciéndose sentir con una presencia plena y cálida.
>
> CORBÍ, 2009, p. 11.

> Hay una gran pobreza espiritual presente en nuestra Tierra. Se manifiesta como el miedo, la violencia, el odio y el dogmatismo. En un mundo con más de 8.000 disciplinas académicas, más de 10.000 religiones y movimientos religiosos y más de 6.000 lenguas, ¿Cómo podemos soñar una comprensión mutua y la búsqueda la paz? Hay una evidente necesidad de una nueva espiritualidad, conciliando la tecno-ciencia y la sabiduría.
>
> NICOLESCU, 2008ª, p. 509.

## Pretensión de la reflexión

La característica específica de los seres humanos desde el punto de vista antropo-lingüístico es que tienen un doble acceso a la realidad: uno primero, funcional y lingüísticamente mediado por sus intereses de supervivencia, y otro, último, absoluto, silencioso que accede a la realidad como si los intereses de sobrevivencia no estuvieran presentes. El primero de ellos, da origen a la cualidad humana y el segundo a la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad). Este doble acceso a la realidad, -que se da de manera indivisible, pero al mismo tiempo diferenciable-, hace posible que el ser humano se haga viable, y se haga viable a la manera humana.

La epistemología axiológica que viene desarrollando el epistemólogo Marià Corbí y su equipo de trabajo en el Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría CETR, con sede en Barcelona (CETR, 2014), busca dotar a los humanos que conforman las sociedades de conocimiento, -aunque no sólo a ellos-, de un recurso para cultivar, de manera explícita, tanto de la cualidad humana como la cualidad humana profunda, valiéndose para ésta última de los testimonios escritos encontrados en las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Estos testimonios, asumidos desde una epistemología no-mítica, es decir leídos e interpretados como textos puramente simbólicos que comunican el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad y por tanto como actos

comunicativos aptos para el reconocimiento y cultivo explícito de la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad)[2].

Por otro lado, con los aportes epistemológicos acaecidos para la humanidad desde el paradigma de la física cuántica y en especial con la reflexión sobre el conocimiento y la metodología transdisciplinar desarrollada por el físico de partículas Basarat Nicolescu y su grupo de trabajo en el Centro Internacional de Investigaciones y Estudios Transdisciplinares CIRET, con sede en París (CIRET, 2014), también se puede llegar a una comprensión del ser humano en la que su cualidad humana profunda (para emplear la terminología usada por Corbí) consistiría en el reconocimiento y cultivo de la dimensión absoluta de la realidad: para Nicolescu el acceso a la dimensión sagrada. Pero, comprendiendo esta dimensión sagrada de la existencia, como un punto de unión en, a través y más allá de las correlaciones isomórficas entre los conocimientos provenientes de la cultura tecno-científica y los conocimientos provenientes de la cultura humanística, religiosa y espiritual presentes en los diferentes contextos socio-culturales en los que los hombres tejen con otros su existencia.

Nicolescu entiende por cultura tecno-científica al matrimonio entre la ciencia fundamental y la tecnología desde los intereses desmedidos de la acumulación y del lucro: desde el imperativo tecnológico que nos dice que todo lo que se puede hacer, se hará, para bien o para mal. Desde la dinámica tecno-científica, los saberes culturales y de manera específica el acceso socio-cultural y cognoscitivo a lo sagrado, se encuentran al borde de su eliminación. Y esto para

[2] Comprender la Cualidad humana profunda desde el ámbito de la antigua espiritualidad, es una estrategia de tipo comunicativo que ayuda a quienes han sido formados al interior de la tradición de experiencias cristianas, para señalar hacia aquella dimensión de la realidad en la que se hace "presente" lo indecible. Pero, si se interpreta desde otra tradición de experiencias humanas, el contrapunteo, entre Cualidad humana profunda y espiritualidad, no sólo no ayuda, sino que en el mejor de los casos aleja de lo que se quiere decir. El mismo Corbí es consciente de este problema y en no pocas ocasiones dice que es necesario dejar de lado el término espiritualidad, para hablar simple y llanamente de la Cualidad humana profunda, es decir de una saber que se cultiva y desarrolla sin ningún soporte externo a la condición humana. Pero, dado el contexto cultural en el que esta propuesta se mueve, (el contexto occidental) Corbí conserva pedagógicamente esta terminología. En cualquier caso hay que decir que no se trata de una nueva religión. La religión, como producto cultural de las cultura agrarias que modela la realidad y hace posible en el hombre el acceso a la dimensión absoluta de la realidad, en las sociedades de conocimiento que viven de la producción de conocimiento, como de la producción de bienes y servicios a partir de aquellos, es hoy epistemológica, sociológica, antropológica y culturalmente imposible. En este sentido, la cualidad humana profunda no sólo no continua la dimensión abierta por la antigua espiritualidad, sino que la transforma desde sus fundamentos. Cfr. CORBÍ, 2007.

Nicolescu configura una tragedia que compromete y comprometerá cada vez más, la habitabilidad humana del planeta y la biosfera planetaria.

En este contexto, el conocimiento y la metodología transdisciplinar, -desde los postulados ontológicos y epistemológicos que le son propios a cada una de ellas-, tiene la pretensión de brindarnos un "dispositivo" para que los humanos de la era actual puedan cultivar aquella dimensión que a la fecha se encuentra subdesarrollada, y que si no cultivamos de manera explícita en lo personal y en lo colectivo, la humanidad a largo plazo no podrá hacerse viable a la manera humana.[3]

En lo que sigue haré el siguiente desarrollo: En un primer momento, y apoyándome en algunos autores provenientes de la sociología actual, pondré como telón de fondo la amenaza que se cierne sobre la humanidad actual; en segundo lugar, haré una presentación sinóptica de la propuesta corbiniana que ya he desarrollado en otras oportunidades (OSORIO, 2014), y una presentación más detallada de la propuesta de Basarat Nicolescu que es una poco más desconocida para los hispanoparlantes. Como colofón, finalizaré mi reflexión postulando la emergencia de una actitud transcultural, transreligiosa y transhumana como una consecuencia impostergable tanto de la epistemología axiológica como del conocimiento y la metodología transdisciplinar.

## 1 El drama humano en la Era de la civilización tecno-científica

La diagnóstico realizado tanto por Corbí como por Nicolescu (aunque con diferentes enfoques paradigmáticos), de las sociedades europeas actuales que se hacen viables a través de la producción de conocimiento científico, es simple en su formulación: se trata de sociedades que viven de la creación constante de conocimiento y, dadas las condiciones socio-laborales y económicas implementadas desde el modelo de sociedad neoliberal, es el conocimiento

[3] El término técnico utilizado por Nicolescu no se asocia al significado de cultura entendida en la perspectiva sociológica o antropológica actual, sino más bien al significado de una mentalidad (saber): que fusiona determinados niveles de Realidad con determinados niveles subjetivos de percepción de la Realidad.

científico-técnico (Corbí) o tecno-científico (Nicolescu), el que asociado al interés de lucro de unos cuantos en detrimento de todos, está liderando y jalonando la lógica cultural de las sociedades de conocimiento, sin ningún miramiento axiológico. Es decir, sin postular y discernir los fines y valores comunes que pueden motivar a los humanos para vivir a la manera humana.

Así las cosas, las actuales sociedades europeas,-aunque no sólo ellas-, son sociedades de conocimiento, (porque viven de la creación continua de conocimientos científico-técnicos tecno-científicos) como de los productos y servicios que se pueden generar desde aquellos como motor de la economía. Pero, al mismo tiempo, son sociedades que se encuentran desmanteladas axiologicamente (CORBÍ, 2012b; NICOLESCU, 1996). Son sociedades que no tienen cómo direccionarse axiológicamente.

Los dos acercamientos a la crisis axiológica, buscan brindar a la humanidad un "dispositivo" epistemológico que le posibilite el reconocimiento y cultivo explícito de la cualidad humana profunda. En ambos casos, si la humanidad no recupera y cultiva esta dimensión constitutiva, no podrá hacerse viable o por lo menos no podrá hacerse viable a la manera humana. Pues, de seguir con esa lógica actual claramente autodestructiva, terminará autodestruyéndose.

### 1.1 Otros acercamientos a este mismo drama

Las sociedades de la "segunda modernización", vistas éstas desde la perspectiva del sociólogo alemán Ulrich Beck, son sociedades que a través de sus manos tecno-científicas tienen el potencial destructor para acabar con todo aquello que no esté en su lógica acumulativa, y con ello, están poniendo en grave peligro la sostenibilidad planetaria. Dicho de otra manera, las sociedades de la "segunda modernización", son sociedades de riesgo (BECK, 2006 a, 2006b). Son sociedades que viven de producir conocimiento direccionado única y

exclusivamente al lucro y al crecimiento económico de unos cuantos en detrimento de la totalidad (BECK, 2008)[4].

Esta situación, aunque con un aparato metodológico muy distinto, también había sido elaborada en la década de los ochenta del siglo pasado por dos sociólogos que trabajan desde la perspectiva de la sociología fenomenológica inaugurada por Alfred Schütz. Me refiero al sociólogo vienés, residente en Estados Unidos, Peter Berger; y al sociólogo esloveno, también residente en Estados Unidos, Thomas Luckmann[5]. En el año 1973, Berger realizó un estudio muy sugerente sobre las transformaciones de la conciencia religiosa en la sociedad moderna y allí postuló la hipótesis según la cual la sociedad moderna es una

[4] Aunque Wikipedia no sea una fuente primaria de consulta y muchos de sus datos estén sujetos a corroboración, me parece muy sugerente la presentación que se hace de sociólogo Ulrich Beck, y esto por la proximidad con los planteamientos tanto de Corbí como de Nicolescu para realizar un diagnóstico de la sociedad actual. Por ello, transcribo lo que allí aparece: "Características de la 'Sociedad del Riesgo'**.** Definición: Fase de desarrollo de la sociedad moderna donde los riesgos sociales, políticos, económicos e industriales tienden cada vez más a escapar a las instituciones de control y protección de la sociedad industrial. Podemos distinguir ocho características destacadas: 1.Los riesgos causan daños sistemáticos a menudo irreversibles. 2. El reparto e incremento de los riesgos sigue un proceso de desigualdad social. 3. Riesgo, negocio con doble causa; riesgo y oportunidades de mercado. 4. Hay un vacío político e institucional. Los movimientos sociales son la nueva legitimación. 5. Las fuentes que daban significado colectivo a los ciudadanos están en proceso de "desencantamiento". 6. En las nuevas sociedades recae en el individuo un proceso de "individualización" a través de una desvinculación de las formas tradicionales de la sociedad industrial y una re-vinculación con otro tipo de modernización. 7. Las fuentes colectivas que dan significado a la sociedad se agotan y el individuo, busca de forma independiente, una identidad en la nueva sociedad. En situaciones de clase el ser determina la conciencia, mientras que en situaciones de riesgo es al revés, la conciencia determina el ser. 8. Retorno de la incertidumbre; riesgo como reconocimiento de lo impredecible y de las amenazas de la sociedad industrial. En la sociedad reflexiva, la sociedad se convierte en un problema para sí misma. La sociedad reflexiva se convierte en un concepto post-industrial el cual no habían pensado los clásicos como Max Weber. Su Pensamiento. Se puede ver cómo a lo largo de sus obras Beck se sitúa en una posición crítica, enfrentándose a las corrientes del postmodernismo. De esta manera, y junto con Giddens, Bauman y Mendez, defiende a la sociología reflexiva, para no abandonar el análisis crítico frente a los problemas actuales. Beck se acerca a los problemas de la nueva sociedad, que no son los mismos que describía la sociología de las sociedades precedentes, y encuentra una fuente de incertidumbre, inseguridad y riesgos. La sociedad postmoderna asume una carga de riesgo en su propia identidad que encierra una grave contradicción: el peligro de supervivencia de la especie. La "rentabilidad" del sistema corre el riesgo de la incertidumbre; no parte de la asunción de la seguridad y de un escenario sostenible en términos ecológicos, sino que conoce que existen márgenes de peligrosidad para la especie cuya cobertura no es, paradójicamente, prioritaria en un sistema guiado por la obtención de beneficios y una representación retórica de la racionalidad que oculta la racionalidad. Los medios de comunicación, tienen un papel muy importante en la representación de los riesgos y la búsqueda de soluciones, aumentando el poder y el control social. El pensamiento de Beck está marcado por las constantes de una sociedad sometida a fuertes riesgos y a procesos de individualización. Para él la actualidad se forma con las noticias de las catástrofes ecológicas, las crisis financieras, el terrorismo, las guerras preventivas. Beck distingue una primera modernización, que discurre a lo largo de la industrialización y la creación de la sociedad de masas, de una 'segunda modernización', propia de una sociedad que tiende a la globalización y está en constante desarrollo tecnológico. En la era industrial la estructura cultural y social era la familia, pero luego ese núcleo se rompe dando lugar a la individualización, aumentándose la incertidumbre del individuo en la sociedad de riesgo. Parece ser que esto es producto del neoliberalismo económico, y no solo afecta al plano personal sino que también afecta a las instituciones.". WIKIPEDIA, 2014.

[5] Peter Ludwing Berger es un teólogo luterano y sociólogo que se hizo muy famoso con el libro, escrito a dos manos con Luckmannn sobre la construcción social de la realidad (BERGER; LUCKMANN, 1967); en castellano: BERGER; LUCKMANN, 1986. Desde 1981 Berger es profesor de sociología y teología en la Universidad de Boston. Desde 1985 ha sido Director del Instituto para el Estudio de la Cultura Económica, que con el tiempo y ayuda de Berger cambió de nombre. Hoy se conoce como el Instituto de Cultura, Religión y Asuntos Mundiales.

sociedad anómica[6] (Corbí y Nicolescu dirían que es una sociedad desmantelada axiológicamente).

Desde el punto de vista filosófico, el pensador español José Ortega y Gasset, nos había invitado a pensar la crisis de la sociedad europea como una sociedad de incertidumbre. En sus análisis, nos dice que la crisis de la sociedad europea actual, -y no sobre decirlo, aunque no sólo ella-, es que no sabe lo que le pasa, y esto es, justamente, lo que nos pasa. En efecto, los seres humanos sin el reconocimiento y cultivo de la dimensión axiológica de la existencia, no sólo carecen de la motivación necesaria para vivir, sino que además, sin esta orientación, se pueden convertir en unos superdepredadores capaces de acabar hasta con sus propias posibilidades de vida.

En estas condiciones, como decimos coloquialmente en Colombia, "si la persona (aquí la sociedad) no sabe para dónde va, entonces, cualquier Bus (medio de transporte público) le sirve". Si la humanidad, como comunidad de destino planetario (MORIN, 1993), no determina dialogalmente, en las condiciones actuales, sus finalidades propias, entonces no sólo andará errante, sino que al mismo tiempo maximizará sus potencialidades de autodestrucción. No sólo de sí misma, sino del planeta en el que ella habita (JONAS, 1995).

La humanidad no se hará viable, humanamente hablando, única y exclusivamente con la creación de conocimiento tecno-científico, sino que ha de desarrollar otro tipo de conocimiento que le permita hacer un uso razonable del conocimiento científico (POTTER, 1971; 1988). De no ser esto posible, la humanidad como un todo, desaparecerá sobre la faz de la tierra. Todo será cuestión de tiempo.

[6] BERGER; KELLNER, 1973 (traducción española: (1979). BERGER, P.; BERGER, B.; KELLNER, 1979. Una buena introducción al asunto planteado por Berger se puede encontrar en: BONETE PERALES, 1990, p. 557-590; y WUTHNOW et al. 1988, p. 17-19; 31-90; 267-291.

Esto para Corbí y para Nicolescu es una verdadera tragedia. Más aún, la única y verdadera tragedia que tendrá que afrontar la humanidad, si quiere seguir haciéndose viable, en este siglo que ahora comienza.

## 2 La propuesta de Marià Corbí: reconocer y cultivar la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Hacia una epistemología axiológica

> El conocimiento ha tenido y tiene que ser científico y por tanto desaxiologizado. De esta manera se produce una necesidad históricamente inédita: la de la construcción explícita de los proyectos axiológicos colectivos en su doble dimensión, relativa (a nuestras necesidades) y absoluta (como si ellas no existieran). Porque sin proyecto axiológico ninguna sociedad es viable, mucho menos la sociedad de conocimiento. Y digo proyectos, en plural, porque deberán construirse para cada tipo de organización y deberán modificarse conforme la sociedad cambie... En otras palabras: la gestión de la potencia de las ciencias y tecnologías en continuo y rápido crecimiento por su retroalimentación mutua, y la gestión de las transformaciones constantes de las formas de vida de individuos y colectivos provocadas por la continua innovación de productos y servicios, requiere, con urgencia, encontrar maneras adecuadas para cultivar la cualidad humana y la cualidad humana profunda... Sólo desde esa cualidad podrá gobernarse convenientemente la marcha de las sociedades en tránsito y de las sociedades de innovación y cambio constante. De esa cualidad humana depende la supervivencia de nuestra especie, de la vida y de la habitabilidad del planeta. (CORBÍ, 2014, p. 1)[7].

Con la creación e impacto de los conocimientos científico-técnicos en las sociedades de la segunda industrialización o sociedades de conocimiento, la humanidad ha cambiado no sólo la valoración que hace de su conocimiento, sino también la interpretación de la realidad y de sí misma. La humanidad ha pasado de una antropología dual de cuerpo/espíritu, -propia de las sociedades preindustriales o agrarias en las que se originaron las religiones como su invento más creativo-, a una antropología bio-cultural que retorna al hombre a su nicho biológico, pero conservando, de otra manera, los fenómenos humanos profundos a los que se hacía alusión desde una antropología dual con el término espiritualidad. El hombre actual continuará siendo espiritual. Pero, la espiritualidad no es un fenómeno

[7] Los paréntesis son míos.

propio del espíritu contrapuesto a la materia, sino la sutilización de las capacidades cognoscitivas en un sentido amplio.

Desde una nueva antropología, los humanos no son un compuesto de materia/espíritu, sino unos animales muy raros: unos animales que hablan. Y hablando pueden programar cultural y lingüísticamente lo que ha quedado indeterminado desde su condición biológica. Todos los animales tienen programada genética y morfológicamente la manera de hacerse viables: su manera de sobrevivir. Los humanos son los únicos animales que carecen de dicha determinación genética y morfológica. Por tanto, tienen que culminar su indeterminación biológica programando culturalmente todos los cómos de su existencia. El mecanismo a partir del cual los humanos se programan, es decir se autodeterminan en aquello que quieren ser, es entonces, el habla.

¿Por qué y cómo los humanos pueden programarse (determinarse en lo que son) desde el mecanismo bio-cultural del habla? Porque por este recurso bio-cultural, el modo de vida deja de ser como para el resto de animales, binario, para convertirse en un modo de vida ternario. En los animales no-humanos, su forma de vida es binaria: de un lado un sujeto de necesidades; y de otro lado, un campo dónde satisfacer dichas necesidades. La interpretación del medio se hace a partir de las determinaciones genético-morfológicas. En los animales no-humanos, el medio circundante o entorno es lo que interpretan sus necesidades genética y morfológicamente determinadas y no hay otra opción.

En los animales que hablan, es decir en los humanos, la viabilidad es ternaria: de un lado un sujeto de necesidades (todo animal lo es, y los humanos no son una excepción), en parte determinado genético-morfológicamente; de otro lado, un campo dónde satisfacer dichas necesidades (medio circundante que los humanos interpretan a través del habla como realidad); y. en tercer lugar, un recurso desde el cual interpretar esa realidad desde las necesidades de supervivencia: el habla.

A diferencia del resto de los animales, el campo dónde satisfacer las necesidades queda adscrito a la significación lingüística que se hace del mismo, y de esta manera el entorno o medio circundante queda convertido en realidad. La realidad, es entonces lo que se interpreta lingüísticamente a partir de un sujeto de necesidades que habla. Pero, la realidad no puede reducirse a la interpretación lingüística que se hace de ella de cara a la supervivencia. La realidad no es solamente la interpretación que hace del entorno o medio circundante de cara a la satisfacción de necesidades, sino también aquello otro que no cabe ni puede caber nunca en dichas interpretaciones. Si no fuera así, los humanos perderían su más originaria manera de ser, no podrían programarse y quedarían encerrados, como el resto de los animales, en una interpretación del medio circundante desde sus características genético-morfológicas.

Esto no significa que se tenga que excluir del espectro del conocimiento de la realidad, aquellos fenómenos que en la antropología dual de cuerpo/espíritu se llamaban espirituales, sino que ahora se los puede encuadrar en las condiciones bio-culturales de los animales que hablan. En este sentido, la realidad es primariamente para el ser humano, la significación del entorno a partir del mecanismo bio-cultural del habla. La realidad, es lo que nos dice nuestra interpretación lingüística del entorno o medio circundante, y desde dicha interpretación lingüística, los humanos completamos nuestra indeterminación genética con el objetivo primario de hacernos viables.

Pero, -y esto es lo fundamental-, al mismo tiempo que interpretamos la realidad desde el recurso bio-cultural del habla, el habla nos permite distinguir entre la realidad significada y lo real que está ahí, lo que no cabe en nuestras consideraciones lingüísticamente mediadas (lo sagrado en la perspectiva nicolesquiana, como veremos a continuación). De tal manera que la realidad es a un mismo tiempo la significación lingüísticamente mediada que hacemos del medio circundante de cara a la satisfacción de necesidades, y lo in-conmensurable, lo in-decible, lo in-abarcable para la racionalidad lingüísticamente mediada. En

este sentido, nos dice Corbí, la realidad es ab-soluta: no depende de nosotros. Pero, la podemos modelar para movernos en ella y para poder sobrevivir.

Durante muchísimo tiempo - y esto es lo que se nos está haciendo cada vez más explícito en nuestras actuales sociedades del conocimiento -, los humanos que vivieron (y viven) en modos de vida estáticos, identificaron la dimensión in-decible de la realidad con el modelamiento que se tenía que hacer de ella para sobrevivir, y pensaron que con el lenguaje se conocía y se describía la realidad tal y como ella era. Esto es la que Corbí llama epistemología mítica, en un sentido no peyorativo o ilustrado, sino un sentido antropo-lingüístico.

Durante muchísimo tiempo los humanos creyeron que la realidad mundana y extramundana que se les hacía presente a partir de la mediación lingüística, les hablaba y les revelaba sus secretos. Los humanos, en este sentido, creyeron que podían conocer la realidad tal y como ella era a partir del filtro lingüístico que se utilizaba para interpretarla. Y aunque metafóricamente se puede seguir diciendo que la realidad nos habla, hoy sabemos (y esto es lo propio de una epistemología no-mítica), que el lenguaje humano ni describe, ni revela la realidad, sino que tan sólo la modela, la significa, con fines de sobrevivencia. Pero, insistamos una vez más, la realidad no es sin más, la interpretación lingüísticamente mediada que hacemos de ella desde nuestras necesidades de supervivencia.

Ahora bien, si la característica más propia de los humanos consiste en ser vivientes culturales, es decir, en ser animales que hablan y que modelan la realidad para hacerse viables. Y al mismo tiempo sabemos que la interpretación lingüísticamente mediada no agota en su significado lo que sea la realidad, entonces podemos afirmar que la cualidad humana específica consiste en tener un doble acceso a la realidad: un acceso primario determinado por las necesidades, temores, deseos, intereses y expectativas de supervivencia, que se modelan lingüísticamente y un acceso ab-soluto, último, desegocentrado que silencia la interpretación lingüística que se debe hacer de la realidad de cara a la sobrevivencia.

En el primer caso, hablamos de un conocimiento egocentrado y lingüísticamente mediado de la realidad que es necesario, apto y útil para sobrevivir. Este conocimiento determina lo que Corbí llama nuestra cualidad humana. En el segundo caso, hablamos de un conocimiento desegocentrado, silencioso en tanto que no se queda atrapado a través de ninguna forma (formulación lingüística). Es un conocimiento gratuito, ab-soluto, interesado incondicionalmente por la realidad, que no sirve para nada práctico puesto que no nace desde los intereses inmediatos de sobrevivencia, y sin embargo, determina nuestra manera humana de ser. Este conocimiento constituye lo que Corbí (2010) llama nuestra cualidad humana profunda. A este tipo de conocimiento fue al que en los modos socio-laborales y culturales de vida preindustrial o estática, bajo una comprensión dual de la existencia y desde una interpretación mítica del conocimiento y de la realidad, se le llamó Espiritualidad.

A través de este tipo de conocimiento, el animal que habla puede acceder de manera explícita e incondicional a la dimensión última, ab-soluta o teologal de la existencia (OSORIO 2014d, p. 150-200). El animal que habla, puede entrar en comunión con el misterio in-sondable e in-decible que le constituye. El humano puede asumir la actitud de un testigo que se conmociona y que vibra con la inmensidad de lo real de la cual él mismo es y hace parte.

La epistemología axiológica, quiere dar razón de este doble acceso a la realidad y quiere mostrar que el conocimiento silencioso ésta (cualidad humana profunda –antigua espiritualidad-), no es el conocimiento de otra realidad, sino de esta misma realidad cuando se accede a ella sutilizando nuestras competencias cognoscitivas. Esto, de cara a una sociedad de conocimiento - que se empecina en quedar atrapada en un conocimiento lingüísticamente mediado, jalonado por el interés de lucro y de rentabilidad -, se convierte en una alternativa para la construcción de modos socio-culturales de vida, que puedan direccionar de otra manera los progresos científico-técnicos. De no desarrollar este saber amplio en medio de las sociedades de conocimiento, la humanidad, según Corbí, como um todo, no podrá hacerse humanamente viable. La humanidad, como nos lo dice

Berger (1979), continuará naufragando en un "*Mundo sin hogar*". Sólo que aquí lo que se hunde no es un Titanic, sino la humanidad entera en su nueva condición de humanidad planetaria.

> La cualidad humana es el cultivo explícito del conocimiento de la dimensión relativa y absoluta de la realidad, es decir de nuestra cualidad humana específica en tanto que vivientes culturales; la cualidad humana profunda es cultivo incondicional del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Este cultivo fue llamado desde una antropología dualista de cuerpo/alma: Espiritualidad, Mística, Religión. El cultivo de ambas cualidades es una condición de posibilidad de nuestra condición de hablantes (animales que hablan). Y su cultivo explícito es una posibilidad que se desprende en las sociedades de conocimiento. Y de no cultivarlo, de manera explícita, no podremos garantizar nuestra viabilidad como especie. (CORBÍ, 2014, p. 1).

A la fecha, la epistemología axiológica se ha venido implementando desde la metodología de IDS, es decir del Interés (I) incondicional por las personas y las cosas; por el Desapego (D) de las estructuras egocentradas del yo como centro de interés para comprender la realidad, y desde el silenciamiento (S) total de las formas lingüísticamente mediadas del conocimiento de la realidad, para acceder finalmente a un conocimiento no-dual de la dimensión absoluta de la realidad que somos y nos constituye: "momento" máximo de la espiritualidad que coincide con una comprensión desegocentrada de la realidad (CORBÍ, 2013c, p. 310-321; 2013d, 227-304).

IDS, luego de muchos ires y venires y de su implementación permanente durante años, continuará su cometido para el cultivo de la cualidad humana profunda teniendo en cuenta que éste en las sociedades de conocimiento, ha de presentarse como una Indagación libre en la perspectiva dialogal y Comunicativa en el horizonte del Servicio, ICS. En síntesis, la epistemología axiológica se hace viable a partir de IDS como ICS (CORBÍ 2013d, p. 227-300).

## 3 La transdisciplinariedad como medio para superar la escisión entre la cultura tecno-científica y la cultura espiritual. (Cfr. NICOLESCU, 2004).

> Un humanismo postmoderno desconectado de lo sagrado no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir en el marco de la reciente, fuerte e irracional cultura tecno-científica. (NICOLESCU, 2004, p. 140).

Para Nicolescu, al comienzo de la humanidad se encontraban unidas la ciencia, la cultura y la espiritualidad. El desarrollo de aquellas estuvo animado por las preguntas sobre el significado de la vida y del universo.

El germen de división entre ellas se dio en el siglo XVII con la implementación de la metodología de las ciencias positivas, que se convirtió en regla para la construcción del conocimiento en el siglo XIX, y que tuvo su culminación en el siglo XX mediante la escisión radical entre la cultura científica y la cultura humanística (SNOW, 1980).

Pero, la situación no para allí. Muy recientemente se ha dado un nuevo matrimonio entre un tipo de ciencia, herméticamente separada de la cultura, y la tecnología, que convirtiéndose en el motor del sistema económico ha dado origen a lo que hoy se conoce con el nombre de tecno-ciencia:

> El matrimonio entre la ciencia fundamental y la tecnología se logra ahora, generando una cultura tecno-científica que conduce a la enorme fuerza irracional de la globalización, centrada en la economía, que a su vez podría borrar todas las diferencias entre culturas y entre las religiones. Parte de la cultura humanística ya ha sido absorbida en la cultura tecno-científica. (NICOLESCU, 2004, p. 145).

Esto significa que la organización actual del aparato tecno-científico de producción económica, desde los intereses de lucro y explotación comercial, conlleva al surgimiento de problemas fundamentales que afectan la vida y la muerte no sólo de los humanos, sino también de la biosfera del planeta.

De esta manera, llegamos a una situación en la que por un lado, está la *cultura tecno-científica* producto de la unión de la cultura científica con el máximo interés de lucro, vía tecnología. Y por otro lado, y frente a ella, *la cultura espiritual*,

que es una constelación de modos de ver el mundo sin los imperativos tecno-económicos, pero que están siendo colonizados para aquellos. Para Nicolescu, los miembros de la cultura tecno-científica tienen la responsabilidad insoslayable de integrar estos saberes en un nuevo modelo epistemológico y ontológico, para beneficio de una nueva racionalidad científica, y como antídoto para la autodestrucción de la humanidad. Ahora bien, ¿Cómo puede hacerse posible dicha integración?

Si insistimos, nos dice Nicolescu, en los aspectos desenfrenados de la tecno-ciencia no habrá posibilidades de integración. Pero, además, posiblemente tampoco queden condiciones de posibilidad para la vida misma en el planeta. Por tanto, la única vía es adentrarse en los "axiomas" fundamentales del conocimiento científico para superarlos, y así crear unas nuevas condiciones racionales que puedan posibilitar un diálogo entre la cultura tecno-científica y la cultura espiritual. La transdisciplinariedad es, en este sentido, un dispositivo para posibilitar el diálogo entre la cultura tecno-científica y la cultura espiritual.

Sólo si se descubre el espacio que está entre, a través y más allá de las disciplinas fragmentadas del conocimiento, se podrán establecer vínculos entre las dos culturas pos-modernas, integrando la ciencia y la sabiduría. Sólo si se logra la integración entre la cultura tecno-científica (ciencia) y la cultura espiritual (sabiduría) se podrá desarrollar una nueva espiritualidad que nos salve de la auto-destrucción.

La transdisciplinariedad puede ofrecer un nuevo marco metodológico para el diálogo entre la cultura tecno-científica y la cultura espiritual.

## 3.1 Del conocimiento disciplinar, pasando por el multi, pluri, poli e interdisciplinar al conocimiento transdisciplinar[8]

Para Nicolescu (Nicolescu, 1996) la disciplinariedad es la organización del conocimiento científico a partir de campos o áreas especializadas del saber. Las disciplinas dan razón del conocimiento de las partes de un todo, que por su inmensidad, se hace imposible de comprender como todo. Descartes, con sus reglas para guiar el espíritu hacia un saber verdadero e indubitable, es el gran fundador de este tipo de mentalidad.

La multi-poli o pluridisciplinariedad, así como la interdisciplinariedad tienen en común la búsqueda de un conocimiento que está más allá de las disciplinas. Pero, con la limitación de no poder salirse del marco de conocimiento disciplinar. Se piensa que con la sumativa de los conocimientos fragmentados, se puede ir más allá de las partes y de alguna manera se puede conocer el todo. Pero, la situación actual es muy otra, las 10.000 disciplinas que compiten por el conocimiento fragmentado de la Realidad, nos lo demuestran.

*La transdisciplinariedad,* hunde sus raíces en los conocimientos uni, poli, multi e interdisciplinares. Pero, va más allá de ellos posibilitando una nueva comprensión ontológica y epistemológica del conocimiento y de la Realidad. Es una apuesta por comprender la realidad que somos y nos constituye, cuando han sido puestos en paréntesis los criterios demarcatorios del conocimiento en disciplinas y cuando la Realidad ya no es vista como un "objeto" que está al frente de un "sujeto" y que se puede conocer de manera determinista y valorativamente neutra, sino como un sistema abierto multinivelado, multidimensional, y multireferencial.

> La transdisciplinariedad, se dirige, como el prefijo 'trans' indica, a lo que está a la vez entre, a través y más allá de toda disciplina. Su objetivo o finalidad es la comprensión del mundo actual, donde uno de sus imperativos es la unidad del conocimiento. (NICOLESCU, 1996, p. 38).

[8]Cita escondida para la neutralidad del lector.

## 3.2 La metodología transdisciplinar

Nos dice Nicolescu que después de muchos años de trabajo en el ámbito de la física de partículas, llegó a la formulación de los tres postulados (axiomas en el lenguaje de la ciencia clásica) básicos de metodología transdisciplinar: el postulado ontológico, el postulado lógico y el postulado epistemológico[9]. Estos tres nuevos postulados, que surgen en diálogo con los axiomas de la ciencia clásica, rezan de la siguiente manera:

> • (El) Postulado ontológico: (nos dice que) existen en la naturaleza y en nuestro conocimiento de la naturaleza, diferentes niveles de Realidad y correspondientemente, diferentes niveles de percepción de la Realidad.
> • (El) Postulado lógico: (nos dice que) El paso de un nivel de Realidad a otro es asegurado por la lógica del tercero incluido.
> • (El) Postulado epistemológico: (nos dice que) la estructura de la totalidad de niveles de Realidad y de percepción de la Realidad, es una estructura compleja: cada nivel es lo que es porque todos los niveles existen al mismo tiempo.
> Los dos primeros axiomas obtienen su evidencia experimental de la física cuántica, pero van bastante más allá de las ciencias exactas. El último, tiene su fuente no sólo en la física cuántica, sino además en una variedad de otras ciencias exactas y humanas. Los tres han estado, de acuerdo al pensamiento tradicional, presentes en la Tierra desde el inicio de los tiempos. (NICOLESCU, 2006, p. 23).[10]

### 3.2.1 Postulado ontológico

El postulado ontológico tiene que ver primariamente con aquello que Nicolescu, amparado en la tradición del conocimiento físico, llama Realidad y niveles de la Realidad y estos a su vez con la manera en que se ha establecido la relación entre el objeto y el sujeto de conocimiento. Por ello, y antes de entrar en la dilucidación de los postulados, voy a hacer una contextualización de las maneras como en occidente hemos entendido las relaciones entre el objeto y el sujeto del conocimiento, y al mismo tiempo, me detendré a explicitar la definición

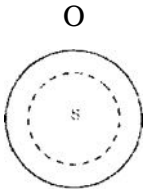
[9] Los postulados, no son teoremas. Por tanto no necesitan demostración. Los postulados, tal y como se procede en ciencia adquieren su validez por los resultados de sus aplicaciones. Si los resultados están en contradicción con los hechos experimentales, aquellos han de ser modificados o sustituidos.
[10] Los paréntesis son míos.

epistemológica y ontológica del término Realidad, tal y como se usa en la perspectiva Nicolesquiana.

En la historia de la filosofía, la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento ha sido un problema fundamental. La relación varía según los enfoques filosóficos, así como los momentos históricos y culturales. Nicolescu (2012) propone analizar dicha relación a través de cuatro maneras diferenciadas: a) la manera pre-moderna en la que el sujeto queda determinado por el objeto; b) la manera moderna en la que el sujeto y el objeto se quedan uno frente al otro desde una ontología previamente constituida; c) la manera posmoderna en la que la relación se diluye a favor del sujeto; y d) la suya propia en la que la relación binaria sujeto-objeto se convierte en una relación ternaria: sujeto-tercero incluido-objeto al interior de una naturaleza que se presenta para nuestro conocimiento en forma multidimensional, multireferencial y polinivelada. Gráficamente podríamos representar las distintas concepciones de la relación sujeto/objeto de la siguiente manera (Ver gráfica No. 1):

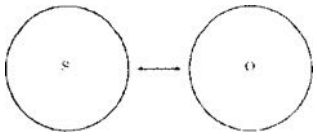
**Gráfica 1: Relación Sujeto/objeto en la historia de la filosofía**

**Relación Sujeto/Objeto en la Pre-Modernidad**



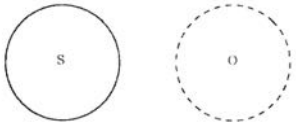

S = sujeto, O = Objeto

**Relación sujeto/objeto en la Modernidad**



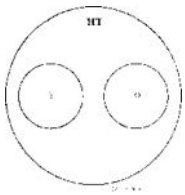

S = sujeto. o = Objeto

**Relación Sujeto/objeto en la Post-Modernidad**




S = Sujeto O = Objeto

**Relación Sujeto –tercero incluido– Objeto en el conocimiento transdisciplinar**




*S = Sujeto, O = Objeto, TI = Tercero Incluido*

Fuente: NICOLESCU, 2012, p. 15

Como se dijo anteriormente, la clave para la comprensión de la relación objeto-sujeto de conocimiento es la visión de la Realidad que los humanos comparten en diferentes periodos históricos y culturales. Según Wolfang Pauli premio Nobel de Física del siglo pasado, "*Cuando el hombre común dice 'realidad', él piensa que esto es algo obvio. Pero, para mí, la formulación de una nueva idea de la realidad es la más importante y la tarea más difícil de nuestro tiempo*" (citado por NICOLESCU, 2012, 14).

Con el fin de centrar la radicalidad del postulado ontológico, Nicolescu (2012) define la Realidad en el sentido que está siendo utilizado hoy por los físicos cuánticos, es decir, en términos de la "resistencia".

> Por 'Realidad' pretendo ante todo designar aquello que se resiste a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes, o incluso formulaciones matemáticas. Se pone el acento en una visión relacional de lo que la 'Realidad' podría significar. En la medida en que la Realidad participa en el ser del mundo, uno tiene que asignar también una dimensión ontológica a este concepto. La Realidad no es únicamente una construcción social, el consenso de una colectividad o un acuerdo inter-subjetivo. También tiene una dimensión trans-subjetiva. El significado que le damos a la palabra 'Realidad' es, por tanto, pragmático y ontológico al mismo tiempo. En consecuencia, voy a denotar esto por una letra Mayúscula esta palabra. (NICOLESCU, 2012, p. 14).

Por contraste con la forma de comprender la Realidad en términos pragmáticos y ontológicos, Nicolescu (2012) hace una diferenciación entre la Realidad y lo Real.

> Lo Real designa lo que es, mientras que la Realidad está conectada a la resistencia en nuestra experiencia humana. Lo 'Real' nos está, por definición, velado para siempre (no tolera ninguna cualificación nuestra), mientras que la 'Realidad' es accesible a nuestro conocimiento. Lo Real implica no-resistencia, mientras Realidad implica resistencia. (p. 14).

Teniendo en cuenta estas definiciones, el enfoque transdisciplinario del conocimiento y de la Realidad, va a sostener que existen diferentes niveles de Realidad y consecuentemente diferentes niveles de percepción de la Realidad. Este es el postulado ontológico del conocimiento transdisciplinar.

Un nivel de Realidad, es un conjunto de sistemas que son invariantes pero sólo bajo ciertas leyes. Así, por ejemplo, las entidades cuánticas, son entidades cuánticas en tanto que están subordinadas a las leyes cuánticas, que son leyes que aplican de manera específica para el mundo microfísico. Un nivel de Realidad se decide acorde a leyes que determinan su conocimiento y cuando se pasa de un nivel de Realidad a otro nivel de Realidad se presenta una discontinuidad, un

rompimiento que equivale a un cambio en las leyes, y también en los conceptos fundamentales que son aplicables a dicho nivel de Realidad.

> Cada nivel de Realidad tiene su espacio-tiempo asociado, diferente de un nivel al otro. Por ejemplo, el realismo clásico está asociado con 4 dimensiones espacio-tiempo (tres dimensiones de espacio y una dimensión de tiempo), mientras que el realismo cuántico se asocia con el espacio-tiempo cuyo número de dimensiones es mayor que cuatro. (NICOLESCU, 2006, p. 25).

La representación simbólica tanto de los niveles de Realidad, como de los niveles de percepción de la Realidad es el siguiente.

$$\{NRn,\dots , NR_2, NR_1, \mathbf{NR_o}, NR_{-1}, RN_{-2}, \dots , NR\text{-}n\}$$

Representación simbólica de los niveles de la Realidad y de percepción de la Realidad
Fuente: NICOLESCU, 2012, p. 16

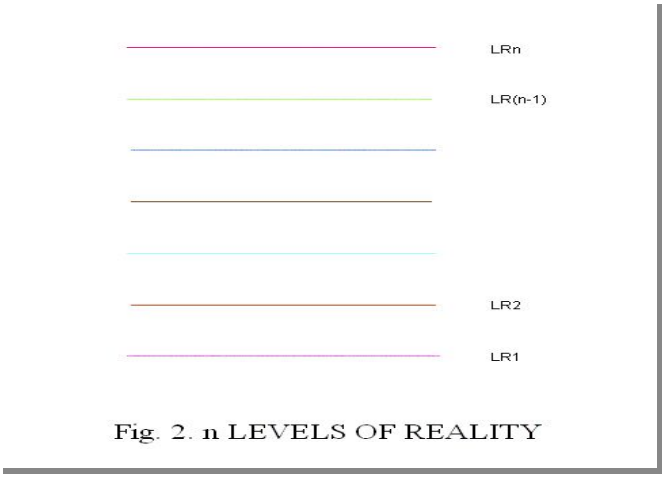
En la parte izquierda son simbólicamente representados los niveles de la Realidad. El índice N puede ser finito o infinito. En la parte derecha son simbólicamente representados los niveles de percepción de la Realidad. El índice N puede ser finito o infinito.

El postulado ontológico de la existencia de los niveles de la Realidad permite comprender que en la Realidad hay o se da una estructura multinivelada, pluridimensional y multireferencial que conserva su unidad plural en medio de una estructura abierta. Es decir, introduce un nuevo principio de relatividad en el que ningún nivel de Realidad se constituye en lugar privilegiado para acceder a la Realidad y en el que un nivel de Realidad es lo que es porque todos los demás niveles de Realidad existen al mismo tiempo.

> Cada nivel se caracteriza por su carácter incompleto, las leyes que rigen este nivel son sólo una parte de la totalidad de las leyes que rigen todos los niveles. E incluso la totalidad de las leyes no agotan la totalidad de la Realidad. También tenemos que considerar el Sujeto y su interacción con el objeto. El conocimiento es siempre abierto. (NICOLESCU, 2012, p.17).

La existencia de los niveles de la Realidad había sido confirmada por diferentes tradiciones culturales y espirituales de la humanidad, pero su existencia se fundamentaba, como no podía ser de otra manera, en los dogmas religiosos o en la exploración interior del ser humano. Hoy podemos comprenderla y validarla desde el punto de vista epistemológico y científico[11].Otra forma de representar los niveles de Realidad sería el siguiente (Ver gráfica No. 2):

**Gráfica 2: Niveles de Realidad**




Fuente: NICOLESCU, 2011b –ppt-

### 3.2.2 El postulado lógico.

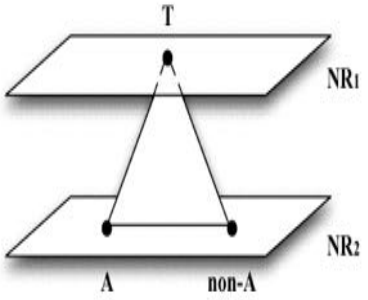
El postulado lógico, nos dice que el paso de un nivel de Realidad a otro, está asegurado por la lógica del tercero incluido. Así, entre dos términos contradictorios, por ejemplo entre A (onda) y no-A (partícula), existe un tercer término que hace las veces de mediador y que permite comprender la Realidad más

[11] La comprensión de la naturaleza a partir de niveles de Realidad no es, de hecho, un dato nuevo. En el ser humano desde siempre, como lo atestiguan las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, se dan por lo menos dos dominios de la realidad: uno visible y manipulable y otro invisible e impenetrable. Como vimos en el numeral 1, la epistemología axiológica, desde una fundamentación antropo-lingüística del conocimiento, nos dice que el ser humano tiene un doble acceso a la realidad: un acceso relativo y acceso absoluto. Por los presupuestos utilizados la epistemología axiológica no se refiere a varios niveles de Realidad, pero deja en claro que se puede acceder a ella en por lo menos dos niveles.

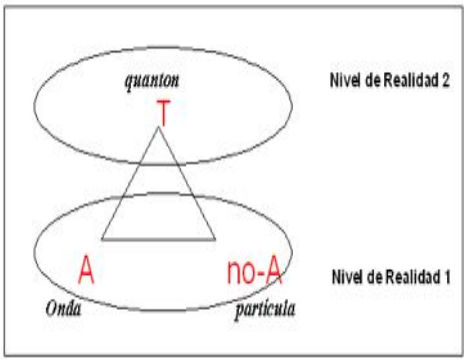
allá del principio clásico de no-contradicción y del tercero excluido[12]. El postulado lógico del tercero incluido T, queda completamente aclarado una vez que la noción de niveles de Realidad se ha hecho presente.

Con el fin de obtener una imagen clara del significado del tercero incluido, voy a representar los tres términos de la nueva lógica (A, no-A, y T) y la dinámica asociada a ella, tal y como lo hace Nicolescu, es decir, a través de la figura de un triángulo en el que uno de los vértices (T) se encuentra en un nivel de la Realidad y los dos otros vértices en otro nivel de Realidad (ver Gráfica No. 3).

**Gráfica 3: Acción lógica del tercero incluido**




Fuente: Nicolescu 2007, 11




Fuente: Nicolescu 2006b, 16.

[12]Desde la aparición de la mecánica cuántica, la interpretación de la naturaleza física del universo, se ha visto permanentemente sometida a una pareja de contradictores mutuamente excluyentes que se interpretó a partir de la estructura de la lógica clásica que tiene los siguientes tres axiomas: 1. El axioma de la identidad, que nos dice que A es A; 2. El axioma de la no-contradicción que nos dice que A es no-A; y 3. El axioma del tercero excluido que nos dice que no hay un tercer término T (T -tercero incluido-), que esté a la vez A y no-A. Después de haberse constituido la mecánica cuántica, en los años treinta, se hizo necesario la construcción de una nueva relación lógica que ampliando el segundo axioma (el de no-contradicción) dio origen a lo que hoy llamados lógicas polivalentes, es decir lógicas que incluyen más de dos valores de verdad. Stéphane Lupasco, según la interpretación de Nicolescu, fue el único que puso su atención en el tercer axioma, a tal punto que lo transformó en su contrario. Lupasco demuestra que hay un axioma lógico que es formalizable, formalizado, multivalente (con tres valores A, no-A y T) y no-contradictorio: este es el axioma, principio o postulado lógico del tercero incluido, que se comprende bastante bien con la introducción de los diferentes niveles de Realidad en la naturaleza y en sujeto que conoce la naturaleza, como veremos a continuación: "*Después de la constitución definitiva de la mecánica cuántica, en los años treinta, los fundadores de la nueva ciencia han tenido un problema agudo en la construcción lógica de la realidad. Siguiendo el trabajo de Birkhoff y Von Neumann, una cosecha entera de la lógica cuántica no se hizo esperar. La mayoría de las lógicas cuánticas cambiaron el segundo axioma de la lógica clásica -el axioma de no-contradicción- e introdujeron varios valores de verdad en lugar del par binario (A, y no-A). Estas lógicas multivalentes no tuvieron en cuenta otra posibilidad: la modificación del tercer axioma -el axioma del tercero excluido. El futuro dará crédito histórico a Lupasco por haber demostrado que la lógica del tercero incluido es una verdadera lógica, formalizable y formalizada, multivalente (con tres valores: A, no-A y T) y no contradictoria. La comprensión del axioma del tercero incluido - hay un tercer término T que es a la vez A y no-A – se esclarece por completo cuando se introduce el concepto de 'niveles de Realidad'*" (NICOLESCU, 1999, p.2).

> El término medio, es de hecho, el tercero incluido. Si uno se mantiene en un solo nivel de Realidad, toda manifestación aparece como una lucha entre dos elementos contradictorios. La tercera dinámica, la del estado de T, se ejerce en otro nivel de la Realidad, donde lo que parece estar desunido está, de hecho unido, y lo que parece contradictorio es percibido como no-contradictorio. En otras palabras, la acción de la lógica del tercero incluido en los diferentes niveles de Realidad es capaz de explorar la estructura abierta de la unidad de los niveles de Realidad. (NICOLESCU, 2008b, p. 15)

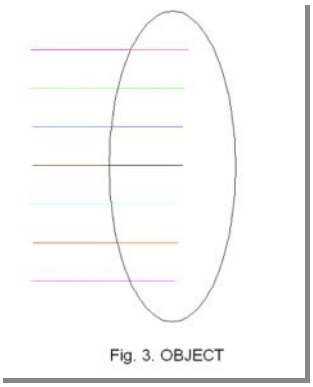
En este nuevo enfoque, no sólo se puede comprender que existen niveles de Realidad, sino que al mismo tiempo se descubre que cada nivel de Realidad, así concebido, es incompleto. Las leyes que rigen un nivel de Realidad, son parte de la totalidad de las leyes que rigen la Realidad. Pero no sólo eso, sino que además no hay un nivel de Realidad desde el cual se pueda acceder de manera privilegiada a la totalidad de la Realidad.

Así las cosas, el conocimiento que podemos tener de la Realidad en sus niveles y en su totalidad, será siempre incompleto: el conocimiento humano tiene una estructura abierta. No es posible una super-ciencia que dé cuenta de todos los niveles de la Realidad, ni que pueda subsumir un nivel de Realidad desde otro nivel jerárquicamente superior. Una teoría unificada y cerrada de la ciencia es, simplemente imposible. ¿Significa esto que el conocimiento de la Realidad es caótico o anarquista? No necesariamente. Para Nicolescu la autoconsistencia (coherencia lógica) de la totalidad de los niveles de Realidad presupone una zona de no-resistencia para nuestro conocimiento. Esta zona es la zona de no-resistencia a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes y fórmulas matemáticas. Esta zona de no-resistencia es la que se hace evidente a través del principio ontológico del tercero incluido.

> La zona comprendida entre dos niveles de Realidad diferentes y más allá de todos los niveles de Realidad, es una zona de la transparencia, la zona de no-resistencia a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes y formulaciones matemáticas. En pocas palabras, la transparencia de esta zona se debe a las limitaciones de nuestros cuerpos y de nuestros órganos de los sentidos -limitaciones que se aplican independientemente de lo que las herramientas de medición puedan extender la percepción de los órganos de los sentidos-. (NICOLESCU, 2008a, p. 512).

Para Nicolescu *el ensamblaje de todos los niveles de la Realidad y su zona complementaria de la no-resistencia, constituye el* ***Objeto transdisciplinario*** (NICOLESCU, 2008a, p. 512)[13]. (Ver gráfica No. 4).

**Gráfica 4: Objeto transdisciplinario**




Los niveles de Realidad del Objeto

+

La zona de no-resistencia

Constituyen el Objeto disciplinario y Restauran la continuidad entre los niveles de Realidad

Fuente: NICOLESCU, 2011 b -ppt-.

Esta comprensión del Objeto Transdisciplinario, no afecta sólo a lo que en la epistemología clásica llamábamos el "objeto" del conocimiento de la Realidad (El conocimiento de un único nivel de Realidad o el conocimiento de fragmentos de un nivel de Realidad), sino que también afecta al "sujeto" que conoce dicho nivel de Realidad.

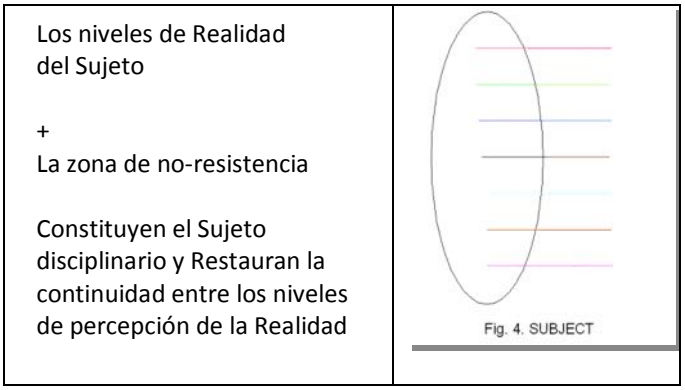
Nicolescu (2011a) inspirado en la fenomenología de Edmund Husserl, afirma que el sujeto transdisciplinario comprende la Realidad a través de niveles de Realidad del sujeto que están potencialmente presentes en nuestro ser. Al igual que los niveles de Realidad del objeto, los niveles de la Realidad del Sujeto presuponen, una zona de no-resistencia a la percepción. A los niveles de percepción de la

[13]Las negrillas son mías.

Realidad del Sujeto más la zona de no-resistencia a la percepción, se le denomina *Sujeto Transdisciplinario.*

> Los diferentes niveles de Realidad del Objeto son accesibles a nuestros conocimientos gracias a los diferentes niveles de percepción que están potencialmente presentes en nuestro ser. Estos niveles de percepción permiten una cada vez mayor visión general, unificadora y abarcadora de la Realidad, sin que ella se agote totalmente. De una manera rigurosa, estos niveles de percepción son, de hecho, los niveles de Realidad del Sujeto. La unidad de los niveles de la Realidad del Sujeto y su zona complementaria de no-resistencia, constituye lo que llamamos el Sujeto transdisciplinario. (NICOLESCU, 2008a, p. 512) (Ver gráfica No. 5).

**Gráfica 5: Sujeto transdisciplinario**




Fuente: NICOLESCU 2011b -ppt-.

La zona de no-resistencia del Objeto Transdisciplinario y la zona de no-resistencia del Sujeto Transdisciplinario, deben ser idénticas para que pueda darse una comunicación entre ellas. Esta convergencia isomórfica entre los niveles de Realidad y los niveles de percepción de Realidad, es lo que propiamente constituye en la perspectiva transdisciplinar el conocimiento. Por tanto, el conocimiento humano no es ni exclusivamente objetivo, entendiendo por tal el conocimiento de la Realidad con exclusión del sujeto; ni exclusivamente subjetivo, entendiendo por tal el conocimiento de un Sujeto con independencia de la Realidad, sino que el conocimiento humano es a un mismo tiempo objetivo y subjetivo. El tercero incluido no es un conocimiento. Pero, posibilita la interacción isomórfica para el conocimiento humano.

En este nuevo contexto, el principio lógico del tercero excluido en la ciencia clásica y que funciona para un único nivel de Realidad, es superado por el principio ontológico del tercero incluido, que no niega la contradicción que se da en un mismo nivel de Realidad, pero la supera cuando se ve la mira desde un nuevo nivel de Realidad. El tercero ontológicamente incluido distingue al mismo tiempo que relaciona los distintos niveles de Realidad en su relación con los distintos niveles de percepción de la Realidad. Esto es absolutamente novedoso y sorprendente en la historia del conocimiento humano. La ciencia clásica, tal y como funciona, no admite ni los niveles de Realidad, ni la zona de no-resistencia de la Realidad.

> La zona de no-resistencia juega el papel de un tercero entre el Sujeto y el Objeto, un término de interacción que permite la unificación entre el Sujeto transdisciplinario y el Objeto transdisciplinario conservando su diferencia. En lo que sigue voy a llamar a este término Interacción el *Tercero lógicamente incluido*. (NICOLESCU, 2008a, p.512).

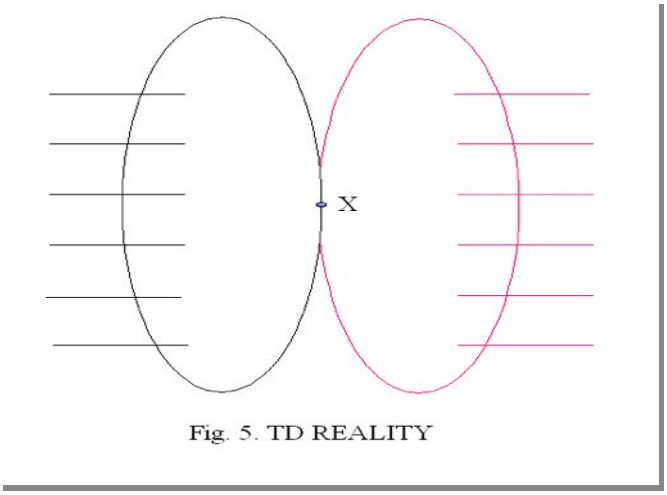
La unidad abierta del conocimiento entre el Objeto transdisciplinario y el Sujeto transdisciplinario, integrada a partir del tercero lógicamente incluido, permite que en un determinado momento de cruce, se interrelacionen los flujos de información que atraviesan los diferentes niveles de Realidad, con los flujos de consciencia que atraviesan los diferentes niveles de percepción de la Realidad.

> Los flujos de información y de consciencia se encuentran en un punto X, para asegurar, por lo menos en un punto X, la transmisión de información coherente y de la conciencia en todo el Universo. En cierto sentido, el punto X es la fuente de toda Realidad y de toda percepción. El punto X y sus lazos asociados de información y de conciencia pueden describir el tercero lógicamente incluido del conocimiento transdisciplinario: el término de interacción entre el Sujeto y el Objeto, no puede reducirse desde el Objeto ni desde el Sujeto. Esta partición ternaria {Sujeto, Objeto, Interacciones radicalmente diferente de la partición binaria {Sujeto, Objeto} que define la metafísica moderna. (NICOLESCU, 2008a p.512).

De esta manera, pasamos de la comprensión binaria sujeto/objeto del realismo clásico a una comprensión ternaria para el conocimiento en donde el Objeto Transdisciplinario, el Tercero Incluido y el Sujeto Transdisciplinario son los

componentes para una nueva interpretación epistemológica y ontológica para el conocimiento y para la de la Realidad (Ver gráfica No. 6).

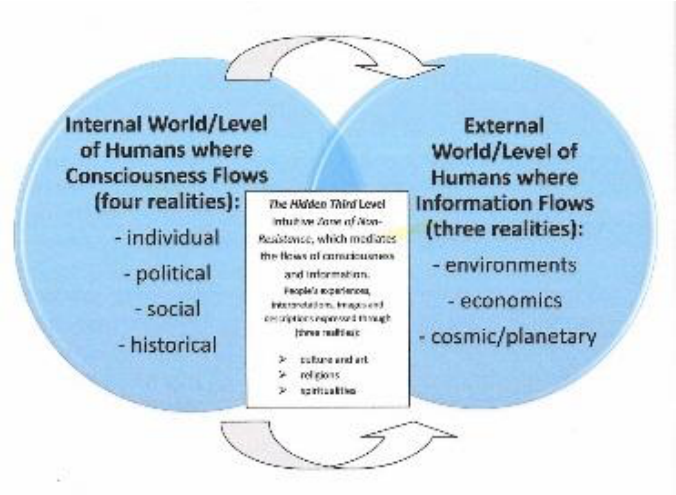
**Gráfica 6: Representación ontológica del conocimiento transdisciplinar**




Fuente: Nicolescu, 2011b -ppt-

*La aparición de al menos tres diferentes niveles de Realidad del objeto en el estudio de los sistemas naturales introducidos por la física cuántica* (el nivel macrofísico, el nivel de microfísica y en el espacio-tiempo cibernético (para no hablar de más), es un acontecimiento importante en la historia del conocimiento que le permite a Nicolescu postular de manera analógica por lo menos tres diferentes niveles de percepción de la Realidad para los sistemas sociales: el nivel individual . el nivel comunitario y el nivel planetario (Ver gráfico, No. 7).

**Gráfica 7: Ontología Transdisciplinaria con por lo menos tres niveles de realidad del Objeto y 3 niveles de percepción del Sujeto**




Fuente: MCGREGOR, 2011a, p. 5.

Desde esta nueva fundamentación abierta e isomórfica del conocimiento humano en a través y más allá de lo niveles de Realidad y de percepción de la Realidad, es donde podemos ubicar el uso de nuestros lenguajes digitales y analógicos junto con lógicas de contradictoria y complementaria reciprocidad:

> El encuentro entre los diferentes niveles de Realidad y los diferentes niveles de percepción de la Realidad genera diferentes **niveles de representación.** Las imágenes correspondientes a un cierto nivel de representación tienen una cualidad diferente a las imágenes asociadas a otro nivel de representación, porque la cualidad de la representación está asociada con un cierto nivel de Realidad y con un cierto nivel de percepción. Cada nivel de representación aparece como un verdadero muro, aparentemente insalvable, debido a su relación con las imágenes generadas por otro nivel de representación. Estos niveles de representación del mundo sensible, están sin embargo relacionados con los niveles de percepción del científico, del artista, o de las personas religiosas. La verdadera creación artística y las experiencias religiosas profundas surgen en el momento en que se crean puentes, entre varios niveles de percepción, cuyo resultado es una **transpercepción**. La transpercepción permite una comprensión global e indiferenciada de la totalidad de los niveles de percepción. Una creación verdaderamente

> científica surge en el momento que se unen a un mismo tiempo, varios niveles de representación, cuyo resultado es la **transrepresentación.** (NICOLESCU, 2008a, p.512).[14]

La transpercepción, así como la transrepresentación pueden explicar, de alguna manera, las sorprendentes similitudes entre los momentos de creación científica y los momentos de creación artística en el ser humano, sin tener que poner en el medio una abismal separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento tal y como se pensó en la modernidad.

### 3.2.3 Postulado epistemológico o de complejidad

El postulado epistemológico o de complejidad, nos dice que la estructura de la totalidad de los niveles de la Realidad aparece en nuestro conocimiento como una estructura compleja:

> La estructura de la totalidad de los niveles de la Realidad aparece en nuestro conocimiento de la naturaleza, de la sociedad y de nosotros mismos, como una estructura compleja: cada nivel de Realidad es lo que es, gracias a todos los niveles existen al mismo tiempo. (NICOLESCU, 2008b, p. 22).

Desde el punto de vista transdisciplinario, la complejidad es la forma moderna del principio, muy antiguo, de la interdependencia universal. Y el principio de interdependencia universal acarrea un nivel tal de integración los niveles de Realidad y de percepción de Realidad, que implican una extrema simplicidad. Una simplicidad tal que sólo puede ser captada por medio del lenguaje simbólico.

> Todos los niveles de la Realidad están interconectados a través de la complejidad. 'El principio de la interdependencia universal' acarrea implícitamente el máximo posible que la mente humana pueda imaginar, la simplicidad de la interacción de todos los niveles de la Realidad. Esta simplicidad no puede ser capturada por el lenguaje matemático, sino sólo por el lenguaje simbólico... Sin embargo, esta unificación no puede ser descrita por una teoría científica. Por definición, la ciencia excluye la no-resistencia. La ciencia, como se define hoy en día, está limitada por su

[14]Las negrillas son mías.

> propia metodología…. La unificación del Sujeto se realiza por la acción del Tercero secretamente incluido, que transforma el conocimiento en comprensión. 'Comprender' significa la fusión del conocimiento y del ser. (NICOLESCU, 2008b, p. 20).

Con este axioma volvemos al comienzo de nuestra reflexión y al meollo mismo del conocimiento transdisciplinar. Recordemos que el conocimiento transdisciplinar se da *entre*, *a través* y *más allá* de las disciplinas. Pero, a estas alturas de la reflexión ¿Qué puede significar este *"más allá"*?

El *más allá,* nos relaciona con la finalidad última del conocimiento transdisciplinar: la comprensión del mundo actual, cuyo imperativo fundamental es la unidad del conocimiento. La unidad del conocimiento y la comprensión de sí mismo y del mundo no pasan a través de una teoría, sino una nueva racionalidad, de una nueva visión del mundo que involucra la totalidad de los niveles de Realidad, la totalidad de los niveles de percepción de la Realidad y la totalidad de las relaciones isomórficas entre ambas por medio del ahora tercero secretamente (ontológicamente) incluido, que se nos hace evidente a través del postulado de epistemológico o de la complejidad.

> Es cierto que hay una coherencia en el ensamblaje de todos los niveles de la Realidad. Pero esta coherencia está orientada: hay una flecha que asocia la totalidad de la información transmitida de un nivel a otro. En consecuencia, la coherencia, si se limita sólo a los niveles de la Realidad, se detiene o bien en el nivel 'más alto' o en el nivel 'más bajo'. Para que la coherencia continúe más allá de estos dos umbrales, de manera que haya una unidad abierta, hay que considerar que el ensamblaje de todos los niveles de Realidad se prolonguen hacia una zona de no-resistencia a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones matemáticas. El nivel 'más alto' o el nivel 'más bajo' de todos los niveles de Realidad se unen a través de una zona de transparencia absoluta. *La zona de no-resistencia corresponde aquí a lo sagrado, es decir, a lo que no sufre ninguna racionalización*. La proclamación de la existencia de un solo nivel de Realidad elimina lo sagrado, es el precio que hay que pagar al reducir la Realidad a un solo y único nivel de Realidad…El tercero secretamente (ontológicamente) incluido es el guardián de nuestro misterio irreductible, el único fundamento posible para la tolerancia y la dignidad humana. Sin el tercero secretamente incluido todo es ceniza. (NICOLESCU, 1999, p. 10).

Lo sagrado, así definido, es decir como la presencia de la irreductiblemente real de la Realidad, es una necesidad epistemológica y ontológica para una aproximación epistemológica al Objeto y al Sujeto transdisciplinar (NICOLESCU, 1998). Lo sagrado no es un una etapa superada de la condición humana, sino la condición estructurante de la misma. Sin la presencia de lo sagrado, todo se desvanece.

> Uno puede negar o confirmar la presencia de lo sagrado en el mundo y en sí mismo, pero epistemológicamente siempre tendremos que hacer referencia a lo sagrado, para desarrollar un discurso coherente sobre la Realidad. ... Lo sagrado es aquello que une. Se unió de acuerdo a su significado etimológico con la palabra 'religión' (religare - relier), pero no es, por sí mismo, un atributo de una u otra religión. Lo sagrado es la experiencia fundamental, ella se traduce por el sentimiento que conecta a las personas y cosas y, por lo tanto, genera en las profundidades del ser humano, el respeto absoluto a la alteridad unida por la vida común en una y la misma tierra. La abolición de lo sagrada llevó a la abominación de Auschwitz... Los orígenes del totalitarismo residen en la abolición de lo sagrado. Lo sagrado, como una experiencia de lo real irreductible, es efectivamente el elemento clave en la estructura de la conciencia y no simplemente una etapa en la historia de la conciencia. Cuando este elemento se viola, desfigura o mutila, la historia se convierte en criminal. Esta zona es una zona de no-resistencia cuando el sujeto y el objeto se consideran por separado. Pero paradójicamente, aparece como un espacio de resistencia absoluta cuando el sujeto y el objeto están unificados. Como esta zona se resiste a toda comprensión, sea cual sea su nivel. En ella se da la mutación entre la no-resistencia y resistencia absoluta. Lo sagrado adquiere un estatus de Realidad, como los niveles de la Realidad, Pero, en un nuevo nivel de la Realidad, que escapa a todo conocimiento. Es la comprensión del ser del ente. Sin embargo, lo sagrado no se opone a la razón pues en la medida en que asegura integración entre el sujeto y el objeto, lo sagrado hace parte constitutiva de la nueva racionalidad. Conviene designar esta zona de resistencia absoluta con la palabra 'sagrado' en tanto que esclarece al tercero secretamente (ontológicamente) incluido que concilia la trascendencia inmanente y la inmanencia trascendente. Este reencuentro es la condición insustituible de nuestra libertad y nuestra responsabilidad. En este sentido, lo sagrado aparece como fuente última de nuestros valores (NICOLESCU, 1999, p. 12).

## Conclusiones

Lo sagrado, transdisciplinariamente considerado, es la fuente axiológica de la condición humana, y como tal, genera en el ser humano una visión y una actitud transcultural. Es decir, una actitud de apertura hacia aquello que se da en, a través y más allá de las culturas; que se da en, a través y más allá de las religiones,

generando lo que aquí vamos a llamar la actitud transcultural, transreligiosa y transhumana:

> La transculturación designa la apertura de todas las culturas hacia aquello que pasa a través de ellas y las trasciende. Se refiere a la actualidad transhistórica, noción introducida por Eliade, para referirse a lo impensable, lo impensado y la epifanía. Lo transcultural no significa un tipo único de la cultura, sino la unidad abierta y trascendente de todas las culturas. La actitud transcultural no está en contradicción con ninguna tradición cultural, religiosa o espiritual, o con cualquier corriente agnóstico o atea, en la medida en que estas tradiciones y corrientes se determinan ante la cuestión de lo sagrado. De hecho, la presencia de lo sagrado es nuestra propia transpresencia humana en el mundo... La actitud transcultural no es simplemente un proyecto utópico, sino una necesidad -que está grabada en lo más profundo de nuestro ser-. A través de la transculturación, el conflicto de las culturas -una amenaza cada vez más presente en nuestro tiempo- ya no tiene razón de ser. Si lo transcultural pudiera encontrar su propio lugar en la modernidad, la no-guerra entre civilizaciones podría tener lugar (NICOLESCU, 2004, p.145).

Lo sagrado, transdisciplinariamente considerado, es la fuente axiológica de la condición humana, y como tal, genera en el ser humano una visión y una actitud transreligiosa. Es decir, una actitud de apertura hacia aquello que se da en y a través de las religiones, pero que va más allá de ellas.

> Lo sagrado, como una experiencia fundamental, es la fuente de una actitud transreligiosa. La transdisciplinariedad no es ni religiosa ni no-religiosa: es transreligiosa. *La actitud transreligiosa*, desde una visión transdisciplinaria, es la que nos permite llegar a conocer y apreciar las tradiciones religiosas específicas y las tradiciones no-religiosas que nos son extrañas, percibir mejor las estructuras subyacentes que les son comunes, y así lograr una visión transreligiosa del mundo. La actitud transreligiosa no está en conflicto con ninguna tradición religiosa, ni con ninguna corriente agnóstica o atea, en la medida en que estas tradiciones y corrientes reconocen la presencia de lo sagrado. La presencia de lo sagrado es, de hecho, nuestra trans-presencia dentro del mundo. Si la actitud trans-religiosa es generalizada, se imposibilitarán todas las guerras religiosas. La actitud transreligiosa no es un mero proyecto utópico: se inscribe en lo más profundo de nuestro ser. (NICOLESCU, 1999, p. 12).[15]

La transdisciplinariedad se presenta como un marco metodológico desde el cual poder ir más allá de la confrontación entre la ciencia y la religión,

[15]La cursivas son mías.

posibilitando una nueva espiritualidad desde la intercomunicación entre la cultura tecno-científica y la cultura espiritual (NICOLESCU, 2007).

> La diferencia crucial entre las disciplinas académicas por un lado, y el de las diferentes culturas y religiones en el otro, se puede entender fácilmente en nuestro enfoque. Las culturas y las religiones no se refieren, como lo hacen las disciplinas académicas a diferentes niveles de la Realidad, sino que se refieren a una Realidad unificada: implican simultáneamente uno o varios niveles de realidad del Objeto, uno o varios niveles de Realidad del Sujeto y de la zona de no-resistencia del tercero secretamente Incluido. La tecnociencia está enteramente situado en la zona del Objeto, mientras que las culturas y las religiones se cruzan todos los tres términos: el Objeto, el Sujeto y el Tercero Incluido. Esta asimetría demuestra la dificultad de su diálogo: este diálogo puede ocurrir sólo cuando hay una conversión de la tecnociencia hacia los valores, es decir, cuando la cultura tecno-científica se convierte en una verdadera cultura. Es precisamente esta conversión que la transdisciplinariedad es capaz de realizar. Este diálogo es metodológicamente posible, debido a que el Tercero Incluido atraviesa todos los niveles de la realidad (NICOLESCU, 2008a, p. 515).

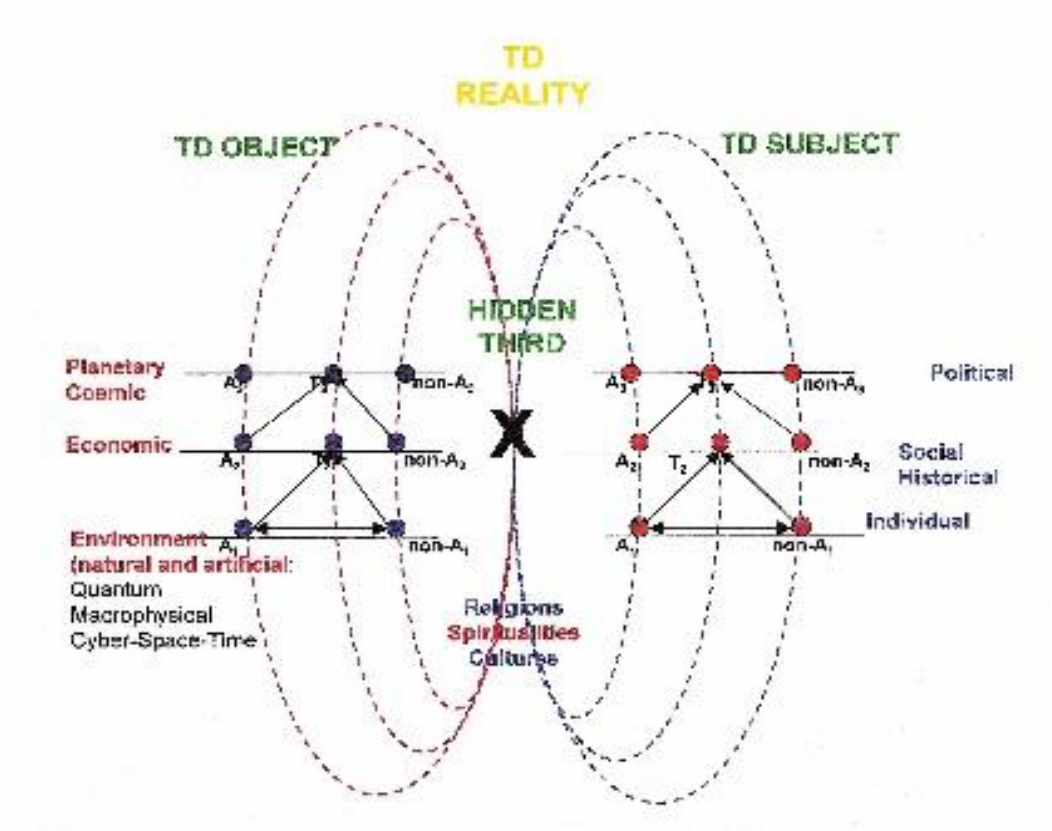
En síntesis, la metodología transdisciplinar permite definir tres tipos de conocimiento o de significado de la Realidad y de nosotros mismos:

1. *Un significado horizontal* - es decir, el de las interconexiones en un solo nivel de Realidad. Esto es lo que la mayoría de las disciplinas académicas hacen;

2. *Un significado vertical*- es decir, el de las interconexiones que implican varios niveles de Realidad. Esto es lo que la poesía, el arte o la física cuántica hacen, y;

3. *Un significado del significado* - es decir, el de las interconexiones que involucran toda la Realidad -el Sujeto, el Objeto y el Tercero Incluido-. Este es el objetivo último de la investigación transdisciplinaria. (NICOLESCU 2008a, p. 512) (Ver gráfica No. 8)

**Gráfica 8: Realidad transdisciplinaria o trans-realidad.**




Fuente: NICOLESCU, 2011b -ppt-

La metodología y el conocimiento transdisciplinar exige una nueva forma de humanismo: el transhumanismo que ofrece a cada ser humano la mayor capacidad para el desarrollo científico, religioso y espiritual. Se trata de ofrecer un dispositivo para el conocimiento de lo que está en, a través y más allá de los seres humanos.

## REFERENCIAS


BECK, U. **La sociedad del riesgo**. Barcelona: Editorial Paidós, 2006a.

BECK, U. **La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad.** Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2006b.

BECK, U. **La sociedad del riesgo global**. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006c.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernización reflexiva:** política, tradición y estética en el orden social moderno. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

BERGER, P. L.; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. **Un mundo sin hogar**. **Modernización y conciencia.** Santander: Sal Terrae, 1979.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **La construcción social de la realidad**. Traducción de Silvia Zuleta. Madrid: Amorrortu Editores, 1986.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. **The Social Reconstruction of Reality**. Londres: The Penguin Press, 1967.

BERGER, P; KELLNER, H. **The Homeless Mind**: Modernization and consciousness. New York: Randonm House, 1973.

BONETE PERALES, E. Peter L. Berger: Una teoría sociológica de la modernidad. **Revista Religión y cultura**, Barcelona, no. 175, p. 557-590, 1990.

CAPRA, F. Los dos paradigmas. En: **El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente. La necesaria visión de una nueva realidad. Una reconciliación entre ciencia y espíritu humano para hacer posible el futuro**. Barcelona: Ediciones Integral, 1985.

CORBÍ, M. **La necesidad ineludible del cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda en nuestras sociedades, como una indagación libre en comunicación y en servicio.** Justificación de la temática para el 10 Encuentro Internacional anual de Investigadores de la red de investigación en epistemología axiológica. Documento de trabajo, 2014. Disponible en: <http://www.cetr.net/es/nuestros_libros/10_la_necesidad_ineludible_del_culti>. Acceso el 12 oct. 2014.

CORBI, M. Necesidad de uma epistemologóa axiológica, En: **8 Encuantro Interncaional CETR. La crisis axiológicoa raíz de todas las crisis que sufre nuestro mundo ¿Cómo maejarnos con ella?** Barcelona: CETR-Bubok, 2013, pp. 15-42.

CORBÍ, M. **La construcción de proyectos axiológicos colectivos**. Principios de epistemología axiológica I. Barcelona: Bubok Publishing, 2013c. pp. 310-321.

CORBÍ, M. **La sabiduría de nuestros antepasados para las sociedades en tránsito**. Principios de epistemología axiológica II. Barcelona: Bubok Publishing, 2013d. p.227-304.

CORBÍ, M. Religión sin religión o hacia una espiritualidad laica. **Christus, Revista de teología, ciencias humanas y pastoral**, [s.l.], Ano LXXIV, n. 776, p. 38-46, jan./fev. 2010a.

CORBÍ, M. El cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, Boletín CETR, agosto-septiembre 2010b, tomado de http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=657

CORBÍ, M. **A la intemperie**. Meditaciones. Barcelona: Verloc-CETR, 2009.

CORBÍ, M. El cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda. In: **5 Encuentro de Can Bordoi**: La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica. Barcelona: Ediciones CETR, 2008a.

CORBÍ, M. **Hacia una espiritualidad laica.** Sin creencias, sin religiones, sin dioses. Barcelona: Editorial Herder, 2007.

JONAS, H. **El principio de responsabilidad.** Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

MCGREGOR, Sue L. T . **Demystifying transdisciplinary ontology:** multiple levels of reality and the hidden third. 2011a. Disponible en: <http://integralleadershipreview.com/1746-demystifying-transdisciplinary-ontology-multiple-levels-of-reality-and-the-hidden-third/>. Acceso el 06 oct. 2014.

MCGREGOR, Sue L. T. **The nature of transdisciplinary research and practice**. 2011b. Disponible en: <http://www.kon.org/HSwp/archive/transdiscipl.pdf>. Acceso el 06 oct. 2014.

MORIN. E & KERN, A, **Tierra patria,** Barcelona: Editorial Kairós, 1993.

NICOLESCU, B. Transdisciplinary: the hidden third, between the subject and object. **Human & social Studies. Research and practice,** v. 1, n. 1, p. 13-28, nov. 2012. Disponiblel en: <http://degruyter.com/view/j/hssr.2012.1.issue-1/v10317-012-0005/v10317-012-0002-5.xml?format=INT>. Acceso el 29 sept. 2014.

NICOLESCU, B. **The need for transdisciplinarity in higher education**. Keynote speaker talk at the International Higher Education Congress "New Trends and Issues". may, 27th-29th, 2011a. Istanbul, Turkey. Disponible en: <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/Basarab/Docs_articles/Istanbul_UIK2011.pdf>. Acceso el 29 sept. 2014.

NICOLESCU, B. **The need for transdisciplinarity in higher education**. Ppt File Keynote Speaker Talk at the International Higher Education, 2011b. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/230961890/58283166-Basarab-Nicolescu-the-NEED-for-TRANSDISCIPLINARITY-in-HIGHER-EDUCATION-Ppt-File-Keynote-Speaker-Talk-at-the-International-Higher-Education-Co>. Acceso en: 29 sept. 2014.

NICOLESCU, B. Spiritual dimension of democracy. Utopia or necessity? In: MARGA, Andrei; BERCHEIM, Theodor; SADLAK, Jan (Ed.). **Living in truth**: a conceptual framework for a wisdom society and the European construction**.** Cluj-Napoca: Cluj University Press, 2008a. p. 509-516

NICOLESCU, B. The Idea of Levels of Reality and its Relevance for non-reduction and personhood. The mini-conference at Opening talk in International Congress "Subject, Self, and Soul: Transdisciplinary Approaches to Personhood". Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008. In: **Transdisciplinarity in Science and Religion**. n. 4. Bucarest: Curtea Veche, 2008b. p. 11-26. Disponible en: <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/Basarab/Docs_articles/Metanexus2008TSR4.htm> . Acceso el 04 oct. 2014.

NICOLESCU, B. **La transdisciplinariedad como marco metodológico para ir más allá del debate entre ciencia y religión**. 2007. Disponible en: <http://www.metanexus.net/essay/transdisciplinarity-methodological-framework-going-beyond-science-religion-debate>. Acceso el 04 oct. 2014.

NICOLESCU, B. **Toward a methodological foundation of the dialogue between the technoscientific and spiritual cultures**. Opening talk at the 6th International Congress on Philosophy and Culture “Differentiation and Integration of Worldviews: Dynamics of Dialogue Between Cultures in the XXI Century”. Sankt Petersburg, Russia. November 2003, Russian Academy of Science. In: MOREVA, Liubava (Ed.). ***Differentiation and Integration of Worldviews***. Series “International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture”, n. 18. Saint Petersburg: Eidos, 2004. p. 139-152.

NICOLESCU, B. Le tiers et le sacré. **Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires**, n 14, p. 1-14, 1999. Disponível em: <http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b14c7.php>. Acesso em: 04 out. 2014.

NICOLESCU, B. Le tiers inclus: de la physique quantique à l'ontologie. **Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires**, n. 13. Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires, [s.l.], 1998.

NICOLESCU, B. **La transdisciplinariedad**. Manifiesto. Mónaco: Editions du Rocher, 1996. Disponível em: <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/espagnol/visiones.htm>. Acesso em: 10 out. 2014.

OSORIO, S. **La bioética a la luz de las epistemologías de segundo orden II**: el **aporte crítica de Edgar Morin y Marià Corbí**. Bogotá: UMNG-AF&M Producción Gráfica S.A.S. 2014b.

OSORIO, S, Camino hacia la epistemología axiológica. El aporte de la teología fundamental, En: M.Corbí (Coord.), **Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica**, Barcelona: CETR-Bobuk, 2014d, pp. 151-200.

OSORIO, S. Ciencias de la complejidad, pensamiento complejo y conocimiento transdisciplinar. In: CORBÍ, Marià. **La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre el mundo actual ¿Cómo manejarnos con ella?** Barcelona: CETR-Bubok, 2013e, pp. 223-264.

OSORIO, S. La emergencia de una nueva racionalidad. In: OSORIO, S. **Bioética y pensamiento complejo I**: un puente en construcción. Bogotá: UMNG-Afán gráfica Ltda, 2013². p. 21-42.

OSORIO, S. **Cátedra Humanitas**: **Edgar Morin: pensador planetário**. Bogotá: UMNG-ALVI impresores Ltda, 2012a.

OSORIO, S. Camino hacia la transdisciplinariedad. La paradigmatología en Edgar Morin. In: OSORIO, S. **Pensar desde la educación superior.** Una reflexión transdisciplinar. Bogotá: Alvi Impresores-UMNG, 2010. p. 142-166.

OSORIO, S. De la "teoría crítica de la sociedad" a la "paradigmatología" de Edgar Morin. In: MALDONADO CASTAÑEDA, Carlos Eduardo (Ed.). **Complejidad**: **revolución científica y teoria.** Bogotá*:* Editorial Universidad del Rosario, 2009. p. 145-173.

OSORIO, S. El desafío de la complejidad. In: OSORIO, S. (Coord.). **Bioética y pensamiento complejo II:** estrategias para enfrentar el desafío planetário. Bogotá: UMNG-Archel publicidad, 2008a. p. 24-44.

OSORIO, S. Aproximaciones a un nuevo paradigma en el pensamiento científico. In: MORENO, J.C. et al. **Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo***,* UNESCO-ICFES-Corporación Complexus. Quito: Ediciones jurídicas Gustavo Ibáñez, 2003. p. 59-94.

OSORIO, S. ¿Es nuestra identidad nacional tradicional, moderna o posmoderna? **Revista Universitas Humanística**, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de ciencias sociales. Ano XXIV, v. 41, p.108-116, jan./jun. 1995.

OSORIO GARCÍA, Sergio Néstor. Una nueva dimensión epistemológica para la teología: la Teología de la Liberación y el desafío epistemológico (A new epistemological dimension to theology: liberation theology and epistemological challenge).. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1754-1768, out./dez. 2013. Disponível en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6351>. Acceso el: 04 Feb. 2015.

POTTER, V. **Bioethics, bridge to the future**. New York: Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971.

POTTER, V. **Global Bioethics:** building on the Leopold Legacy. East Lansing: Michigan State University Press, 1988.

SNOW, C. **Las dos culturas**. En Ensayos científicos. Ciencia y desarrollo. México: FCE, 1980.

WIKIPEDIA. La enciclopedia livre. **Ulrich Beck**. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Ulrich_Beck>. Acceso el 23 julio 2014.

WUTHNOW, R.; HUNTER, J. D.; BERGESEN, A.; KURZWEIL, E. **Análisis cultural: la obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault y Jürgen Habermas**. Barcelona: Editorial Paidós, 1998. p. 17-19; 31-90; 267-291.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Paradigma Post-religional – Artículo original

BY NC ND

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p253*

# Entrar en la danza o desaparecer de la escena. Las religiones ante los cambios de paradigma

Enter into the dance or disappear.
Religions before paradigm shifts

Geraldina Céspedes*

**Resumen**

Estamos en una época de cambios cruciales en la que se están dando verdaderas mutaciones en la vida de las personas y de las sociedades. Las religiones, que muchas veces muestran resistencia al cambio y miedo a lo nuevo, se ven sacudidas en sus mismos cimientos por todos los movimientos ligados al cambio de época y al cambio de paradigma. El artículo plantea cómo las distintas religiones hoy están en una encrucijada en la que tienen que tomar una decisión: o entrar en la danza de la vida y de la historia, practicando los movimientos y aprendiendo nuevos pasos, o simplemente ellas desaparecerán de la escena como instancias significativas e inspiradoras para personas adultas que saben distinguir entre la copa y el vino. Si las religiones quieren seguir ofreciendo un horizonte de sentido para la humanidad, aportando sus energías y su fuerza transformadora para rehacer nuestro mundo, tienen que resituarse y reconfigurarse, repensando y recreando sus prácticas, sus interpretaciones y sus lenguajes.

**Palabras-clave**: religiones; posreligional; espiritualidad; cambio de paradigma; sagrado.

**Abstract**

In current times we have noticed crucial changes with real mutations in the lives of individuals and societies. Religions, which often show resistance to change and fear the new, are shaking in its foundations by movements linked to changing times and changing paradigm. This article discusses how the different religions are now at a crossroads where you have to make a choice: acquire new ways and steps, or simply disappear as significant and inspiring instances for adults. If religions want to keep offering such a horizon of meaning for humanity, bringing their energy and transforming power to remake our world, they have to be placed differently and reconfigured, as well as to rethink and recreate their practices, interpretations and languages.

**Keywords**: Religion; Post-religional; Spirituality; Paradigma shift; Sacred

Artículo recibido el 17 de octubre de 2014 y aprobado el 03 de marzo de 2015.

* Doctora en Teología y Cristología (Universidad Pontificia Comillas) y Profesora de Teología y Cristología Feminista de la Escuela Feminista de Teología de Andalucía. País de origen: República Dominicana. E-mail: dissgeral@hotmail.com.

## Introducción

Nunca antes en la historia de la humanidad nos habíamos enfrentado a tantos cambios y a tantas sacudidas en los distintos aspectos de nuestra vida y de la vida del mundo. Se puede decir que el piso sobre el que estábamos cimentados se está moviendo y lo que está asentado sobre ello se tambalea o empieza a derrumbarse.

Estamos en un cambio de época en el que se están dando mutaciones tan sustanciales y radicales que si no cambiamos desde lo profundo y entramos en la dinámica de esta mudanza, el edificio de nuestras creencias podría derrumbarse. Muchas personas estamos percibiendo que en nuestros sistemas de creencias y en nuestras estructuras de pensamiento religioso hay cosas que sencillamente ya no se sostienen o se han vuelto incomprensibles y extrañas para el ser humano de estos tiempos modernos.

Los seres humanos de hoy, en general, tenemos una nueva conciencia y una nueva visión e interpretación del funcionamiento de las cosas, de la evolución de la vida, del desarrollo de la ciencia. Esa nueva visión no siempre ha sido bien acogida en el ámbito religioso. Aceptamos que todo lo demás pueda cambiar y pueda ser sacudido, pero hay una tendencia a mantener inamovible el edificio del mundo de nuestras creencias y de nuestras teologías. Es por ello que podemos afirmar que dentro de todos los cambios que se están dando en el mundo, el ámbito de las religiones y de los sistemas de creencias son los que, por lo general, tienen más resistencia al cambio y un mayor miedo a lo nuevo.

Sin embargo, el cambio toca a la puerta y de algún modo hay que responder. ¿Le abriremos o reforzaremos las cerraduras? Alguna respuesta tendrá que darse, de parte de las religiones, ante las nuevas situaciones y el nuevo clima en el que está viviendo hoy día gran parte de la humanidad. No se puede seguir con esquemas y formas caducas de vivir la fe y de explicar las cosas. El cambio de paradigma tiene que darse porque hay cuestiones que son insostenibles para un

creyente adulto y para un mundo que ha evolucionado. En el ámbito religioso, o nos abrimos a los grandes cambios de paradigmas que se están dando hoy en nuestro mundo, o simplemente las religiones quedarán como piezas de museo o como los objetos obsoletos que guardamos en nuestras casas que nos evocan recuerdos de tiempos pasados, pero que ya tienen muy poca utilidad.

El propósito de este artículo es plantear cómo los grandes cambios que están sacudiendo nuestro mundo también sacuden a las religiones, por más que ellas muchas veces se resistan a entrar en esta nueva danza que tiene un nuevo ritmo y un nuevo escenario. Ante la nueva visión que nos va llegando en esta nueva era de la sociedad del conocimiento y la innovación, las religiones, si quieren seguir ofreciendo un horizonte de sentido para la humanidad, tienen que resituarse y reconfigurarse, repensando y recreando sus prácticas, sus interpretaciones y sus lenguajes.

## 1 Ante la emergencia de un nuevo paradigma

A lo largo de la historia, las religiones se han visto en situaciones en las que un cambio de paradigma ha puesto en cuestión sus mismos cimientos. Sin embargo, no siempre ellas se han dejado afectar e impactar por los nuevos vientos que han soplado en determinadas épocas históricas. Si echamos una mirada a la historia, encontramos circunstancias diversas en que las religiones y movimientos religiosos ante lo nuevo han huido (fuga mundi) o han reforzado sus cerrojos, encerrándose en sí mismas sin apenas diálogo con el mundo y con los clamores de su tiempo. Hay también casos en los que, sin ningún afán de contemporizar, ha habido intentos de salir al encuentro de lo que sucedía en el mundo y esfuerzos por entablar un diálogo.

Asistimos hoy a una situación de crisis plurales y de cambios acelerados que no son superficiales y pasajeros, sino profundos y sustanciales. Por eso se habla de cambio de época y de cambio de paradigmas. Este cambio epocal y de paradigmas

está afectando seriamente a las religiones, aunque muchas personas no son conscientes de ello o quizá les dé vértigo sólo pensar en el maremoto que se avecina para las religiones que han funcionado como estructuras fijas e inamovibles. Hay quienes ya se han situado a la defensiva, cerrándose a la evidencia y a lo que podemos constatar día a día en personas y grupos concretos para quienes las religiones organizadas están dejando de ser instancias significativas y configuradoras de sus vidas.

Está emergiendo con fuerza un nuevo paradigma religioso que estamos llamando posreligional (también podría ser denominado transreligional). Necesitamos analizar este nuevo fenómeno religioso que va tomando auge en distintos lugares del mundo y que se vislumbra será el modelo predominante y con más tendencia al crecimiento. Las religiones que quieran renovarse y ubicarse en este cambio de época tendrán que abrirse y acoger las riquezas y posibilidades que trae este nuevo paradigma posreligional, asumiendo las implicaciones que se derivan del mismo. Ubicarse en un nuevo paradigma es un riesgo en el que habrá pérdidas y ganancias para las religiones. Es sin duda un atrevimiento que supone entrar en un terreno inseguro y movedizo que puede dar miedo y desencadenar una crisis aún más profunda. Pero en ese suelo también puede brotar lo nuevo y ahí podemos levantar un edificio religioso mucho más sencillo y abierto, con unos cimientos nuevos que sean más profundos y, por lo tanto, más consistentes.

## 2 Tiempos de poli-crisis, ¿tiempos de poli-oportunidad?

La humanidad atraviesa por una de las crisis más profundas y complejas. Son crisis plurales e interconectadas que en el marco del fenómeno de la globalización se extienden a lo ancho y a lo largo de la geografía, de modo que no es asunto de unas sociedades específicas, sino de la sociedad en general. Retomando los planteamientos de Edgar Morin que ya en 1929 hablaba de que había varias crisis interconectadas. Esta poli-crisis lo que viene a revelar es que hay un problema de fondo, un problema serio de raíz: el sistema no sirve, el modelo con

el que se ha funcionado ya está desgastado. Cuando en nuestra persona y en nuestras instituciones hay una poli-crisis, es hora de cambios radicales, no de pequeños arreglos o de poner remiendos al vestido. Si todo está colapsando, es que los fundamentos que se pusieron en otros tiempos ya no sirven para sostener el edificio. Entonces hay que tener el coraje de demoler y empezar de nuevo. Es tiempo de situarnos en otro marco de comprensión, es decir, en un nuevo paradigma. Cambiar de paradigma es cambiar la forma en que una determinada sociedad organiza e interpreta la realidad. La constatación de una situación de poli-crisis tendría que llevarnos a acoger los nuevos paradigmas que muchas veces emergen entre los mismos escombros del paradigma anterior; en otras ocasiones los paradigmas nuevos coexisten con los viejos. En el mundo de las religiones tenemos muchos ejemplos de esta situación.

Podríamos decir que estamos en tiempos de una poli-crisis en que todos los aspectos de la vida humana y de la vida en sociedad están implicados y están siendo zarandeados. Si analizamos seriamente los distintos aspectos de la vida de las personas nos damos cuenta que todos están en cuestionamiento, que hay un malestar (a veces manifiesto y otras veces latente), un sentimiento de que hay cosas que ya dieron de sí, que ya no puede ser así en estos tiempos modernos. La sensación es que hay cuestiones que ya se desgastaron, que ya dieron lo que tenían que dar y hoy necesitamos otras ideas, interpretaciones y estructuras nuevas en las que apoyarnos.

A veces la percepción de la poli-crisis es tal, que podemos experimentar la sensación de que todo se está desmoronando y estamos al borde de que colapsen las estructuras en las que nos habíamos apoyado como suelo firme y seguro. El cambio de paradigma al que nos está llamando la situación de poli-crisis viene dada por la misma ruptura que experimentamos entre el transcurrir de la vida y lo que proclaman las religiones. Vivimos un desfase, una distancia que muchas veces es abismal, entre la vida corriente, las preocupaciones cotidianas, los grandes cambios culturales y lo que predican las religiones. Algo no anda bien y no se puede

seguir con esa esquizofrenia, pues es como vivir en una doble vida. La mayor parte del tiempo, la vida de las personas transcurre en la atmósfera del siglo XXI, de la era de la sociedad del conocimiento y la innovación. Pero muchas veces cuando participamos en los rituales de la religión, es como si retrocediéramos algunos siglos atrás.

Aunque las religiones tienen muchas veces la pretensión de la perennidad, de ser inamovibles y de bregar con verdades eternas, lo cierto es que ellas son afectadas por los cambios y son sacudidas profundamente por los grandes cambios que se van dando en el mundo. El mundo de las religiones no está vacunado contra todas estas crisis y transformaciones que se están dando en nuestro mundo. Por el simple hecho de existir en nuestro mundo y en cuanto fenómenos culturales, ellas son tocadas (y muchas veces trastocadas) por los grandes cambios que se van dando en nuestro mundo. Para comprender la crisis de las religiones y el clamor por lo nuevo que se esconde en cada crisis, hay que ubicarse en las grandes crisis y transformaciones que se están dando en nuestra cultura. Las crisis en las religiones no se pueden comprender si no es en el marco de las crisis culturales, pues las religiones se sitúan en el corazón de las culturas y las culturas de algún modo han emergido de una matriz religiosa. Dada esta imbricación entre religión y cultura, hay que plantear un marco de comprensión que abarque tanto a las religiones como a las culturas. Tanto la visión de Clifford Geertz como la de Paul Tillich iluminarían muy bien esta relación entre religión y cultura. Ambos consideran que religión y cultura son inseparables. Para Tillich la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la expresión de la religión, y para Geertz las religiones son sistemas simbólicos muy relacionados con la cultura.

Si esto es así, las grandes transformaciones culturales y los cambios de paradigmas tendrían que afectar profundamente a las religiones. De hecho las religiones no quedan fuera de ese mar de cambios que se están dando en nuestro mundo. Lo que sucede es que muchas veces las instituciones religiosas son lentas para reaccionar y reacomodarse en una sociedad en estado de conmoción. Las instituciones religiosas están siendo sacudidas y cuestionadas desde los grandes

cambios que se dan en nuestro tiempo. El piso de las instituciones religiosas también se está moviendo y está reclamando una nueva reconfiguración y actualización de sus estructuras y sus sistemas de creencias.

Si las religiones saben situarse en estos tiempos (integrando su capacidad adaptativa con su capacidad crítica), las poli-crisis de nuestro mundo pueden llegar a convertirse en su poli-oportunidad, inventando formas variadas y nuevas en las que recrear sus intuiciones más significativas y que aún serían un aporte válido para nuestro mundo. Para acceder a las múltiples oportunidades que pueden estar soterradas bajo los escombros de lo que se ha derrumbado, hay que estar dispuesto a entrar en la dinámica muerte-vida, pérdida-ganancia.

## 3 Una imagen de Dios insostenible

Al preguntarnos qué es hoy día lo insostenible desde el punto de vista religioso, una se encuentra con una serie de afirmaciones y prácticas que formarían una lista larga (sería interesante que las personas y las instituciones religiosas se autoanalizaran y se atrevieran a hacer su propia lista de aquellas creencias, posturas y prácticas que resultan chocante para la sensibilidad actual). Sin embargo, lo que considero crucial y decisivo es ir a la raíz de donde brotan esas afirmaciones y prácticas. Y considero que lo que está a la base es la imagen de Dios, pues nuestras imágenes de Dios tienen el poder de inspirar y desatar posturas y prácticas que pueden liberarnos u oprimirnos; que nos dejan petrificados al borde del camino o que nos ponen a caminar o incluso a abrir nuevos caminos; que nos aprisionan dentro de una jaula o que nos hacen volar, traspasar fronteras y conocer nuevos paisajes.

Cuando nos adentramos en la cuestión de las crisis en las religiones y sus formas obsoletas y/o extrañas de pensar y practicar lo religioso, constamos que el problema raíz tiene mucho que ver con la concepción de la divinidad desde la que funcionamos. Si no hay un cambio en la imagen de Dios, se hace difícil estrenar

nuevas prácticas socio-religiosas y elaborar otras teologías que muestren que, como plantea Elizabeth Johnson, "*hay modos de pensar sobre Dios que todavía desconocemos*" (JOHNSON, 2002).

Entonces hay que cambiar de Dios para poder cambiar de vida, para poder cambiar este mundo, como afirma el obispo Pedro Casaldáliga (CASALDÁLIGA, 2011, p. 2), pues lo que sea ha hecho insostenible (en el sentido de que ya no se sostiene ni nos sostiene) fundamentalmente es apoyarse en una imagen de Dios y en unas formas de vivir lo religioso que corresponden a un estadio infantil o a épocas de la evolución de la humanidad que quedaron atrás. Necesitamos un Dios para hoy y para un creyente adulto y eso implica atrevernos a "matar nuestros dioses", como plantea J. M. Mardones (MARDONES, 2006).

Las religiones tienen que plantease ir más allá de las religiones y atreverse a nacer de nuevo, es decir, salir de la carcasa o de la armadura de sus formas institucionales que atrapan o asfixian al mismo Dios y a las personas. Estas instituciones religiosas muchas veces funcionan fundamentadas en imágenes de Dios distorsionadas o alienantes.

Las imágenes distorsionadas de Dios son las que han distorsionado el mundo, las que han distorsionado la visión que tenemos sobre las distintas realidades humanas (como la visión de la sexualidad, la relación con la naturaleza, la concepción de la política, la relación entre hombres y mujeres, etc.). Es crucial cambiar o sanar las imágenes de Dios con las que nos manejamos.

En nuestro mundo hoy los cambios son mucho más rápidos, más perceptibles y con un mayor efecto de contagio. Pero en materia religiosa, a veces vamos a estilo tortuga, olvidando que el Espíritu va como una paloma, impulsándonos a volar, a la agilidad para movernos y seguir el ritmo de la historia. Se podría decir, en lenguaje de la tradición religiosa cristiana a la que pertenezco, que cuando estamos abiertas al Espíritu y le escuchamos marchamos al ritmo de los grandes cambios de nuestra historia. Pero cuando no le escuchamos perdemos el tren de la historia y nos quedamos desfasados, realizando prácticas religiosas con

posturas, lenguajes, ropajes y estilos de organización y funcionamiento que nada tienen que ver con la sensibilidad actual. Esto lo percibió muy bien el cardenal Carlo María Martini cuando dijo: "*La Iglesia se ha quedado atrás 200 años*"[1].

## 4 La emergencia de lo religioso y la ruptura con las religiones

Hay dos elementos que caracterizan la cuestión religiosa en este cambio de época. El primero es que estamos asistiendo a una época de gran efervescencia de la sensibilidad religiosa, hay un creciente interés por lo religioso o pseudo-religioso, tal como se puede apreciar en que hoy día son cada vez más los seres humanos que dedican algo de tiempo y de recursos para participar en algo que tenga que ver con lo religioso.

Hoy día es más evidente que nunca cómo el ser humano anda en una interesante búsqueda espiritual, que ve la necesidad de encontrar sentido y orientación a su vida, que da importancia a los valores emergentes. Contra todo pronóstico realizado en épocas anteriores y que vaticinaban un abandono de lo religioso, hoy día hay mucha demanda de lo religioso. Sea denominado como "rebelión espiritual" en palabras de J.L. Aranguren, o como "reencantamiento del mundo", "retorno a lo sagrado" o "vuelta de lo religioso", lo cierto es que se trata de un fenómeno constatable tanto en la vida cotidiana como a nivel personal y colectivo.

Estamos ante una situación nueva y característica de la modernidad en la que las personas no están pasando de largo ante la cuestión religiosa, sino que estamos en una era de la religión en expansión. Esta situación inesperada, en cuanto que se vaticinaba una ruptura entre modernidad y religión, ha llevado a que eruditos como por ejemplo, como el teólogo y sociólogo Peter Berger, una de las figuras destacadas en sociología de la religión, se replanteara la tesis sobre la secularización generalizada. Se pensaba que la entrada de la modernidad iba a

[1] Véase la última entrevista al Cardenal Martini, que ha quedado como su testamento espiritual (MARTINI, 2012).

suponer una secularización de la sociedad, pero los datos de lo que está sucediendo en el mundo, con la ebullición religiosa que se manifiesta en una pluralidad de nuevas expresiones y nuevos movimientos, manifiestan que las religiones han vuelto para quedarse[2].

Pero no se trata de una vuelta a las religiones en su configuración tradicional ni la religión sociológica. Más bien con ellas se da una ruptura y un distanciamiento, sobre todo con respecto a lo que en ella hay de estructura, de normas establecidas. Es como si los seres humanos se sintieran a gusto con el espíritu y las intuiciones más auténticas y profundas de las religiones, pero a disgusto con sus formas institucionalizadas. Va cobrando cada vez más fuerza la tendencia a vivir lo religioso de una forma libre y sin vínculos normativos con las instituciones religiosas. Es la desregularización de la religión, tal y como plantea A. Frigerio[3].

Se podría decir que si el ser humano se está encantando o re-encantando con la espiritualidad, también se está desencantando cada vez más de las religiones en su forma más institucionalizada y estructurada. Por eso cada vez más y en mayor número las personas están haciendo sus búsquedas y sus experiencias espirituales al margen de las estructuras tradicionales de las religiones, que ofrecen ciertamente muchos y variados "productos religiosos" pero no los que ellos y ellas andan buscando. Es por eso que muchas personas están diseñando nuevas formas de vivir su dimensión religiosa. La gente está reinventando las religiones o diseñando, en muchos casos, su propia religión, pues desea formas más libres, frescas y espontáneas de vivir su espiritualidad. Sin entrar a hacer juicios ni análisis más profundos, lo que podemos afirmar es que esta búsqueda es parte de su condición de adulto, de su conciencia de autonomía y su condición de sujeto.

[2] Berger destaca cómo hay dos excepciones en la afirmación de que la modernidad no mató la religión: el caso de los países europeos y el de las clases intelectuales. Pero lo del secularismo no se convirtió en fenómeno mundial. Lo que sí sucedió fue que la gente recreó y reinventó nuevas formas de vivir la fe. Esto lo expresó muy claro Berger cuando en su conferencia sobre globalización y religión en el Pew Forum en diciembre de 2006 planteó que la religión ha evolucionado hacia el pluralismo y no hacia el secularismo (cfr. BERGER, 2006).

[3] Véase el estudio de FRIGERIO, 2000.

Si las religiones no ofrecen respuesta a las preguntas más acuciantes de las personas más inquietas y críticas; si no ofrecen espacios saludables y liberadores donde las personas puedan recrear y expresar su dimensión de hondura; y si no acogen a las personas como seres humanos adultos, capaces de decidir sobre los distintos aspectos de sus vidas, entonces no será nada extraño que se dé un abandono cada vez y más creciente de las instituciones religiosas. En la medida en que las personas toman conciencia de la obsolescencia de los sistemas culturales y religiosos, se va desapuntando de sus filas y busca sus propios caminos para encontrar el sentido y la orientación de sus vidas.

El segundo elemento es la proclamación de la condición de sujeto del ser humano interesado seriamente en la espiritualidad. Los nuevos sujetos religiosos son conscientes de que estamos en una época en que las personas quieren ser tratadas como adultas, es decir, como seres humanos capaces de tomar la vida en sus manos y de ejercer el derecho a decidir por sí mismas.

## 5 Espiritualidad, sí; religión, no, gracias!

El año pasado estuve dando un curso con otra hermana de mi Congregación a un grupo de religiosas y religiosas encargados de la animación vocacional en sus instituciones. Una de las preguntas que les planteaba era que revisaran cuáles cosas de sus congregaciones podrían tener un "efecto imán" (tener una fuerza de atracción para otras personas) y cuáles podrían tener el "efecto repelente" (que aleja o produce repulsión). No hay que tener mucha imaginación para concluir que lo que gozaba de mayor magnetismo eran aquellos elementos que tenían que ver con la vivencia de una espiritualidad profunda y descomplicada y con el compromiso por la transformación del mundo (lucha por la justicia, opción por los pobres, defensa del medio ambiente, etc.) y los que causaban mayor repulsa eran aquellos ligados al control institucional, a los formalismos y dogmatismos y a la infantilización de las personas.

Esta pregunta, planteada a unos pocos delegados de congregaciones religiosas, se podría trasladar al ámbito de las religiones. Y creo que las respuestas irían en la misma línea, aunque sin caer en la ingenuidad, pues muchas veces hay cuestiones accesorias que no forman parte de la esencia más profunda de una religión, pero que tienen aún gran poder de atracción, sobre todo para muchas personas que a nivel religioso todavía están en un estadio más bien infantil.

Pero las nuevas generaciones, sobre todo, y las personas que se sitúan como sujetos religiosos adultos no se sienten atraídas por espacios religiosos en los que abundan las normas, los dogmatismos y la burocratización. Hoy día vemos que hay un creciente interés por la espiritualidad, pero no por las religiones en cuanto sistemas institucionalizados de creencias, ritos, normas éticas y sentimientos peculiares por medio del cual el ser humano se comunica con lo divino. Esto se puede apreciar en el declive que se está dando en muchas de las religiones, no sólo fijándonos en el factor numérico como uno de los indicadores, sino también en el de su relevancia en la sociedad.

En estos nuevos tiempos, las instituciones no tienen el peso de antaño, cuando eran consultadas o su palabra era determinante para las personas y los grupos. Hoy la gente busca más bien estar libre de la tutela y del control ejercido por las religiones, sin que ello signifique que la espiritualidad y las intuiciones de las figuras centrales de las religiones pierdan su fuerza de atracción. Por ejemplo, veamos lo que sucede en el cristianismo: muchas personas ya no se identifican con las iglesias, pero sí les atrae la figura de Jesús de Nazaret y su proyecto, y consideran que los evangelios son escritos inspiradores para la humanidad.

Las religiones están en crisis y entrarán en una crisis aún mayor, pero la espiritualidad no. En este sentido, parece que hará realidad la predicción del escritor francés André Malreaux cuando decía que "*El siglo XXI será espiritual o no será*", expresión que luego Karl Rahner aplicará al cristianismo en estos términos: "*El cristiano del mañana, o será místico o no será*".

La vuelta a la espiritualidad, aunque como todo puede tener sus peligros, es un buen síntoma de que hay una búsqueda sincera, un anhelo por llegar a lo esencial y trascender el ropaje en el que eso esencial aparece envuelto. El disgusto y la creciente falta de interés por las religiones no tiene que ver tanto con la sabiduría y el camino hacia Dios que ellas nos pueden ofrecer, sino que el problema reside en la envoltura en que eso nos viene presentado.

Estos son tiempos en que la gente busca "menos religión y más espiritualidad"[4]. Esta búsqueda lo que pretende en el fondo es devolvernos a nuestro origen o a lo más original, a esa especie de paraíso perdido y olvidado por las mismas religiones. En realidad, las religiones surgen para ayudar a cuidar esa experiencia originaria y ofrecer a las personas los medios para cultivarla. Es una cuestión que las religiones no deben olvidar. Como tampoco se puede olvidar que la espiritualidad es anterior a las religiones y que la función de las instituciones religiosas debería consistir en mantener encendida y ayudar a avivar esa llama original, que, de algún modo, está presente en todo ser humano.

La cuestión de la relación entre religión y espiritualidad está dando mucho que pensar y que escribir. Algunas simplifican el asunto, pero considero que es una cuestión compleja y no exenta de riesgos y banalizaciones. Tomada en serio, en la relación adecuada entre religión y espiritualidad está en juego nuestra capacidad de ser seres más interreligiosos y transreligiosos, pues la espiritualidad en cuanto vivir desde la profundidad y, en términos cristianos, vivir según el espíritu, tiene mucho menos miedo a cruzar las fronteras y al encuentro con el otro que habita en territorios religiosos desconocidos por nuestra propia tradición.

De todos modos, vivir desde la espiritualidad más que desde la religión supone audacia y lucidez. Para encontrarnos con lo Sagrado, con el Misterio, muchas veces hay que plantearse dar el paso de la religión a la espiritualidad, que

[4] En octubre de 2008 la Escuela Feminista de Teología Andalucía (EFETA) realizó el III Seminario Presencial anual y tomamos esta cuestión de la relación entre religión y espiritualidad como nuestro tema de debate y reflexión. Lo hicimos desde una perspectiva feminista planteando como lema "*Mujeres: ¿menos religión y más espiritualidad?* Para más información véase la website de EFETA.

como nos dice Joan Chittister, es un paso peligroso. Ella cuenta cómo la decisión de vivir más desde la espiritualidad que desde la religión la situó en otra coordenada y la llevó a levantar preguntas inéditas:

> Aquel día empecé mi propio combate a brazo partido con Dios que ningún catecismo ni credo podía mediar. Y comprendí que, de entonces en adelante, tendría que atreverme a hacer las preguntas que nadie había querido nunca que hiciera (CHITTISTER, 2006, p. 15).

Para terminar este breve apartado quiero tomar prestadas de Martínez Lozano dos imágenes que suelen usarse para ilustrar la relación entre religión y espiritualidad: la copa y el vino; y el mapa y el territorio (FRANCO, 2014, p. 4-5). La espiritualidad es el vino que andan buscando los sedientos y la religión tendría que ser la copa en la que se ofrece el vino. La espiritualidad es el territorio a donde queremos llegar; la religión tendría que ser el mapa que nos sirve de guía y de orientación para no extraviarnos en nuestro camino hacia ese lugar. De aquí que, las instituciones no tendrían otro papel que el de ser buenas mediadoras o parteras de procesos espirituales, tomándose más en serio su papel de facilitar que las personas accedan al vino y lleguen al territorio. Pero la realidad es que muchas veces las instituciones religiosas impiden ese acceso y se convierten en controladoras o neutralizadoras de la capacidad transformadora de la experiencia espiritual. Por eso hay tantas personas que prefiere vivir su espiritualidad al margen de las estructuras religiosas, por temor a que el fuego que llevan dentro sea apagado por la institución religiosa.

## 6 La interespiritualidad: el surgimiento de una nueva conciencia religiosa

El paradigma posreligional nos podría situar en los márgenes de las instituciones religiosas, haciendo búsqueda común con otros buscadores y buscadoras. En el futuro habrá muchas más personas provenientes de distintos trasfondos religiosos que se sentirán más cercanas e interconectadas compartiendo una misma espiritualidad. De hecho esta es una experiencia que ya estamos haciendo, pues muchas veces constatamos que dos personas de distintas religiones

pueden tener mayor sintonía en su experiencia espiritual y su praxis que con personas de la misma religión.

Dado que a lo largo de la historia ha habido una tendencia a considerar ciertas experiencias y prácticas como propiedad privada de una determinada religión, confesión o congregación religiosa, hoy tenemos el desafío de desprivatizar la riqueza espiritual de cada tradición y declarar como patrimonio de la humanidad aquello que hemos considerado propiedad particular. Todas las instituciones religiosas tenemos que aprender a democratizar y compartir lo que por mucho tiempo hemos considerado como una pertenencia o una herencia no traspasable.

Cuando todo es puesto al alcance de todos y todas y cuando también perdemos el miedo a beber de distintas fuentes, el enriquecimiento es mayor. Cuando una religión se absolutiza tiene dificultades para poner sobre la mesa su sabiduría para que otros también se nutran de ella. Se sitúa en una actitud celosa frente a quienes toman de su mesa algo que es considerado como "propio", como algo de lo que tenemos la "exclusiva" y por tanto es propiedad privada. Es algo que aparece entre los mismos discípulos de Jesús: *"Maestro, hemos visto a uno que hacía uso de tu nombre para echar fuera demonios, y hemos tratado de impedírselo porque no es de los nuestros"* (Mc 9, 38).

El modelo con el que tradicionalmente han funcionado las instituciones religiosas han sido por lo general el modelo de la casa cerrada en la que quien está fuera no entra y quien está dentro no sale. Más que casa es una especie de prisión. ¿No deberíamos plantearnos la cuestión de la pertenencia a una institución religiosa como una casa abierta donde todos y todas caben y pueden transitar con libertad? ¿No deberíamos poner sobre la mesa la riqueza y la sabiduría de cada cual y nutrirnos de ello más allá de las pertenencias? Quizá ahí descubramos que si muchas veces a lo largo de la historia las pertenencias religiosas nos separan y nos dividen, quizá la vivencia de una espiritualidad interreligiosa y transreligiosa nos

une y nos reconcilia. Sin duda, mucha gente se encamina a una creencia sin pertenencia y a una práctica religiosa desregularizada. Este va siendo un rasgo distinto del fenómeno religioso en los nuevos tiempos, en los que, como afirmaba hace unos años M.E. Talavera, "*lo sagrado moderno estalla de mil maneras; sus migajas se recogen fuera de las instituciones religiosas*" (TALAVERA, 2008, p. 62).

La gente tiene una mayor conciencia de ser sujetos capaces de organizarse su mundo religioso y de recrear significados y símbolos religiosos sin enredarse en las cuestiones de la adscripción a una religión. Ciertamente tras esta autonomía y autogestión religiosa también se esconden peligros, como el diseñar una espiritualidad propia light, el habitar en el reino de la religiosidad difusa o construir una religiosidad que recicla retazos de una y otra tradición religiosa.

En un mundo en el cual las fronteras se diluyen y las distancias se acortan, tenemos que ser capaces de vivir una espiritualidad de frontera, encontrándonos con el Misterio más allá de las fronteras y los límites establecidos por las estructuras religiosas. Son muchas las personas que están viviendo su dimensión espiritual más allá de los confines denominacionales. Este situarse en "tierra de nadie" es una especie de rebeldía y de protesta ante estilos religiosos que se mueven en marcos estrechos. Las personas de visión amplia y que anhelan una espiritualidad que les permita moverse con libertad, sienten que se asfixian en los espacios cerrados y controlados. Todo esto representa un serio desafío para cualquier institución religiosa. La espiritualidad nos puede lanzar a terrenos desconocidos, nos saca de lo que consideramos nuestro territorio y nos lleva a ser personas liminales, que vivimos en la frontera de nuestra propia religión y nuestras iglesias.

Nos estamos moviendo hoy día en un nuevo paradigma en el que pasamos del miedo a la espiritualidad que no está vinculada a nuestra religión, a un reconocimiento y acogida a la riqueza espiritual de otras tradiciones, sin caer en una religiosidad difusa o una espiritualidad de retazos. Quizá como fruto de la

globalización de las religiones y de una mayor oferta de bienes simbólicos y de posibilidades de vivir la religación con lo sagrado, nos estamos atreviendo a beber de otras fuentes.

## 7 ¿Acta de defunción para las religiones?

Al hablar del paradigma posreligional no podemos pensar que consiste en una disolución de las religiones y que mejor si vamos preparando el funeral de las mismas. Las cosas son mucho más complejas y quizá más que de desaparición o disolución de las religiones tengamos que hablar de una transformación de las mismas, de una reconversión de sus energías espirituales y su poder de incidencia en la sociedad. Quizá se dé o ya se esté dando una "metamorfosis de lo sagrado", pero no una desaparición del fenómeno religioso.

Aunque estamos en una época de crisis de las religiones, ellas seguirán existiendo (aunque M. Corbí no habla tanto de situación de crisis profunda de las religiones, sino del colapso mismo de las religiones, CORBÍ, 2007, p. 17), pero sólo tenderán una fuerza significativa y aportarán algo al mundo aquellas que tengan el coraje de replantearse su razón de ser y sepan ubicarse de otra manera en el nuevo universo cultural.

No considero que haya que plantear la desaparición de las religiones en esta sociedad de grandes y aceleradas transformaciones, sino que lo que debe morir en las religiones será lo que en ellas no encaja dentro de los nuevos moldes culturales. Por eso, aunque Corbí sostiene que la religión está abocada a la desaparición (CORBÍ, 2007, p. 207), hay que considerar que hay algo que no desaparecerá en las religiones y que para nuestro mundo y nuestra sociedad cambiante es bueno y saludable que no cambie.

Lo primero es la dimensión de hondura, los elementos místicos, que en realidad son transreligiosos y de libre circulación. Lo mismo las personas místicas,

por los cuales suele haber una fascinación que trasciende el ámbito de la pertenencia religiosa y una percepción de que sin ellos y ellas la religión sería, en palabras de Fraijoó, "*un museo al que le han robado sus mejores cuadros*" (FRAIJÓ, 1998, p. 389). Los elementos místicos y los grandes místicos y místicas, aunque no son propiedad privada de la religión, sí son una levadura aportada por las religiones para fermentar nuestro mundo. Una religión que aporta su levadura (su mística, su espiritualidad) para ayudar a crecer y a transformar a las personas y los grupos, puede sentirse satisfecha de haber cumplido con uno de sus cometidos. Esa es una misión importante. Si con seriedad hace esto, no importa si en un futuro desaparece o disminuyen sus miembros o caen sus estructuras, lo importante es que ha dejado sembrada una buena semilla que será fructificando en diferentes surcos.

En segundo lugar, es saludable que aunque las religiones se actualicen y se pongan en sintonía con los cambios de paradigmas, ellas sigan aportando al mundo lo que en ellas hay de contracultural. Toda religión alberga dentro de sí algunos elementos y prácticas contraculturales, que podríamos denominar como su carácter profético porque son elementos de denuncia que hacen que la religión pueda funcionar como una instancia crítica del orden establecido. Esta función de las religiones es importante, dado que no todo lo que nos viene con el cambio de paradigmas es bueno y constructivo. Cada tradición religiosa debería esforzarse en buscar y potenciar lo que en ella hay de contracultural y aportarlo al mundo y también a otras religiones con las que intercambiar sus elementos místicos y proféticos.

Además de aportar lo contracultural, las religiones deberían preguntarse si en medio de los distintos cambios de paradigmas que se van sucediendo a lo largo de la historia, ellas albergan en su seno algo que pudiera ser considerado metaparadigmático, o sea, que vaya más allá de todo paradigma y que pueda ser válido para iluminar a los seres humanos de todos los tiempos y para conducirlos a un buen vivir y a un buen convivir con las personas y con toda la creación.

Las religiones tienen que redefinir su papel, su misión y su función en estos tiempos en que las personas están buscando sentido y orientación desde una postura de adultez y libertad. La gente no quiere una religiosidad cargada de normas, doctrinas y prohibiciones, una religión controladora de la vida de la gente. Más bien lo que tendrá aceptación será un tipo de religión o aquellas instituciones religiosas que no apaguen el espíritu, sino que aviven el fuego. Las religiones entonces tendrán que ser servidoras humildes en la tarea de ayudar a canalizar y a transportar a otros y otras las "energías renovables del espíritu". De otro modo ellas no tendrán sentido ni serán atrayentes, al menos para quien busca seriamente cultivar su dimensión espiritual y dejar que fluyan sus energías espirituales.

El futuro de las religiones tiene también que ver con la actitud con la que ellas se sitúen ante los grandes clamores de nuestro mundo. Es decir, cómo asumen su parte de responsabilidad ante las magnas cuestiones de nuestro mundo, cómo ejercitan su compasión ante el sufrimiento y su opción por las víctimas, por los empobrecidos. Desde este punto de vista, las religiones tienen que cuestionarse sobre a qué causa sirve lo que ellas predican y proponen, a quién sirve y qué están ofreciendo para la construcción de otro mundo posible. Tienen que interrogarse respecto a su papel como instancias llamadas a levantar una crítica y ofrecer una alternativa a la construcción de un mundo distinto.

Esto supone que ellas deben estar constantemente revisando y redefiniendo lo que es central e innegociable como parte de su esencia y su identidad más profunda, lo cual no está en las normas ni en su ortodoxia, sino en el rol que pueden jugar en la tarea de iluminar el camino de la humanidad ofreciendo sentido y orientación, buscando la justicia y la paz.

Aun en el caso de que las religiones lleguen a ser en un futuro fenómenos marginales, ellas tendrán un aporte que hacer a la humanidad, sobre todo si se saben ubicar y cultivar actitudes nuevas. Así, por ejemplo, ellas deben ubicarse de una forma más humilde, abandonando el lenguaje abstracto y grandilocuente y las

afirmaciones absolutas. Tendrán que dialogar y abrirse a otras formas de interpretar el mundo que nos vienen de otras cosmovisiones y de las nuevas ciencias.

Uno de los ámbitos desafiantes para las religiones es la cuestión de la moral, pues es uno de los aspectos en los que se resiente el cuestionamiento a las religiones. Hoy día, hay en el creyente adulto un cierto malestar, un descontento por la forma en que las religiones tratan ciertos temas de ética, sobre todo aquellos que incumben a la moral sexual que son en los que las religiones suelen estar más vigilantes. No sucede así con los temas de ética social o ética global.

En un futuro las religiones podrían recrearse y redefinir su misión desde una actitud más humilde y dinámica. Por ejemplo, cumpliendo una misión de servicio a la espiritualidad, favoreciendo que las personas hagan experiencias fundantes profundas y no se limiten a cumplir ritos y normas. Las religiones podrían tomarse más en serio su papel de ser iniciadoras para las personas que necesitan hacer una iniciación para la experiencia espiritual. También tendrían que ser acompañantes y cuidadoras de esa experiencia espiritual.

Las distintas tradiciones religiosas de la humanidad tienen aún una reserva espiritual y unos recursos impresionantes que podrían ayudar a la humanización de nuestro mundo y que servirían de orientación para que el ser humano pueda encontrar y expresar el sentido trascendente de su vida. El problema es el recipiente o el molde cultural en el cual se guardan esos recursos. Las religiones se bloquean a sí mismas y se van auto-aniquilando cuando no son capaces de colocar su riqueza en las vasijas nuevas de la cultura de hoy que ya no es la cultura en las cuales ellas surgieron y se desarrollaron. Ciertamente esta tarea no es fácil y a mi juicio constituye el magno desafío que tienen las religiones que quieren seguir aportando lo más más preciado de sus energías y su fuerza transformadora para rehacer nuestro mundo.

## 8 Entrar en la danza: el futuro de las religiones

Si nos preguntamos por dónde va el problema de fondo de la crisis de las religiones tenemos que ubicarlo en su resistencia al cambio, en su no encarnación en el tiempo de hoy. Al no saber ubicarse en una historia cambiante y en estos modernos tiempos de cambios acelerados, las religiones van perdiendo actualidad y relevancia, van dejando de ser significativas y pasan a ser más bien sistemas caducos, reliquias del pasado. Como dice Corbí, al dirigirse a sociedades estáticas y pre-industriales que ya no existen, las religiones hoy nos han dejado huérfanos y hemos perdido para siempre la guía de los dioses (CORBÍ, 2007, p. 198).

Las religiones nacieron y se desarrollaron en un mundo agrario y en sociedades estáticas, de poca movilidad de las personas y de escasos cambios. ¿Cómo podrían sobrevivir las religiones hoy en una sociedad dinámica, de cambios acelerados y de gran movilidad? ¿Están las religiones dispuestas a adaptarse a la sociedad el conocimiento y al fenómeno de lo urbano, hoy que, como dice Galli, "*Dios vive en la ciudad*"? (GALLI, 2014).

Es un hecho que la mayoría de las instituciones religiosas no están a la altura de las circunstancias culturales y de los cambios más sobresalientes de nuestro tiempo. Ellas tienen que ponerse en camino para ajustarse a las nuevas tendencias y los nuevos signos de los tiempos. Las religiones siguen ubicadas en el paradigma pre-industrial; muchas de sus prácticas y sus discursos no corresponden a una sociedad evolucionada que ya no se rige por los parámetros correspondientes al mundo agrario y a todo un sistema de cuño autoritario y patriarcal. A las religiones les falta un gran camino que recorrer para responder a las exigencias de la sociedad del conocimiento, de las sociedades dinámicas y de la innovación. Las religiones mantienen unas prácticas y un lenguaje que choca para la sensibilidad actual. Ellas tienden a ser muy repetitivas y poco innovadoras. Por eso no interesan a gente inquieta y, principalmente las generaciones jóvenes.

El modelo religioso agrario, autoritario y patriarcal, resulta poco atrayente en un mundo en el que, aún viviendo en zonas rurales, ya las personas participan de la modernidad y están conectados a un mundo globalizado, a nuevas ideas y nuevas formas de sentir y de pensar a través de las modernas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs). Las formas autoritarias, la imposición sobre qué debo hacer, cómo debo practicarlo causa cierto rechazo en un mundo en el que las personas queremos ser sujetos adultos y cada vez más reclamamos el derecho a decidir y a disentir.

Por otro lado, las religiones que han hecho de la ideología patriarcal un principio importante e inamovible dejan de ser atractivas para las mujeres y los hombres que están en búsqueda de un nuevo paradigma en el que las mujeres no sean seres de segunda categoría, ciudadanas de segunda clase. En estos momentos estamos asistiendo a una crítica creciente y generalizada a todas las religiones en lo que respecta a su carácter androcéntrico-patriarcal. Esta no es una cuestión sólo de un conflicto entre las mujeres que van despertando y tomando conciencia de que no quieren una religión o unas prácticas religiosas de las que ellas son simples consumidoras o son objetos, sino que es cuestión de quienes perciben desde hace rato la obsolescencia de un sistema religioso que realiza algunas prácticas que en el mundo de hoy no sólo no tienen sentido, sino que resultan chocantes y en ocasiones insultantes. Tal es el caso de una organización de rituales y del ejercicio del poder de la palabra ejercido sólo o mayoritariamente por varones. Es curioso que en un mundo que ha evolucionado tanto y en el que a nivel civil las mujeres han conquistado mayores espacios y mayor protagonismo en la toma de decisiones y reclamen su mayoría de edad, las personas que normalmente ejercen la mediación con lo sagrado sean sólo los varones. Esta es una situación que se da no sólo en la religión cristiana, sino también en muchas otras tradiciones religiosas.

El desfase que se da entre las prácticas religiosas instituidas por las religiones y los cambios en las sociedades modernas, muchas veces es abismal. Muchas prácticas, hábitos y discursos que las religiones consideran normales y hasta queridos por Dios, realmente son anormales en este cambio de época. Si las

religiones son fenómenos culturales y las culturas están cambiando drásticamente, tenemos que preguntarnos en qué pie se sostendrán las religiones en el futuro. Es esta situación la que lleva a Corbí a hacer afirmaciones radicales como ésta: "*La estructura cultural en la que se sustentaban las religiones está agotada, muerta, y debe, por tanto, ser abandonada, porque es un perjuicio para las condiciones culturales de las nuevas sociedades industriales"* (CORBÍ, 2007, p. 204).

El cambio de época al que estamos asistiendo es un tiempo de movimiento. Todo está en un dinamismo y en un fluir constante que exige flexibilidad y agilidad. Es tiempo de danza (danza proviene del sánscrito y significa "anhelo de vivir"), de aprender a llevar el ritmo de la historia, el ritmo de los grandes cambios. Es tiempo de facilitar experiencias gozosas, de buena convivencia, de armonía e interconexión, tras una larga historia en que las religiones, en general, han destacado más bien por su rigidez, su seriedad y sentido del sacrificio; han destacado más por enfatizar el "valle de lágrimas" y por ser "aguafiestas" de la felicidad humana; han sido más propensas al dogmatismo y a las posturas inflexibles; han sido creadoras o cómplices de situaciones de conflicto, guerra y confrontación; y han estado aisladas unas de otras, con actitudes de autosuficiencia y de rivalidad que las han incapacitado para dialogar y para unir fuerzas, aportando lo mejor de sí para transformar la realidad de injusticia de nuestro mundo.

Si las religiones no quieren quedarse fuera de la danza de la vida, tienen que desaprender ciertos hábitos ya caducos, aprender nuevos pasos y sobre todo saber llevar el ritmo de la historia. Es decir, incorporarse a la danza que ya hace mucho viene bailando nuestra historia.

## Conclusión

Las religiones, aunque están en crisis y en estado de cuestionamiento, todavía pueden tener futuro si son capaces de entrar en la danza y seguir el ritmo de la corriente de vida y de energía creadora y transformadora que está fluyendo en nuestro mundo. El futuro de las religiones guarda relación con su capacidad para regenerarse y retomar sus intuiciones más profundas y originales y llevarlas al círculo de la danza como su aporte propio a esa corriente de la vida. Para entrar en una danza hay que eliminar los bloqueos y hacerse flexible. Para danzar hay que ser libre, pues es un ejercicio de libertad y de dinamismo para hacer que fluya lo mejor que tenemos. Estos son los ingredientes que necesitan cultivar las religiones para poder entrar en la danza. De lo contrario se quedarán fuera de la danza, acaso como simples espectadoras (y ojalá no como controladoras o censuradoras) de los grandes cambios que está ocurriendo en nuestro mundo. Es más interesante y más gozoso entrar en la danza!

## REFERENCIAS

ARMENDÁRIZ, L. et al. **La religión en los albores del siglo XXI**. Forum de Deusto, Bilbao: Ed. UD, 1994.

BERGER, P. **El dosel sagrado**: elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BERGER, P. **Religion in a Globalizing World**. December 4, 2006. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2006/12/04/religion-in-a-globalizing-world2/>. Acceso el 12 oct. 2014.

BERGER, P. **Rumor de ángeles**: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural. Barcelona: Herder, 1975.

CAROZZI, M. J.; FRIGERIO, A. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: CAROZZI, M. J.; FRIGERIO, A. (Ed.). **El estudio científico de la religión a fines del siglo XX**. Buenos Aires: CEAL, 1994. p. 17-53.

CHITTISTER, J. **Ser mujer en la Iglesia**. Memorias espirituales. Santander: Sal Terrae, 2006.

CORBÍ, M. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 2005.

CORBÍ, M. **Hacia una espiritualidad laica**: sin creencias, sin religiones, sin Dios. Barcelona: Herder, 2007.

CASALDÁLIGA, Pedro. Que Deus? Que religião? **Agenda Latinoamericana,** 2011. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/portugues/obra.php?ncodigo=331>. Acceso el 15 enero 2013.

COX, H. **La ciudad secular**: hacia una teología postmoderna. Santander: Sal Terrae, 1985.

EFETA - Escuela Feminista de Teología Andalucía. Mujeres: ¿menos religión y más espiritualidad? Disponible em: <www.efeta.org>. Acceso el 09 setp. 2014.

FRAIJÓ, M. **A vueltas con la religión**. Estella: Verbo Divino, 1998.

FRANCO, LAILA. "El camino espiritual es reconocer quiénes somos y conectarnos a ello". Entrevista a Enrique Martínez Lozano, psicoterapeuta y teólogo. **Alandar**, Madrid, v. 31, n. 304, p. 4-5, 2014. Disponible en: <http://www.alandar.org/spip-alandar/IMG/pdf/pdfalandar304.pdf>. Acceso el 12 feb. 2014.

FRIGERIO, A. **Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones**: Una interpretación desde la oferta. 2000. Disponible en: <http://www.alejandrofrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio%20_Paradigma_Mercado_BIB_2000.pdf>. Acceso el 10 sept. 2014.

GALLI, Carlos M. **Dios vive en la ciudad.** Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco**.** Barcelona: Herder, 2014.

JOHNSON, E. **La Que Es**: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista, Barcelona, Herder, 2002.

MARDONES, J.M. **Matar a nuestros dioses**: un Dios para un creyente adulto. Madrid: PPC, 2006.

MARDONES, J.M. **Para comprender las nuevas formas de religión**. Estella: Verbo Divino, 1994.

MARTINI, Cardenal. ¡Viva el Cardenal Martini! Texto auténtico de su ´Testamento espiritual´. 8 de Agosto de 2012. Disponible en: <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=24633>. Acceso el 12 oct. 2014.

PANIKKAR, R. **Pensamiento científico y pensamiento cristiano**. Santander: Sal Terrae, 1994.

SEQUEIROS, L. et al. **Tendencias 21 de las religiones**. Córdoba: Bubok, 2014.

TALAVERA, M. E. La escena religiosa en mutación. Transformaciones del simbolismo religioso en la historia contemporánea venezolana. **Revista Tierra Firme**, Caracas, v. 26, n. 101, p. 61-78, Marzo 2008.

TAMAYO ACOSTA, J.J. **Otra teología es posible**: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Barcelona: Herder, 2011.

VATTIMO, G. **Después de la cristiandad**: por un cristianismo no religioso. Barcelona: Paidós, 2004.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Post-religional Paradigm – Original Article

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p279*

# Is Asia a 'Post-Religional' society?
# The Post-Religional Paradigm and its others**

A Ásia é uma sociedade pós-religional?
O Paradigma pós-religional e seus outros paradigmas

Daniel Franklin Estepa Pilario, C.M.*

**Abstract**

This article discusses the relevance and applicability of the 'post-religional paradigm' as proposed by EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) in the Asian contexts. It also inquires on how the Asian phenomenon and its interpretations relate to the crisis of religions in Western societies. It attempts to answer this problematic through four steps: a summary of the theological proposal and its relationship with the Western sociologies of religion; a search for a viable framework with which to understand religions in post-secular societies; discussion on the "discourses of Asia" and the corresponding view on religion; an elaboration of my preferred framework with some examples from the Asian situation. I argue that a viable theological proposal on post-religional paradigm should start from the analysis of how religious discourses and practices navigate with concrete socio-historical forces on the ground. Consequent to this view is the assertion that there is no universal sociology/theology of religion's development but multiple and complex religious discourses in specific contexts.

**Keywords:** Asian religions. Sociology of religion. Post-secular religions. Post-religonal paradigm

**Resumo**

Este artigo discute a relevância e aplicabilidade do "paradigma pós-religional", como proposto pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT) no contexto asiático. Também indaga sobre como o fenômeno asiático, e suas interpretações, está relacionado com a crise das religiões nas sociedades ocidentais. Busca responder a essa problemática em quatro etapas: um resumo da proposta teológica e sua relação com as sociologias da religião ocidental; a busca de um quadro viável para se compreender as religiões nas sociedades pós-seculares; a discussão sobre os "discursos da Ásia" e a visão correspondente sobre a religião; e a elaboração do meu quadro preferido com alguns exemplos da situação asiática. Defendo que uma proposta teológica viável no paradigma pós-religional deve começar a partir da análise de como os discursos e as práticas religiosas navegam com as forças sócio-históricas concretas da realidade. Em decorrência dessa visão pode-se afirmar que não há nenhuma sociologia/teologia universal do desenvolvimento da religião, mas múltiplos e complexos discursos religiosos em contextos específicos.

**Palavras-chave**: Religiões asiáticas. Sociologia da religião. Religiões pós-seculares. Paradigma pós-religional.

Article received on November 03, 2014 and approved on March 04, 2015.

* PhD in Systematic theology at the Catholic University of Louvain, Belgium, is currently the dean of St. Vincent School of Theology, Philippines. Country of origin: Philippines. E-mail: danielfranklinpilario@yahoo.com.

**The author is indebted to the *Center for World Catholicism and Intercultural Theology* (CWCIT) of De Paul University (Chicago) for the Senior Research Fellowship it granted during which this article was written. Thanks to Maricor Baytion for her helpful comments and editorial suggestions.

## Introduction

We are experiencing the advent of a "post-religional" society, proclaims the proposal-hypothesis of the International Theological Commission of EATWOT - Ecumenical Association of Third World Theologian[1] (EATWOT, 2012). The task asked of me in this article is to inquire "whether the post-religional interpretation of the current crisis of religion operates in the Asian context, at least in some sectors of society, if not in the majority of the population. What is its prognosis in Asia? How is this analysis related to the crisis in Western societies?" I would like to answer these questions in four steps. First, I will try to elaborate the proposal vis-à-vis other parallel Western paradigms. Second, I will forward three different interpretations of the present phenomenon through some representative thinkers on religion. Third, I will explore the repercussions of these theories in the discourse of 'Asia'. Finally, in conclusion, I will expound e my preferred framework through some examples from Asian contexts.

## 1 The Post-Religional Paradigm

EATWOT's post-religional paradigm describes its theological proposal through a contemporary metaphor. As an airplane takes off and folds its wheels in, it begins to rely on a new and totally different system - that of its wings. It is so with humankind. As the old Neolithic religions cease to exist, human communities undergo a difficult adjustment to a totally different axiological system. "The duty of a responsible theology is to foresee these problems and try to accompany the inevitable 'transit' in which we already find ourselves."(EATWOT, 2012, p. 273).

We can summarize the theological proposal in four main points. First, religions have not always existed. Religion first appeared at the start of the Neolithic era when the hunters and gatherers began to settle in agricultural landscapes, thus, transforming their ways of life in new permanent territories.

Second, Neolithic religions have recognizable characteristics , two of which are: (a) an imposed mythical epistemology on believers backed up by "divine revelation" as seen in its dogmas, morals and laws, turning the whole system into an ideological-political institution with absolute authority that demands full submission, and; (b) a monopoly over human thought and spirituality backed up by the "book" with its distinct interpretation of the world. How the EATWOT proposal defines religion clarifies these attributes: Religion is "socio-institutionalized configuration that human religiosity (spirituality) of all times adopted in the Neolithic [era], through which it has served as a fundamental system of programming and self-control of Neolithic agrarian societies." (EATWOT, 2012, p. 264). Third, the present society is in transition towards the "post-religional" context. Since religions are "constructed", they are not eternal. Neolithic religions fade away with the civilization that created it. Fourth, the post-religional paradigm is not only descriptive but also normative. Since dying is a difficult process, we need to help "religional religions" die well towards a death that gives life to others (*ars moriendi*). In practical terms, there is a need to reconvert religions' "symbolic patrimony" in order to adapt to new epistemological constellations. There is a need to help people feel that they are

> free from 'religional' bindings [so as] to unleash our personal and collective fulfilment, to fully take responsibility for our decisions, our interpretation at our risk, without any restriction or supposedly external coercion, although worried to tune up to the Mystery that moves us. (EATWOT, 2012, p. 267).

The theological proposal has two accompanying caveats on: (a) the distinction between religion and spirituality, and; (b) the non-applicability of this paradigm to all religions. First, the proponents are careful to distinguish religion from spirituality. The terms used are crucial: the proposal is "post-religional" not "post-religious". While religion is contingent, spirituality is permanent. While religions come to exist at a certain time in history, spirituality is an intrinsic characteristic of *homo sapiens* from the start of their existence (EATWOT, 2012, p.

268).[2] This explains why in the post-religional context, resurgence and revival of spiritualities abound in what many contemporary thinkers call the 'reenchantment of the world'. Certain forms of religions go but spirituality survives. The second warning is that the post-religional paradigm does not apply to all religions. In this analysis, there are religions that have not undergone agrarian revolutions, thus, also not possessing Neolithic religion's specific hegemonic characteristics. What is contemplated here are animist religions and indigenous beliefs (including Hinduism) which do not display dogmatic-doctrinal dominance.

## 2 Framing the Discourse in a Wider Context

The theological proposal above is not at all novel in the field of theology and social sciences. I would like to situate this discourse from the perspective of the wider debate in the sociology of religions. First, the post-religional paradigm has affinities with the evolutionary theories of religion. Second, it is also related to the secularization debate in contemporary Western societies. In fact, the question whether this phenomenon is happening in Asia or not is in part a Western preoccupation. I will attempt to locate the post-religional paradigm in these discourses in order to better understand its underlying assumptions.

### 2.1 Evolutionary Views of Religion

In recent years, we have seen the emergence of evolutionary theories of religion, the most prominent proponent of which is the American sociologist, Robert Bellah. In his latest book, *Religion and Human Evolution* (2011),[3] Bellah argues that religions evolve with human society as they adjust into its different stages: tribal, archaic and axial ages. Religious development moves from pure ritual

[2] "[R]eligions would be a specific socio-cultural configuration in which spirituality of human beings has been expressed for some time, while spirituality would continue to be an essential dimension and a characteristic of the human being, that permanently and inevitably accompanies him [sic] since its emergence as a species." (EATWOT, 2012, p.268).

[3] This work that caps his academic career is a development of an earlier article on the same subject of religious evolution. Cf. BELLAH, 1964, p. 358-374. In another article, Bellah classifies religious evolution in five periods: primitive, archaic, historic, early modern, modern/contemporary - a periodization that was already present in the 1964 article. Cf. BELLAH, 1991.

(tribal) to the mythical (archaic) and the theoretical (axial). As it goes through these phases, it conserves what has been developed so that "nothing is ever lost" in the process (BELLAH, 2014). Crucial to this development is the Axial age which makes religions universal, theoretical and critical. Axial religions eschew previous tendencies to dominate as they critique the repressive status quo and advance ethical ways of life. The four Axial civilizations (and religions) which Bellah discusses are Ancient Israel, India, China and Greece whose civilizations and literatures constitute a "breakthrough" in human thinking and cultures.

Other contemporary sociologists of religion follow Bellah's lead. In *The Great Transformation* Karen Armstrong (2007) also discusses the development of the Axial age as the foundation of our religious traditions. "During this period of intense creativity, spiritual and philosophical geniuses pioneered an entirely new kind of human experience."(BELLAH, 2007, p. xvi). Recovering this era leads us to important directions religions should tread in our times. Armstrong is clear on what these lessons are: personal responsibility and self-criticism to be followed by effective action and compassion. Contrary to religion's usual emphasis on doctrine, "what mattered was not what you believed but how you behaved."(BELLAH, 2007, p. xviii).

Bellah and Armstrong's focus on the Axial Age has been adapted from the periodization put forward by the German philosopher Karl Jaspers (1954, p. 98-104; 1953, p. 24-26). Jaspers theorized four basic segments of history: the Promethean age (the use of language, the kindling of fire, the invention of tools); the ancient high civilizations in Egypt and Mesopotamia (5000-3000 BCE); the Axial Age (800-200 BCE); and the age of science and technology (medieval Europe). What is crucial is the third segment; it is "the axis in history", the pivotal age of civilization. This is the age of Confucius and Lao Tse in China; of the Upanishads and Buddha in India; of Homer, Parmenides, Heraclitus, Plato in Greece; of Zarathustra in Iran; and of the great prophets Elijah, Isaiah, Jeremiah in Palestine. All these developments grew independently of one another. Jasper

argues that during the Axial age, humans became “aware of being as a whole, of himself and his limits... raised radical questions, approached the abyss in his drive for liberation and redemption... and experienced the absolute in the depth of selfhood and in the clarity of transcendence (JASPER, 1954, p. 99).

The evolutionary direction is common to EATWOT's post-religional paradigm and Bellah's (and Armstrong's) works.[4] Except for a change of names, Bellah generally followed Jasper's periodization in order to bring out his triple framework (play, myth and theory), the peak moment of which is the Axial period (BELLAH; JOAS, 2012). The post-religional paradigm, for its part, also adheres to this evolutionary scheme in its rough periodization from Paleolithic to Neolithic and beyond. These contemporary directions are not a new trend in the sociology of religion. Anthropological and sociological sciences both privileged this evolutionary worldview in the second half of the nineteenth century (TURNER, 2011, p. 285-301). That society (and its religions) develops from its "primitive" stages to its more "civilized" ones has been a common refrain from Auguste Comte to Herbert Spencer, from E. B. Tylor to J. G. Frazer.

Beyond their evolutionary commonalities, however, these two schemes (Bellah and the post-religional paradigm) move along divergent paths. First, Bellah traces the origins of religions to as early as the Big Bang, the emergence of life up to the point when *homo sapiens* learned to play, mimic rituals and narrate cosmic and cultural myths. In Bellah's reflection, all these are stirrings of religion as their "core processes" are conserved and carried over to the next stage of development (JOAS, 2012).[5] The post-religional paradigm, on the other hand, thinks that even as spirituality/religiosity is co-extensive with humanity, religions only began to be practiced during the Neolithic phase when humans started to

[4] On Bellah's evolutionary religious paradigm, see WUTHNOW, 1992. Bellah, however, qualifies his position vis-à-vis the evolutionary paradigm. It is not about the evolution of religion itself as the place of religion in the evolutionary process, thus, the revision of the title of the work from "Religious Evolution" (BELLAH, 1964) to "Religion in Human Evolution" (BELLAH, 2011). Cf. JOAS, 2014. .

[5] In an interview, Bellah explicates what is meant by the formula "nothing is ever lost" which keeps reappearing in his text. "It again goes all the way back because the subatomic particles in our body were produced by the Big Bang, so parts of our body are 13.7 billion years old. Every cell in our body is genealogically descended from single cell organisms, which we call familiarly “bacteria.” So even biologically we haven’t lost anything. We’ve developed enormously new complex structures, but on the basis of things that remain fundamental for us all around." This is true for cultures as it is for religion - from the way we deal with the body, with our myths and narratives, with our theological and ethical theories (JOAS, 2012).

settle in agrarian societies. In short, there was a (long) time when religions did not exist at all. While Bellah's positive and evolutionary worldview assumes everything toward the next stage, the post-religional paradigm feels obliged to discard Neolithic religions when this civilizational phase is over. While Bellah's vision is cumulative, the post-religional view consists of religio-cultural breaks and shifts. This difference points to a larger epistemological debate on the notion of scientific and cultural development. On the one hand, modern science has always been viewed through the lens of evolutionary progress. Scientific, cultural and intellectual progress developed through an evolving, continuous and cumulative process. Like Bellah, "nothing is ever lost". Each new discovery leads to the unravelling of the nature and truth of reality. On the other hand, Thomas Kuhn attacked this evolutionary idea and argued that there is "no coherent direction of ontological development" in science; one does not approach truth in a cumulative manner. Newton is not a development of Aristotle and Einstein is not an evolution of Newton. In fact, "Einstein's general theory of relativity is closer to Aristotle than... to Newton." (KUHN, 1970, p. 206-207). Kuhn thinks that science moves more through "revolutions" than evolution. In crisis moments, a new paradigm appears which provides a better explanation for new scientific, historical and cultural constellations. This alternative paradigm does not build on old data; rather, scientists "work in a different world" which is incommensurable with the old. Science is thus not cumulative. When a new paradigm appears, the previous one becomes obsolete. Thus, the phenomenon of the "dying of religions" in the post-religional paradigm is nearer to Kuhn's notion of paradigm shifts than to Bellah's.

A second observation follows the first. While Bellah views the Axial age as a pivotal and positive development from which contemporary discussion needs to learn, the post-religional paradigm assumes that the Axial age only reinforces the authoritarian and hegemonic tendencies of Neolithic religions. These observations are crucial because they point to two divergent views with which religions are seen in these two paradigms. For Bellah and other thinkers like him, religion understood

as mimetic, mythic and theoretic meaning-making has always been there from the beginning and just needs to be recovered in order to help us answer questions of our time. In contrast, the post-religional programmatic scheme hopes that these religions will fade and die so that new liberating forms of spiritualities can arise. We shall come back to engage these evolutionary paradigms in a discussion below.

## 2.2 Religions and Secularization

EATWOT's post-religional paradigm can also be read alongside the ongoing lively debate on secularization and post-secularization in Western societies. The words of the proposal-hypothesis sound ambivalent but a closer reading reveals a parallel analysis.

> The present crisis is not due to secularisation processes, or to a loss of values, or to the dissemination of materialism or hedonism (blaming interpretation usually held by religions' officers), neither to the lack of testimony or to the moral scandals of religion, but to [the] birth of a new cultural situation, that puts an end to the radical transformations of the knowledge, axiological and epistemological Neolithic structures, transformation that started with the scientific revolution in the XVI century, the Enlightenment of the XVIII century and the various waves of industrialisation. The symptoms that this gradual transformation produces appear in ways such as certain diffuse agnosticism, loss of epistemological ingenuity, a more accentuated critical sense, a more utilitarian conceptualisation of religions as a service to the human being instead of receptors of full loyalty from their members, the disappearance of the idea of a "unique true religion" and a revealed moral (EATWOT, 2012, p. 270).

Despite its denial that the crisis of religion is not a consequence of secularization processes, the "radical transformation" of "axiological and epistemological neolithic structures" starting with scientific revolution, Enlightenment and industrialization which the post-religional paradigm identifies as reasons are in fact parallel to the secularization theories that date all the way to the classical sociologists like Durkheim or Weber and contemporary thinkers like Peter Berger, Bryan Wilson or Steve Bruce. According to these authors, there are several processes that make possible the retreat of religions in modern society: individualism, rationalization, bureaucracy, functional differentiation and religious

pluralism (WARNER, 2010). The deterioration of the *conscience collective* in modern societies as analyzed by Durkheim brings about individualism and diminishes the practice of communal religion. Modernity's "iron cage of reason" (bureaucratic rationality) according to Weber leads to efficient but also impersonal systems that "[reduce] the worker to a cog in this bureaucratic machine." (WEBER, 1978, p. lix). It also demolishes "the authority of magical powers... which ultimately challenges all systems of belief." (WEBER, 1991, p. xxiv). Max Weber's "disenchantment of the world" is parallel with what contemporary thinkers like Peter Berger call the dissolution of the "sacred canopy" that provides a common frame within which "all of social life receives ultimate meaning binding on everybody."(BERGER, 1967, p. 134). Several contemporary authors follow Berger's lead in proclaiming religion's death.[6]

But the secularization thesis is not without its critics. Many authors argue for the resurgence of religion in postmodernity.[7] Berger himself recanted his earlier 'secularist' position in *The Sacred Canopy* to the signals of the supernatural in *The Rumor of Angels* (BERGER, 1969). He now thinks that "secularization may not be as all-embracing as some have thought"; it is not absolute and unstoppable (BERGER, 1969, p. 30). Ordinary life occurrences point us to transcendence ("the beyond in our midst"): our propensity for order, play and humor, sense of hope, capacity for moral outrage, etc. This post-secular discourse of the return of religion has wide and diverse expressions ranging from the denial of secularization to re-enchantment with art and cultures, from reappearance of religion in public life to its engagement with politics, philosophy and theology.[8]

How does the post-religional paradigm handle the secularization debate? It manages it by distinguishing religions from spirituality/religiosity. It believes that agrarian-neolithic religions fade but spirituality is universal.

[6] For an updated account of the secularization debate, see WARNER, 2010.
[7] See KEPPEL, 1994; GREELY, 2003; THOMAS, 2005; MARTIN, 2002.
[8] Another good overview of the post-secular reflection on religions is found in BECKFORD, 2012, p. 1-19; BERGER, 1999, p. 1-18.

> Religions are forms, historical, contingent, and changing, while spirituality is a dimension that constitutes humanity, permanent, and essential to the human being. Spirituality may be experienced within or outside religions. We could do without religions, but we will never be able to dispense with human being's dimension of transcendence (EATWOT, 2012, p. 266).

This assertion finds parallel expressions in some US-based groups that call their movement "spiritual but not religious" (SBNR).[9] Mostly composed of young people (72% of Generation Y and Millennials), unchurched and spiritual eclectics, SBNR bifurcates religion and spirituality into public and private, respectively. Consequently, the privatization of belief makes institutional affiliation no longer necessary.

Its European counterpart is called *believing without belonging*. Gracie Davies who writes quite extensively on this issue argues that there is a gap between the hard and soft indicators of religious life in Europe (DAVIE, 1994; 2000). Both 'believing' and 'belonging' have hard and soft dimensions.

> For example, if you ask European populations — and here I'm generalizing — do you believe in God, and you're not terribly specific about the God in question, you'll get about 70 percent saying yes, depending where you are. If you say, do you believe that Jesus Christ is the son of God, you'll get a much lower number. In other words, if you turn your question into a creedal statement, the percentages go down. The looser your definition of belief, the higher the percentage of believers (DAVIE, 2005).

The same is true with *belonging*. In terms of hard indicators like weekly church attendance, the response would be less. But when the notion of *belonging* is softened, as when they are asked r about their preferred place for funeral services, many would stick to their church's affiliation. Generally, in Europe, "[t]he historic churches are public utilities, and you expect public utilities to be there when you need them." (DAVIE, 2005). This prompts another author to reverse the formula: *belonging without believing* (HERVIEU-LÉGER, 2004, p. 101-119).

[9] See FULLER, 2001; ERLANDSON, 2000; and "Examining the Growth of 'Spiritual but not Religious'," *The New York Times,* July 18, 2014 (OPPENHEIMER, 2014)..

In short, while EATWOT's post-religional proposal hails the death of religions in consonance with secularization theories, it also welcomes different expressions of religiosities as forms of the new cultural configuration together with the post-secular discourses. Unlike the post-religional paradigm, however, not all post-secular discourses clearly distinguish religion from spirituality (i.e., with the religions 'dying' and spiritualities slowly emerging). While the US version maintains the public-private spaces for religion and spirituality respectively, religions do not actually disappear. Traditional religions continue to exist though no longer popularly practiced in public by the majority of the members. The European experience also strategically retains public religions when these become quite helpful for the "rainy days", as it were. Moreover, secular public rituals like royal weddings or World Cup finals, most of which are well-attended, also take on new 'religious' forms that demand devout, almost fanatical, allegiance.

Let me summarize my arguments thus far. The plot has continually thickened in the secularization debate and the post-religional paradigm is complicit with it. Originally, the secularization thesis purported to have an evolutionary, universalist and progressive inevitability. With the coming of modernity, religions were envisioned to eventually disappear. Atheism was supposed to be the end game. But it is precisely this modern prediction that is put into question by post-secular discourses. Instead of being *disenchanted*, the world is in fact *re-enchanted*. Instead of being *secularized*, it is in fact *desecularized*. Not only are there multiple "modernities", there are also multiple "secularities" that bring about multiple "religious identities". There has been no one direction.[10] Religions did not undergo a radical break caused by one local experience of European Enlightenment since there were as many modernities as there were cultures. As modernities interacted with religions, both transformed each other such that a part of each died

[10] José Casanova gives this insightful observation: "In our global age, it has become increasingly evident that European secular developments are not a universal norm for the rest of the world; that, as the rest of the world modernizes, people are not becoming more secular like us, but are becoming more religious - or, actually, they are becoming simultaneously both more secular and more religious, which of course only confuses our binary categories. But once it becomes obvious that the secularization of Europe is, comparatively speaking, rather exceptional, the old theory that explained Europe's secularity in terms of its modernity is no longer plausible." (CASANOVA, 2013, p.54)

and another part arose anew. Or, better still (and this point differs from the post-religional praradigm), maybe there was no dying and rising, but instead a mutual negotiation and transformation in differing contexts. Some call the present moment a "twilight"; others think of it as the "dawn" of human experience (CASANOVA, 2010, p. 265-281). Some call it "decline"; others call it "revival" or "resurgence" of new religions.

From the perspective of the Western experience of monotheistic religions, this polytheistic phenomenon is viewed either as "crisis" of religions (as the post-religional paradigm calls it) that causes upheaval or it is a trend that is so novel and postmodern which calls for some celebration. But for non-Western peoples, immersed as they are in pluralist and multi-religious universes, what is happening in the West looks like "the old state of affairs." (CASANOVA, 2006). It has always been this way ever since in their own contexts. Whichever view one takes, however, depends upon the theoretical paradigm one adapts vis-à-vis both religion and secularity. This brings me to the next point.

## 3 Theorizing Religions in a Post-Secular Society

However the present situation is called, all descriptions point to a "post-secular" society. It is this phenomenon that preoccupies the contemporary academic scene. While the EATWOT theological proposal calls it 'post-religional', some authors calls it 'post-secular'. Both the post-religional paradigm and (post)secular theories trace this development to the beginning of Enlightenment and the modern age. The present state of religious resurgence, i.e., the "rumor of angels" in the secular city, is viewed either as a *break away from* or as a *radicalization of* previous stages of development. What frameworks do contemporary thinkers use in order to understand this post-secular phenomenon? I can recognize three general directions: (a) return to religion in secular modernity; (b) dialectical confrontation between modernity and religion; and (c) analysis of actual practices in their power-laden contexts. I will try to elaborate these directions by discussing some selected thinkers in order to bring out what for me is

a viable framework in the understanding of this post-religious/post-secular phenomenon in the Asian context.

### 3.1 Return to Religion

The first position is heavily forwarded by the Radical Orthodoxy group with John Milbank as its representative thinker. His influential book *Theology and Social Theory* (MILBANK, 2006)[11] attempts to dismantle the works of modernity in secular politics, capitalist economy, sociology, dialectical philosophy and postmodernity (all offspring of the Enlightenment) in order to recover the displaced Christendom and its offer of absolute ontological peace. Milbank begins his narrative with a programmatic "once upon a time" phrase:

> Once there was no secular. And the secular was not latent, waiting to fill more space with the steam of the 'purely human', when the pressure of the sacred was relaxed. Instead there was the single community of Christendom with its dual aspects of *sacerdotium* and *regnum* (MILBANK, 2006, p. 9).

Against the secularization thesis, Milbank thinks that society has no purely *human* dimension waiting to be uncovered, obscured as it is with the medieval religious hegemony. He rightly argues that the "social" of modern social theory "was in itself as unreal, unhistorical and quasi-theological category."(MILBANK, 2006, p. xii). In agreement with post-secular thinkers, Milbank contends that the secular actually needed to be invented, constructed and imagined starting from Hugo Grotius's *etsi Deus non daretur* to the modern sociological project of "disenchantment". Milbank maintains that the secular has "positioned" theology. "If theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that that these discourses will position theology." (MILBANK, 2006, p. 1). His postmodern project thus was a Christian attempt to recover religion from

[11] A whole group of theologians called Radical Orthodoxy can be grouped together with Milbank under this heading (return to religion). Cf. MILBANK; PICKSTOCK; WARD, 1998; MILBANK; OLIVER, 2009. For my full analysis of Milbank's and Radical Orthodoxy's postmodern project, see PILARIO, 2005.

such displacement in modern times, or to use Loughlin's metaphor, it is one hero's "quest of a stolen crown". Once upon a time, theology was the queen of sciences. But the crown was stolen from her by modern social theory. It is time to recover it (LOUGHLIN, 1992).[12] Even as Milbank thinks his position is in fundamental agreement with that of Charles Taylor's in his analysis of the secular age, he (unlike Taylor) still longs for a possible return of Christendom in a global scale. "One could therefore optimistically conclude that only a more benign, more festive Christianity could ever hope to re-establish a new and now global Christendom." (MILBANK, 2010, p. 82). I have shown elsewhere why Milbank's postmodern theology is in reality a nostalgic return to the premodern and medieval Christendom. (PILARIO, 2005).

But Milbank is not alone. He aligns his work with the theological project of Joseph Ratzinger, then to become Pope Benedict XVI. Though Ratzinger is more nuanced than Milbank on the relationship between faith and political reason by saying that both reason and faith have their own pathologies (HABERMAS; RATZINGER, 2006), he also believes that the Christian's special relationship to the 'transcendent truth' through their faith in Christ makes them avoid all modern political totalitarianism as "they always have a Lord, a task, a standard, that transcends the party and its norms." (RATZINGER, 2009, p. 56). In the end, the common thread that runs in the minds of both thinkers (and in agreement with the secularization thesis) is that the hegemonic dominance of modern secular theory is responsible for the decline of religion. However, unlike the secularization theory which sings dirges of religion's demise, Milbank (and Ratzinger) intends to resurrect religion's influence on its own terms in our post-secular society since it is only this faith that has affinity to truth.

[12] "Once upon a time, it was theology that wore the crown, theology that carried out most of the fundamental reading of all other interpretations and all other social formations... It was the master narrative. Stolen by secular reason, and worn as 'social theory', the master-narrative is now sought by its earlier owner." (LOUGHLIN, 1992, p. 366).

### 3.2 Dialectical Confrontation

Unlike the first position, the second direction represented by Jürgen Habermas and Charles Taylor confronts modernity head-on and proposes a dialectical interaction with it. Habermas was responsible for placing the term "post-secular" on the academic screen (HABERMAS, 2008).[13] In his earlier works, he rejoiced in the fact the communicative rationality in the secular public sphere has replaced religion or national sentiments (its irrationality and fanaticism included) as the integrating factor of the social body. In recent works (HABERMAS, 2006; HABERMAS, 2008; HABERMAS, 2010), however, he argues for a dialogue between secular reason and religions, recognizing that both religious and secular mentalities help in the building of a humane society. In this updated view, bringing religious discourse into the public sphere not only makes religious people feel "included", but also enlists religious resources in the forging of public life. For this dialogue to happen, religious citizens should be able to accept the natural conditions of modern society, e.g., pluralism, the rule of law, the authority of science, and others. Believers should also be able to translate their religious language into an understandable secular idiom that can resonate in the public sphere. The secularists, for their part, also need to acknowledge that religions possess some *truth* as their own contribution so social emancipation. "Secular citizens are expected not to exclude *a fortiori* that they may discover, even in religious utterances, semantic contents and covert personal intuitions that can be translated and introduced into a secular discourse." (HABERMAS, 2008, p. 29). This *complementary learning process* frees people from their religious and cultural closed universes so that all citizens "*mutually recognize* one another in civil society as members of *one and the same* political community." (HABERMAS, 2008, p. 22-23).

[13] For the conversation between Ratzinger and Habermas on religion and modernity, see HABERMAS; RATZINGER, 2006. For a critical commentary on the work of Habermas on religion, see CALHOUN; MENDIETA; VANANTWERPEN, 2013.

Charles Taylor's celebrated work *A Secular* Age (TAYLOR, 2007)[14] pushes this argument to its consequences. Although Taylor acknowledges his affinity with Milbank and the Radical Orthodoxy project, unlike Milbank, Taylor does not wish to turn the clock back in nostalgia. He analyzes secularity and searches within it the possibility of transcendence. While Habermas stops in acknowledging the possibility of truth-contents of religious resources, Taylor sees the possibility of transcendence in what he calls the "immanent frame". Or, to combine images from previous authors, Taylor believes that the "rumor of angels" can in fact be heard within the "secular city". One commentator calls Taylor's position as "immanent transcendentalism". (MCLELLAN, 2010, p. 52-56). Against modernity's exclusive humanism or closed immanence, Taylor argues for something "beyond": beyond human flourishing, maybe a higher power which we call "God" or an extension of our life beyond birth and death (TAYLOR, 2007, p. 20). Beyond Milbank's exclusive Christendom, Taylor is also open to the presence of transcendence in Hindu, Muslim and Buddhist contexts. Against Habermas, however, Taylor refuses to use the term 'post-secular'. One of the original contributions of his work is his notion of *Secularism 3*: "a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not easiest to embrace." (TAYLOR, 2007, p. 3). For Taylor, secularization thus does not only refer to the decline of religious practice or the consignment of religion into the private (which is the main tenet of main secularization theories), but also to the "conditions of belief", that is, the fact that "belief" comes to be seen as one mere option among the many. If secularization is understood this way, the word "post-secular" already becomes superfluous if used to describe the present situation as the term is already incorporated into secularism's meaning (WARNER, 2010, p. 22-23). I am aware that summarizing the complex content of Taylor's magisterial book in a few paragraphs does not do justice to this voluminous work of a lifetime. But identifying the main directions of its arguments can help us assess its viability in our theorizing of religions in the Asian contexts. I will come back to the assessment below but let me just point out

[14] For a critical commentary on this work, see WARNER; VANANTWERPEN; CALHOUN, 2010.

one obvious lacuna in Taylor's work: his silence about other cultures beyond the European-North American contexts and other religions beyond Latin Christendom, thus, giving the impression that the otherwise eloquent work is an ethnocentric discourse.

### 3.3 Analyzing Discourses in Context

The third position vis-à-vis the post-secular phenomenon is the genealogical method done by Talal Asad, a New York-based anthropologist with Saudi Arabian and Pakistani roots. Two of his crucial works that bring about his analysis are the *Genealogies of Religion* (ASAD, 1993) and *Formation of the Secular* (ASAD, 2003). While Milbank proclaims that the 'secular' is an invented category, Asad argues that 'religion' is also a constructed concept. Not that religion did not exist ever since but that the notion of 'universal' religion is a modern category and is not helpful at all in the realistic analysis of its movement in the social body. Let me summarize Asad's complex work in three crucial points: (a) universalist and transhistorical notions of "religion" are not viable; (b) "modernity" and "secularity" are not univocal and homogenous realities, and; (b) in order to understand both, we do not analyze universal "values and meanings", but particular "religious" and "modern" sentiments and practices in their actual power-laden social and historical contexts.

*First*, Asad takes issue with Clifford Geertz's universalist but also dualistic definition of religion as external "systems of symbols" which effect internal "moods and motivations" in the participants (GEERTZ, 1973). This interpretivist and psychological approach to religion, Asad claims, is forgetful of the fact that power creates religion.

> How does power create religion? To ask this question is to seek an answer in terms of the social disciplines and social forces which come together at particular historical moments, to make particular religious discourses, practices and spaces possible... Universal definitions of religion hinder

> such investigations because and to the extent that they aim at identifying essences when we should be trying to explore concrete sets of historical relations and processes (ASAD, 1983, p.252).

Transhistorical notions of religion, because of its universalizing and essentializing mode,[15] detach us from the cognition of the domains of power inherent in religious practices and discourses.

*Second*, the notion of the "secular" and the "modern" prevalent in secularization theories and post-secular discourses also falls into the same trap. For instance, "modernity" (which is often contrasted with "tradition") has always been understood as homogeneous reality with some common identifiable elements that hang together. In terms of social structures, these would be elements of industrialization, secularization, democracy. Modernity is also identified as one philosophical project from Descartes to Habermas. Or, it consists of specific psychological or aesthetic experiences (e.g., Kant's universal taste and aesthetic judgment, etc.). And since these aspects of Western modernity have come together historically in Europe (and North America), "all these things must and should fall together in the rest of the world." (ASAD, 1996).[16] Like religion, values then become essentialized and get to be contrasted with each other, e.g., "modernity" (progressive, evolving and scientific) vs. "tradition" (unchanging, repetitive and non-rational), and the mixing of the two in any social order is viewed as either as "pathological" (reactionary) or "still in the process" of development towards the Promised Land of modern Paradise. A parallel problem is found in the contrast between the "secular" and the "sacred". Asad argues that the secular is not a development of or a break from the religious because the secular and the religious have always co-existed in time. (ASAD, 2003).[17] In a sense, modernity and

[15] The movement towards universalization of religion is traced by Asad to Immanuel Kant: "But there can only be one religion which is valid for all men and at all times. Thus the different confessions can scarcely be more than the vehicles of religion; these are fortuitous, and may vary with differences in time or place." (KANT, 1991, p. 114; apud ASAD, 1993, p. 42).

[16] See also ASAD, 2003.

[17] "The secular, I argue, is neither continuous with the religious that supposedly preceded it (that is, it is not the latest phase of sacred origin) nor a simple break from it (that is, it is not the opposite, an essence that excludes the sacred). I take the secular to be a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life. To appreciate this it is not enough to show that what appears to be necessary is really contingent - that in certain respects the 'secular' obviously overlaps the 'religious'. It is a matter of showing how contingencies relate to changes in the grammar of concepts - that is, how the changes in concepts articulate changes in practices." (ASAD, 2003, p. 15).

tradition (as with the secular and the religious) are not mutually exclusive states of society's cultural evolution but different aspects of its grounded historicity.

*Third*, Asad thus proposes an analytical approach which begins not by identifying the prevalence or absence of some universal essences, symbolic meanings or transhistorical values, but "by asking what are the historical conditions (movements, classes, institutions, ideologies) necessary for the existence of particular religious [and other] practices and discourses." (ASAD, 1983, p. 252). Thus, in analyzing rituals, beliefs or practices, there is a need to reconstruct the actual historical conditions that make possible the existence of these realities and how social power sanctions some meanings and marginalizes or excludes others. This means that what is 'religious' and what is 'secular' can never be understood outside the actual context of social forces that constitute it. Until this happens, Asad argues, "We shall not make much headway in understanding agency." (ASAD, 1993, p. 167). True to his non-essentializing project, Asad decouples the binaries with which 'religion' has been paired in prevalent scientific discourses: sacred vs. profane, transcendent vs. immanent, religious vs. secular. These binary categories are constant in most theories we have discussed above - from Bellah to Berger, from Milbank and Ratzinger to Habermas and Taylor. If what is 'religious' or 'secular' depends on the socio-historical powers that construct them at specific historical moments, these binaries do not lend themselves to universal meanings, thus, making it impossible to inquire about their constant interrelation outside of their concrete social conditions. Asad can doubtlessly agree with José Casanova's observation:

> The sacred tends to be immanent in pre-axial cultures; the transcendent is not necessarily 'religious' in some axial civilizations. The secular is by no means profane in our secular age. One only needs to think of such sacralized secular phenomena as nation, citizenship and human rights (CASANOVA, 2009, p. 1062-1063).[18]

[18] Though there is a debate between Talal Asad and José Casanova, I think their positions are complementary as Casanova himself acknowledges. Cf. CASANOVA, 2006, p. 12-30.

To summarize, we have outlined three approaches to understand the decline and resurgence of religions in post-secular society. The first position is critical of the modernization-secularization process as it causes the retreat of religion. Milbank's project (and to some extent Ratzinger's) is to recover religion's (understood as Christianity) leading position it once had in the social space. Even as it effectively analyzes the power of modernity to impose its hegemony over religion and to enlist the faith towards its secularist project, its option to re-assert religious hegemony is not viable in contemporary pluralist and global universes. Worse, it can be seen as a last-ditch attempt to regain a hopelessly losing battle to re-establish once more a new metanarrative that will outplay the rest. The second position seeks a direct confrontation with modern secularity proposing an honest negotiation between religious and secularist worldviews (Habermas) at the same time seeking transcendence in the "immanent frame" (Taylor). Though laudable, this originally European Enlightenment project also seeks to impose its modern narrative on the rest of the world. In short, it is saying, if the West has undergone this, the rest of the world will follow suit. The third position refuses to essentialize the social realities it analyzes - be it religion, secular modernity, etc. Asad believes that these phenomena, their concrete practices and their narratives are constructed, products as they are of intersecting power relations in specific historical contexts. If we want to assess the state of religion vis-à-vis modernity, for instance, we need to appraise its specific socio-historical conditions of possibility. I feel that this last position is crucial to the question posed at the start: "Is Asia a post-religional society?"

## 4 The Discourse of Asia

Despite the theories' divergences, (post)secularization, as we have shown above, is very much a Western debate. The main task of this article is to investigate whether this is also an 'Asian' phenomenon.[19] But which Asia? There are practically

[19] I have used this specific mapping of the 'Asian' discourses in a previous article and adjusted the discussion to fit the present problematic. Cf. PILARIO, 2007, p. 24-53.

two ways of looking at Asia: the imperialist discourse of "Orientalist Asia" and the "Asianist Asia" of the Asian values discourse. The answer to the question of post-religionality of Asia heavily depends on the position one takes in the "discourse of Asia".

### 4.1 (Neo)Orientalist Asia: Imperial Discourse

The 'idea of Asia' did not first come from Asia. It was a European invention (HUI, 2005; HUI, 2006; MILNER; JOHNSON, 1997; MCLNNES, 1998). In the 18th and 19th century, the human sciences (linguistics, historiography, political philosophy, geography, etc.) upheld a teleological vision of history consistent with modern enlightenment and the colonial project. The idea of Asia that this project produced is what I call 'Orientalist Asia'. 'Orientalism,' as Edward Said describes it, is the imperial West's manner of writing about the Orient – its colonized other (SAID, 1995). The main problem of Orientalist discourse is its essentialized binarism – a way of describing the East as a total contrast of the West.[20] Thus, thinkers like Adam Smith, Hegel and Marx viewed Asia as a binary opposite of (but also as mere preparation for) the achievements of Europe: Asian multi-ethnic empires against the European sovereign monarchy; Oriental political tyranny vs. the Western rationalized juridical system; Asian agrarian mode of production vs. European cosmopolitan-urban trading. Since Europe was 'the end of history', Asia is incorporated to its 'beginnings', thus, also relegating it to the realm of 'prehistory'. In his *Philosophy of History,* Hegel, for instance, writes:

> The history of the world travels from East to West, for Europe is absolutely the end of history, Asia is the beginning... The East knew and to the present day knows that *One* is free; the Greeks and the Roman world, that *some* are free; the German world knows that *All* are free. The first

[20] "From its earliest modern history to the present, Orientalism as a form of thought for dealing with the foreign has typically shown the altogether regrettable tendency of any knowledge based on such hard-and-fast distinctions as 'East' and 'West': to channel thought into a West and East compartment. Because this tendency is right at the center of Orientalist theory, practice and values found in the West, the sense of Western power over the Orient is taken for granted as having status of scientific truth." (SAID, 1995, p. 46).

> political form, therefore, which we observe in History is *Despotism*, the second *Democracy* and *Aristocracy*, the third *Monarchy* (HEGEL, 1956, p. 103-104)

In the *Wealth of Nations* (SMITH, 2000), Adam Smith laid out the same teleological view when he mapped out civilization into four stages – i.e., hunting, nomadic, agricultural and commercial epochs. The North American Indians were in the hunting stage – the "lowest and rudest state of society". The Tartars and Arabs (Orientals) belong to the nomadic stage; the Greeks and Romans to the agricultural stage (although he also mentioned China in this level). History thus ended with Europe as it reached the epoch of modern commerce. Karl Marx was no exception. He also mapped out history into four phases – Asiatic, primitive, feudal and capitalist stages. In Asia, there is no revolutionary force to propel the proletarian revolution. With no private ownership of land, there will be no social class, thus, no class conflict which for Marx is the motor of history. In Asia, history thus is 'stagnant' as its culture. But all these generalizations about Asia were already a product of a long intellectual history of European modern thinking about its dominated 'other': the prevalence of common ownership of land, the lack of legal structures, predominance of religion, absence of aristocratic culture, prevalence of slavery, isolated village life, importance of agriculture over industry, stagnant history (ANDERSON, 1979).[21] Max Weber, despite his toying around with Confucianism as the Asian counterpart of the Calvinist ethic, still thinks that the Asian mind is typically arbitrary and unstable as contrasted to the rational character of Western law, science and industry (TURNER, 1974). It is this essentialist idea of an 'unchanging', 'religious' and 'mysterious' Asia that has become a haven for Western romantics, utopians and vegetarians in quest of an alternative lifestyle or peace of mind – still a part of a continuing Orientalist discourse.

[21] The contrast between 'Europe' and 'Asia' has long been a feature of the European imagination. Arnold Toynbee writes that the Greek historian Herodotus already accounted for the long-standing rivalry between 'Europe' and 'Asia'. See TOYNBEE, 1954. In many other European writings, 'Asiatic' means 'splendor', 'vulgarity', and 'arbitrary authority'. Europe was correlated with science, weaponry and Christianity while 'Asia' was connected with ornate vestments, camels and monkeys. The *philosophe* Montesquieu links Europe with progress and Asia with stagnation. Cf. HAY, 1957.

Are these early modern conceptions still being reproduced in contemporary discourses? Is there such a thing as 'neo-Orientalist Asia'? In popular culture, contemporary mass media (e.g., films, TV news reporting, print media, etc.) is awash in neo-Orientalist images.[22] During the Asian 'economic crisis' in the late 1990s, the public was bombarded with an image of Asia as 'naturally' linked to "corruption, inefficiency, incompetence" – attitudes which are incompatible with Western capitalist ethos. This supposedly was the cause of their downfall. The same Orientalist but also racist perspective has been reinforced in the political field after 9/11 bombing when Asians – mainly of Islamic affiliation – are casually described as 'terrorists'.

I argue that the same 'Orientialist' direction can also be discerned in the sociological discourses of religion. The post-religion paradigm, Bellah's (and Armstrong's) accounts of religious development and the secularization debates all share in the *evolutionary* framework which when applied to Asian religions necessary bears out an 'Orientalist' analysis. Let us mention three observations. First, Bellah's concept of "religion" throughout different stages of humankind's cultural development (that is, from tribal to archaic to axial eras) is rightly pointed out by José Casanova's as essentialist and universalist (CASANOVA, 2012). The Latin category *religio*, which was coined only a little over two thousand years ago, has constantly changed in the whole of Western history. Most non-Western cultures do not even have an indigenous equivalent term so much so that neologisms had to be invented in order to designate an imposed foreign category (e.g., *shukyo* in Japanese or *zongjiao* in Chinese). But hardly does Bellah's analysis hint at this difficulty. Moreover, human religious sensibilities have been modified, altered, revised or subverted throughout the ages depending on their encounter with power and cultures, but the same category called "religion" - no matter how contradictory or equivocal, in the different phases of the evolution - comes to be identified as the same essential reality in Bellah's discourse.

[22] See analysis of films *Gunga Din* (1939) and *Blood Oath* (1988) and samples of contemporary news reporting as expressions of neo-Orientalism in BIRCH; SCHIRATO; SRIVASTAVA, 2001, p. 1-13; also IWAMURA, 2011.

Second, the evolutionary worldview inherent in secularization theories more obviously exhibits an Orientalist view of Asian religions. The "mystic East", the "mysterious Asia" or the "Oriental spiritual civilization" are but just few categories used to describe the Asian religious phenomena (KING, 1999). These essentialist categories of Oriental religions are posited vis-à-vis the West. While the East is still mystic, traditional and religious, the West is already scientific, progressive and rational - reminiscent of Comte's evolutionary categories ('theological', 'metaphysical' and 'positivist' civilizational phases) or of James Frazer's 'magic', 'religion' and science'. The running argument is this: when Asia has reached a specific stage of modern development, what happened in the West with regard to religion will also come about.

Third, we have seen how the secularization thesis has been disproven even by Western post-secular authors themselves. But even these post-secular discourses exhibit ethnocentric and universalist tendencies. Habermas thinks that the 'post-secular' is another *historical* phase that now accommodates religious voices in the public space, thus, also normative for the whole of history. The secularist progression of consciousness

> that sees modernity - whether or not finished and whether a project or an achievement - as involving a linear, and irreversible, progress away from the 'premodern'. This linear temporality is reflected in the - still - predominant pictures of scientific progress, societal emancipation, and functional differentiation that also inform Habermas' writings (LEEZENBERG, 2010, p. 95).

In the same vein, Charles Taylor's account of secularism in the context of Euro-Atlantic Christianity in *A Secular Age* is also assessed as normative (MAHMOOD, 2010). The focus on "Latin Christendom" and its pair, the "North Atlantic civilization", as forces of secularity also hint at its universalist claims. Even as Taylor is critical of Christianity's identification with the civilization project, he uncritically uses essentialist concepts like "primitive religion" of the "past of mankind", Karl Jaspers' "axial age" and its progressive notion of history, etc. "Perhaps what is most surprising is Taylor's consistent movement (or slippage?)

throughout the book from the particularity of Christianity to its universalist transcendence." (MAHMOOD, 2010, p. 292). And inasmuch as EATWOT's post-religional paradigm shares in this evolutionary and essentialist directions, its inquiry into Asian religions almost automatically becomes 'Orientalist' starting from the question itself up to all its attempted responses.

### 4.2 'Asianism': Asian Values Debate

Beyond Orientalist and neo-Orientalist discourses, a distinctly 'Asian idea of Asia' started in Japan during the later part of the 19th century. "Asia is one," declares Okakura Tenshin (1862-1913), a Japanese art historian. He claims that the 'Asiatic race' (i.e., Indian and Chinese civilizations) aspires for the 'ultimate and universal' while, in contrast, the Mediterranean and Baltic maritime peoples strive for the 'particular', for the means rather than the end (MILNER; JOHNSON, 1997, p. 1). However, another group of Japanese writers under Yukichi Fukuzawa (1835-1901) popularized what came to be known as "Departure from Asia" program (MIWA, 1968). He wanted to establish Japan like the European nation-states by separating itself from the tributary system of the Confucian China. But this plan was not to Europeanize Asia. It was in reality an act of confronting Europe within the terrain of its own discourse (the nation-state), as it were. It is also in this context that we can understand a latter-day Japanese ideology on the "East Asia Co-Prosperity Sphere" during World War II. It also aimed to recover the "ancient glory of the spiritual life of Asian peoples", "eschew dependence on Europe and America" and foster a "new Oriental capitalist culture" (TEIJI, 1975).

In India, two writers stand out: Vivekanda (1863-1902) and Rabindranath Tagore, the Nobel Prize-winning Indian poet. Vivekanda claims that while the West produces giants in science and politics, Asia is well-known for its giants in spirituality. All throughout his life, Tagore was devoted to the promotion of the 'spiritual civilization of the East'. In China, Sun Yat-Sen (1866-1925) launched

his “Great Asianism” project in 1924 as he praised the Japanese victory over Russia as reawakening the hope of independence of all Asian nations from Europe (YAT-SEN, 2014). The ‘Asian way’ departs from the idea of a culturally homogenous Confucian Asia. What was aimed at was a heterogeneous and multicultural Asia consisting of independent and equal nation-states accommodating all religious, cultural and economic differences. Therefore, Sun Yat-Sen’s “Great Asianism” (or Pan-Asianism) posed itself as a critique to the Japanese “East Asianism” project. In other words, even as Sun Yat-Sen’s notion of Asia is essentialist, it was in fact more open to internationalism than the distinctly Japanese Confucian dream.

This same direction plays itself again in our times: the “Asian values debate”.[23] The ‘Asian values’ proponents believe in this basic tenet – that a set of ‘Asian values’ is shared by peoples in the East Asian and Southeast Asian region. Lee Kuan Yew of Singapore and Mahathir Mohammad of Malaysia are two of its passionate proponents. These ‘Asian values’ roughly are: (1) importance of the community over the individual; (2) stress on order and harmony over personal freedom; (3) religion as an inherent dimension of society; (4) thrift, frugality and hard work; (5) family loyalty, respect for authority, etc (HOON, 2004). The proponents also believe that these mainly Confucian values are the reasons behind the ‘Asian economic miracle’ and the rise of ‘Asian tigers’. The above enumeration is not an innocent assertion. The binaries are made in contradistinction to ‘values of the West’ which are excessive individualism, lack of discipline, individualized religion, hedonism and low regard for authority and family. In other words, it is now Asian’s turn to critique the West in an act of self-assertion. Against Fukuyama's "end of history" discourse, ‘Asian values’ proponents argue that capitalism can also flourish without subscribing to liberal democracy. The West should not go about imposing its version of democratic values and human rights. Liberal democracy and Western decadence, as practiced in the West today, are in fact harmful to capitalist modernity. ‘Asian values’ are then called upon to save it.

[23] For some literature on the development of this debate, see, among others, SUBRAMANIAM, 2000, p. 19-35; HARPER, 1997, p. 507-517; BARR, 2000, p. 309-334.

In order to assert Asian values, ancient religions in Asia are summoned to provide some religious horizons. For instance, values like family orientation, self-cultivation, and respect for authority, discipline and harmony are traced back to Confucian ethics. Confucianism is viewed in a threefold manner - as a philosophy, popular source of everyday values, and political ideology. In Singapore, for instance, academic discourse focuses on the first two backed up by the third (i.e., State ideology) (CHONG, 2002). In China, there has been an observed Confucian renaissance among the population: worship of Confucius in local governments, revival of Confucian classics and Confucian academies, popularity of traditional folk festivals. Though not as systematic as in Singapore and Malaysia, it (?) gains currency because of the tacit support of the Communist party which shifted its discourse from a hardliner Marxist ideology to notions of "harmonious society" and "peaceful rise" (CHEN, 2012). In all these cases, Confucianism has been constructed so as to counter Western influence on Asian societies - a move parallel to Orientalism, but in reverse mode. Some authors call it "Occidentalism". To take another example, going back to Islamic roots means putting up a strong resistance to the inroads of Western modernity in some Middle Eastern and Asian societies.

But the summoning of these values also runs parallel to essentialist Orientalist discourse. The Asian ideal of a "heroic revolutionary" is contrasted with the Western carefree and rootless bourgeois; the Asian faith-filled community against a Western civilization which is "all reason without a soul"; the Asian organic vision against the Western mechanical worldview, etc. (BURUMA; MARGALIT, 2005). Such movements of return to Asian religions prove no different from Milbank's and Ratzinger's project of selective recovery of *Christendom* as defense against the threat of plural nihilist and inimical (post)modern forces that come knocking at its gates. The *Hindutva* (Hindu-ness) as an ideology that defines Indian identity through Hindu values is another case in point. Articulated as an ideology in 1920s, it became popular when it was assumed by a political party (BJP). *Hindutva* calls upon Hindu values and marshals them against Muslims, Christians and other minorities considered as

"invaders". The *Hindutva* nationalist movement is considered as rightist, fascist, and encourages violence as acts of self-defense against these foreign aggressors (ILAIAH, 1996; BIDWAI, 2008; RATAN, 1998). We recall that the EATWOT post-religional paradigm exempts Hinduism from the list of doctrinally controlling Neolithic religions. Hinduism, it says, is "a religion without truths" (EATWOT, 2012, p. 271). In fact, EATWOT's bifurcation of "religions" and "spirituality" reminds us of Geertz' dualistic and essentialist definition of religion as external symbols vs. internal motivations and meanings. Insofar as the post-religional paradigm essentializes "religion" and "spirituality" in its discourse and forgets an actual analysis of power that makes the discourse possible, it falls into the same trap as these strategic religious and cultural revivals.

### 4.3 Beyond (Neo)Orientalism and Asianism

Let me summarize the arguments made thus far. When we wanted to ask if Asia is a 'post-religional society', we first determined which 'Asia' we are talking about. We have identified two main discourses on the 'idea of Asia': neo-Orientalist Asia and Asianist Asia. The first is a Western discourse about its colonized peoples; the second is Asia's self-representation vis-à-vis its (neo)colonizers. These discourses exercise real consequences on which religions are discussed, mobilized and classified. Different as these two positions are, they in fact converge on some common glaring difficulties.[24] First, both of them came to be used as ideological tools to maintain some sense of dominance over its 'other'. The Orientalist and neo-Orientalist discourse on Asia is an inherent function of the imperial and neo-imperial enterprise. The imperial power needs to construct its other in a way that is profitable to the (neo)colonial project, that is, the continuous subjugation of its colonies – both in social as well as mental structures. The 'Asianist' discourse, on the other hand, has been also blamed as an ideological strategy to keep some structures of cultural and political dominance in place. Second, both positions are engaged in essentializing the other. Such a discourse forgets that all assertions of a

[24] For a critical assessment of the 'Asian values' discourse in the Southeast Asian context, see SOUCHOU, 2001.

cultural group about itself (i.e., values, traits, identities) are constructed under specific socio-historical conditions. It is not so much the values themselves considered metaphysically and transhistorically as those social conditions that provide the key to our understanding of these realities. The Orientalist discourse freezes Asian identity as 'unchanging', 'mysterious', 'religious' – one which is not (yet) comparable with the modern Enlightenment the West was trying to promote. The 'Asianist' discourse likewise pegs Asian identity into its essentialist characteristics, while being consistent with its program of combating the onslaught of Western decadence that comes with capitalism and modernity (HOON, 2004).

The problem with these essentialized characteristics is that they become monolithic labels of what otherwise are heterogeneous Asian cultures and religious practices. For instance, we may ask if there is a real common set of values in Asia when we know that this region is a product of equally contending religious and cultural traditions (Confucian, Islamic, Buddhist, Hindu and Christian).[25] Since identities and religions are essentialized against the 'other', what come to existence are binary opposites with their corresponding hierarchies - West vs. East, Christianity vs. Oriental religions, modernity vs. tradition, etc. What proves to be problematic in binary thinking is its hierarchy, that is, the assertion of one side of the pole automatically demonizes or degrades the other. Thus, while the Orientalist discourse privileges the West and denigrates the East, the 'Asianist' discourse also enthrones the so-called Oriental values and religions at the expense of other paradigms.

EATWOT's post-religional paradigm needs to be cognizant of these loopholes if it wants to effectively contribute to the analysis of religions in these changing times. As it is tentatively articulated, the theological proposal displays a sense of theoretical ambivalence. On the one hand, its evolutionary directions as seen in its commonalities with Bellah's project, the secularization thesis and post-

[25] Against the emphasis on authority-centeredness present in the 'Asian values' discourse, Amartya Sen, for instance, has consistently argued that the democratic tradition, tolerance, personal freedom is inherent in the tradition of Asian countries. See SEN, 1999, p. 3-17; SEN, 1997.

secular discourses lead it to an Orientalist discourse of Asian religious sensibilities and essentialized views of religions and spiritualities. On the other hand, its non-cumulative view of cultural evolution (i.e., the disappearance of old Neolithic religions and maybe future religions for that matter) which we assessed as parallel to Thomas Kuhn's notion of "paradigm shifts" in science gives the theologian a reflexive sensibility to the emerging but still inchoate forms of spiritualities, religious experiences and practices that proceed from and make real sense in the lives of people on the ground. But it is also this strength which turns itself into weakness when the search for the 'spiritual' and 'religious' becomes a pursuit of the essential and the universal (most often equated with the human) beyond those which it considers as the transitory forms of 'religions' (EATWOT, 2012, p. 263).[26]

## 5 Religions: Back to the Rough Grounds

In the end, we are thus led back to the first question: "Is Asia a post-religional society?" The query does not possess one single answer; or, if we push our established assumptions to their logical conclusions, it is impossible to answer it at all. Following Talal Asad, it is imperative to situate the inquiry on religions in the context of socio-historical conditions (movements, classes, institutions, and ideologies - all vehicles of social power) that make religious experience possible. And these power-laden contexts are complex, diverse and multiple. Only through such process can we avoid essentialist views of religion applicable to all locations and epoch. What comes to mind is an image which the neo-Marxist philosopher, Raymond Williams, uses for "art": the notion of art as "practice". Translating it to our concerns, religions are not only "mediums" - "objects, things, which men [sic] take up and arrange into particular forms to express or communicate information" like doctrines, rituals, practices defined in abstraction and isolated from the socio-historical powers that produced them. No, religious dogmas, beliefs and practices must be inevitably seen as "social practices" by bringing them back to the social

[26] The EATWOT theological proposal is extra careful (and suspicious) about accepting the term "spirituality" because of its dualistic tone and the inadequacy of its definition/conceptualization. Yet its search for adequate universal definition by summoning synonyms and parallels still smacks of essentialism.

processes of their "material production" (WILLIAMS, 1978, p. 163-164). Only in the context of these grounds shall we see their effectively historical meanings, development and interrelations.

Let me illustrate this point with some examples. Although the prevalent religious dualisms "transcendence-immanence", "sacred-profane", "spiritual-material" continue to be universalized in many discourses, the meaning of the binaries in fact does not remain constant. Some socio-historical contexts consider that the spirits can be material or the sacred does not at all mean transcendental, as evidenced by the early colonial encounters between the Spanish missionaries and Filipino 'natives'.[27] While the Spanish missionaries proclaimed the traditional Catholic doctrines of God, spirits and souls as transcendent, the Filipino natives thought of them as "this-worldly". The *kaluluwa* (souls) of our ancestors are always with us. They also "eat" as we offer them food on their graves and on family altars on special occasions; or we send them their favorite drink or cigar on their coffins as provisions for their "journey". The *nono* (spirits) are not transcendental sacred figures but "indeterminate auras emanating from certain objects in nature - trees, rocks, rivers, fields, even crocodiles." (RAFAEL, 1993, p. 113). They reside with us in the same world so much so that when people urinate in the fields or pass big trees on forests, they need to ask their permission by saying "*tabi po*" (let us through). We can haggle and bargain with them, offer oblations but also send pleas to and coax them into granting special favors. All these tendencies are still present in contemporary Filipino spirituality. Its linguistic residues still abound: the Tagalog word for asking for forgiveness is "*tawad*", for instance, as it is used in sacramental confession. But this same root word also means "to bargain, haggle or to use evasions (in Spanish *regatear*)" (RAFAEL, 1988, p. 91-109). Such a discourse can only be understood from the perspective of pre-colonial social structures characterized by "forms of indebtedness and servitude that were transferable and negotiable" and where social positions were not fixed but

[27] See among others: BOLASCO, 1994, p. 219-234; RAFAEL, 1988; PERTIERRA, 1988.

alterable. In these social universes, rendering tribute to the *nono* or kneeling down in confession was not seen as total submission to immutable transcendental power but were "ways of bargaining... plugging into a circuit of indebtedness in which one could hope to accumulate the means to shift social registers." (BOLASCO, 1994, p. 228). Of course, there were also some whose spirituality largely leaned toward the other side of the binary, i.e., the transcendent dimension. But this direction was only "particularly appealing to those 'natives' who had a special stake in the preservation of relations of inequality" - the ruling classes (the *principalia*). Such specific nuances as these can only be understood on the ground and are absent in the essentialist rendering and universal application of these binary relations.

The shifting meaning of *purdah* as religious and social practice is another example (SHEHABUDDIN, 2008). *Purdah* is a custom among Muslim or Hindu women of dressing in enveloped clothes or living behind curtains or separate rooms in order to segregate them from men and strangers. In dominant secular discourses, the practice has been criticised as an instrument of oppression, a way to domesticate women by limiting their movement, thus, also their agency and possibilities. On the one hand, it is an act of perpetuating male domination and reproducing gender inequality: "the male being self-reliant and aggressive, the female weak, irresponsible, and in need of protection." (WHITE, 1977). On the other hand, *purdah* is practiced to protect women from harassment, from being portrayed as sex objects and securing their mobility and safety in public spaces. Moreover, others think that *purdah* becomes an assertion of subaltern gender and cultural identities toward some heightened status and visibility in contemporary social spaces (FELDMAN, MCCARTHY, 1983). How are these discursive battles wrestled with on the ground? In Bangladesh, there are poor rural women working in factories who discard the practice neither by rejecting the Islamic injunction outright nor by exhibiting total agreement with the secularist agenda, but through re-defining *purdah* as "a state of mind, a purity of thought, something that they carry inside them rather than an expensive outer garment"(SHEHABUDDIN, 2008, p. 4). The same act is both a critique of gender domination in Islamic universes and the pretensions of class in modern societies done through a clever

reinterpretation of Islamic theology. In the process, these poor women have navigated dexterously between the Islamist and secularist agenda by reinventing themselves as "pious Muslim women", but also securing spaces necessary for the survival of their families. This analysis is not quite accessible in the easy essentialist application of "modern-traditional" or "secular-religious" binary categories. In this actual negotiation of power on the ground, the modern is not necessarily secular nor the religious always traditional.

## Conclusion

I would like to conclude with a famous passage from Ludwig Wittgenstein:

> We have got on to slippery ice where there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also just because of that, we are unable to walk. We want to walk, so we need friction. Back to the rough ground! (WITTGENSTEIN, 1958, p. 46).

Wittgenstein was critiquing the crystalline purity of logic that does not work in real life. I am transposing its relevance to the study of religions.[28] Essentialist and universalist accounts detach concepts from the grounds of their material production. On the one hand, they do not produce friction. These concepts and definitions can enter and leave different historical epochs intact and unscathed. On the other hand, they are also deceptive and ineffective. With them, to use the words of Asad, "we shall not make much headway in understanding agency." (ASAD, 1993, p. 167). Without friction, we cannot walk. But we want to walk. So back to the rough grounds!

[28] I have employed this central text elsewhere in order to propose a viable theological methodology. Cf. PILARIO, 2005.

## REFERENCES


ANDERSON, Perry. **Lineages of the absolute State**. London: Verso, 1979.

ARMSTRONG, Karen. **The great transformation**: the beginning of our religious traditions. New York: Anchor Books, 2007.

ASAD, Talal. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. **Man**, London, New Series, v. 18, n. 2, p. 237-259, Jun. 1983.

ASAD, Talal. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. Genealogies of Religion: **Discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. London: John Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. Modern power and the reconfiguration of religious traditions. Interview by Saba Mahmood. **SEHR**, v. 5, n. 1, February, 1996. Available at: <http://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>. Access on: Oct. 10, 2014.

BARR, Michael. Lee Kuan Yew and the 'Asian Values' Debate. **Asian Studies Review,** Oxoford, vol. 24, no. 3, p. 309-334, 2000.

BECKFORD, James. Public Religions and the Post-secular: Critical Reflections. **Journal of the Scientific Study of Religion**, Hoboke, vol. 51, no.1, p. 1-19, 2012.

BELLAH, Robert N. **Beyond Belief**: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World. Berkeley, CA: University of California Press, 1991.

BELLAH, Robert N. Nothing is ever lost: an interview with Robert Bellah. In: BELLAH, Robert N. **Beyond belief**: essays on religion in a post-traditionalist world. Available at: <blogs.ssrc.org/tif/2011/09/14/nothing-is-ever-lost/>. Access on: Oct. 06, 2014.

BELLAH, Robert N. **Religion in human evolution**: from the paleolithic to the axial age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

BELLAH, . Robert N. Religious Evolution. **American Sociological Review**, Albany, vol. 29, no. 3, p. 358-374, 1964. Available at: <http://www.hartfordinstitute.com/Bellah/Religious%20Evolution%20by%20Robert%20N.%20Bellah%20--%20American%20Sociological%20Review%2029,%20no.%203,%20pp.%20358-374..pdf>. Access on: Oct. 06, 2014.

BELLAH, Robert N.; JOAS, Hans (Ed.). **The Axial Age and its Consequences**. Cambridge, MA: Belknap Press, 2012.

BERGER, Peter. The Desecularization of the World: A Global Overview. In: BERGER, Peter (Ed). **The Desecularization of the World**: Resurgent Religion and World Politics. Washington, DC: The Ethics and Public Policy Center, 1999. p. 1-18.

BERGER, Peter. **The rumor of angels**. Garden City, NY: Doubleday Books, 1969.

BERGER, Peter. **The sacred canopy**: elements of a sociological theory of religion. Garden City, NY: Doubleday Books, 1967.

BIDWAI, Praful. Confronting the reality of Hindutva terrorism. **Economic and Political Weekly**, Mumbai, vol. 43, no. 47, p. 10-13, Nov. 2008.

BIRCH, David; SCHIRATO, Tony; SRIVASTAVA, Danjay. **Asia**: Cultural Politics in the Global Age. New York: Palgrave, 2001. p. 1-13.

BOLASCO, Mario. Notes on revolts and popular religiosity in the Philippines. [1989]. In: BOLASCO, Mario; DE LA TORRE, Edicio. **Points of departure: essays on Christianity, power and social change**. Manila: St. Scholastica's College, 1994.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. **Occidentalism**: the west in the eyes of its enemies. New York: Penguin Books, 2005.

CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. **Habermas and Religion**. London: Polity Press, 2013.

CASANOVA, José. A secular age: dawn or Twilight. In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig (Ed.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. p. 265-281.

CASANOVA, José. Exploring the postsecular: three meaning of the 'secular' and their possible transcendence. In: CALHOUN, Craig et al. (Ed.). **Habermas and religion**. London: Polity Press, 2013. p. 27-48.

CASANOVA, José. Religion, the axial age, and secular modernity in Bellah's theory of religious evolution. In: BELLAH, Robert N.; JOAS, Hans (Ed.). **The axial age and its consequences**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. p. 191-221.

CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. **The Hedgehog Review**, spring/ summer 2006. Available at: < http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf>. Access on: Oct. 10, 2014.

CASANOVA, José. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles. **Powers of the Secular Modern**: Talal Asad and his Interlocutors. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006. p. 12-30.

CASANOVA, José. The secular and secularism. **Social Research**, New York, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, winter 2009.

CHEN, Yong. Renewing Confucianism as a living tradition in the 21st century China: reciting classics, reviving academies, and restoring rituals. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (Ed.). **Mapping religion and spirituality in a postsecular world**. Leiden: Brill, 2012. p. 63-84.

CHONG, Terence. Asian values and Confucian ethics: Malay Singaporeans' dilemma. **Journal of Contemporary Asia**, Dept. of Sociology, University of Warwick, v. 32, n. 3, p. 394-406, 2002. Available at: <http://www.olemiss.edu/courses/pol337/chongt02.pdf>. Access on: Oct. 28, 2014

DAVIE, Grace. Believing without belonging: just how secular is Europe. **Pew Research Center,** Washington. December 5, 2005. Available at: <http://www.pewforum.org/2005/12/05/believing-without-belonging-just-how-secular-is-europe/>. Access on: Oct. 10, 2014.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945**: believing without belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

DAVIE, Grace. **Religion in modern Europe**: a memory mutates. Oxford: Oxford University Press, 2000.

EATWOT International Theological Commission. Towards a post-religional paradigm: a theological proposal. **Voices**, v. 35, n. 1, 2012. Available at: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1TheologicalProposalMultilingual.pdf>. Access on: Oct. 05, 2014.

ERLANDSON, Sven. **Spiritual But Not Religious**: A Call To Religious Revolution In America. San Jose: Writers' Showcase, 2000.

FELDMAN, Shelley; MCCARTHY, Florence. Purdah and Changing Patterns of Social Control among Rural Women in Bangladesh. **Journal of Marriage and Family**, Oxford, v. 45, no. 4, p. 949-959, 1983.

FULLER, Robert. **Spiritual but not Religious**: Understanding Unchurched America. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In: GEERTZ, Clifford. **Interpretation of cultures.** New York: Basic Books, 1973. p. 87-125.

GREELY, Andrew. **Religion in Europe at the End of the Second Millennium**. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.

HABERMAS, Jürgen. An awareness of what is missing. In: HABERMAS, Jürgen; BRIESKORN, N.; SCHMIDT, J. (Ed.). **An awareness of what is missing**. Cambridge: Polity Press, 2010 p. 15-24.

HABERMAS, Jürgen. **Between naturalism and religion**. Cambridge: Polity Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Notes on a post-secular society. **New Perspectives Quarterly**, Los Angeles, vol**.** 25, no. 4, p. 17-29, fall 2008.

HABERMAS, Jürgen. Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **The dialectics of secularization**: on religion and reason. San Francisco: Ignatius Press, 2006. p. 19-47.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **The dialectics of secularization**: on reason and religion. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

HARPER, T. N. Asian Values and the Southeast Asian Histories. **The Historical Journal**, [s.l.], vol. 40, no. 2, p. 507-517, 1997.

HAY, Stephen. **Europe**: The Emergence of an Idea. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957.

HEGEL, G. F. W. **The philosophy of history**. [1899]. Intro. C. J. Friedrich, Trans. J. Sibree. Mineola, New York: Dover Publications, 1956.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa. **Transit: Europäische Revue,** Frankfurt**,** n. 26, p. 101 -119, summer 2004.

HOON, Chang Yau. Revisiting the Asian values argument used by Asian political leaders and its validity. **The Indonesian Quarterly**, Jakarta, vol. 32, no. 2, p. 154-174, 2004.

HUI, Wang. An Asia that isn't the East: a new way to see world history. **Le monde diplomatique**, Paris, February 05, 2005. Available at: <http://www.global policy.org/nations/sovereign/integrate/ 2005/02asia.htm>. Accessed in: Oct. 10th, 2014.

HUI, Wang. **Imagining Asia**: a genealogical analysis. Available at: <hhtp://www.cscsban.org/html/Wang%20%Hui20Full%20Paper.htm>. Accessed in: Jul. 17th, 2006.

ILAIAH, Kancha. **Why I am not a Hindu**: a Sudra critique of the Hindutva philosophy, culture and economy. Calcutta: Bhatkal and Sen, 1996.

IWAMURA, Jane Naomi. **Virtual Orientalism**: Asian Religions and American Popular Culture. Oxford and New York: Oxford University Press, 2011.

JASPER, Karl. **The origin and goal of human history**. New Haven, CT: Yale University Press, 1953.

JASPERS, Karl. **Way to wisdom**: an introduction to philosophy. New Haven, CT: Yale University Press, 1954.

JOAS, Hans. Interview with Robert Bellah. **The Hedgehog Review,** Chalottesville, vol. 14, no. 2, summer 2012. Available in: <http://iasc-culture.org/THR/THR_article_2012_Summer_Interview_Bellah.php>. Accessed in: Oct. 16th, 2014.

KANT, Immanuel. Kant: Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

KEPPEL, Gilles**. The Revenge of God**: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.

KING, Richard. **Orientalism and religion**: postcolonial theory, India and the 'mystic east'. London: Routledge, 1999.

KUHN, Thomas. **The structure of scientific revolutions**. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

LEEZENBERG, Michel. How ethnocentric is the concept of the postsecular. In: MOLENDIJK, Arie et al. (Ed.). **Exploring the postsecular**: the religions, the politics and the urban. Leiden: Brill, 2010. p. 91-112.

LOUGHLIN, Gerard. Christianity at the end of the story or the return of the master-narrative. **Modern Theology**, [s.l.], v. 8, n. 4, p. 365-384, 1992.

MAHMOOD, Sahba. Can secularism be other-wise? In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig (Ed.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. p. 282-299.

MARTIN, David. **Pentecostalism**: The World Their Parish. Oxford: Blackwell, 2002.

MCINNES, Niel. Orientalism: the evolution of a concept. **The National Interest**, December 22, 1998. Available at: <http://nationalinterest.org/article/orientalism-the-evolution-of-a-concept-765>. Accessed in: Oct. 30th, 2014.

MCLELLAN, Gregor. Spaces of post-secularism. In: MOLENDIJK, Arie; BEAUMONT, Justin; JEDAN, Christoph (Ed.). **Exploring the post-secular**: the religious, the political and the urba. Leiden: Brill, 2010. p. 52-56.

MILBANK, John. A closer walk on the wild side. In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig (Ed.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. p. 54-82.

MILBANK , John. **Theology and social theory.** 1990. Oxford: Blackwell, 2006.

MILBANK , John. **Theology and Social Theory**. 2nd ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2006. p xii.

MILBANK, John; OLIVER, Simon (Ed,). **The Radical Orthodoxy Reader**. London: Routledge, 2009.

MILBANK, John; PICKSTOCK, Catherine; WARD, Graham (Ed.). **Radical Orthodoxy**: A New Theology. London: Routledge, 1998.

MILNER, Anthony; JOHNSON, Deborah. The idea of Asia. In: INGLESON, John (Ed.). **Regionalism, subregionalism and *APEC*.** Clayton: Monash Asia Institute, 1997. p. 1-19.

MIWA, Kimitada. Fukusawa Yukichi's 'Departure from Asia'. In: SKRZYPEZAK, E. **Japan's Modern Century**. Tokyo: Sophia University, 1968.

OPPENHEIMER, Mark. Examining the Growth of 'Spiritual but not Religious'. **The New York Times***,* New York, July 18, 2014. Available at: <http://www.nytimes.com/2014/07/19/us/examining-the-growth-of-the-spiritual-but-not-religious.html>. Access on: Oct. 10, 2014.

PILARIO, D. F. **Back to the rough grounds of praxis**: exploring theology with Pierre Bourdieu. Leuven: Peeters, 2005.

PILARIO, D. F. Spirituality and Postmodernity in Asia. INSTITUTE OF SPIRITUALITY IN ASIA. **Spirituality of Authentic Witness in Postmodern Asia**. Quezon City: Institute of Spirituality in Asia, 2007. p. 24-53.

PERTIERRA, Raul. **Religion, Politics and Rationality in a Philippine Community**. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1988.

RAFAEL, Vicente L. **Contracting colonialism**: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule. Durham: Duke University Press, 1993.

RATAN, Sudha. Hindutva: the shaping of a new 'Hindu' identity. **Southeastern Political Review**, [s.l.], v. 26, n. 1, p. 201-217, 1998.

RATZINGER, Joseph. **Faith and the future**. Trans. Franciscan Herald Press. San Francisco: Ignatius Press, 2009.

SAID, Edward. **Orientalism**: western conceptions of the Orient. 1978. London: Penguin Books, 1995.

SEN, Amartya. Democracy as a universal value. **Journal of Democracy,** [s.l.], v.10, n. 3, p. 3-17, Jul. 1999.

SEN, Amartya. Human rights and Asian values. **The New Republic**, [s.l.], v. 217, n. 2-3, p. 33, July 14th, 1997.

SHEHABUDDIN, Elora. **Reshaping the holy**: democracy, development and Muslim women in Bangladesh. New York: Columbia University Press, 2008.

SOUCHOU, You (Ed.). **House of Glass**: Culture, Modernity and the State in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.

SUBRAMANIAM, Surain. The Asian Values Debate: Implications for the Spread of Liberal Democracy. **Asian Affairs**, London, vol. 27, no. 1, p. 19-35, 2000.

REICH, Robert. Introduction. In: CANNAN, Edwin (Ed.). SMITH, Adam. **The wealth of nation**. New York: Modern Library, 2000.

SMITH, Adam. **The wealth of nation**. New York: Modern Library, 2000.

TAYLOR, Charles. **A secular age.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

TEIJI, Yabe. Greater East Asia co-existence sphere. In: LIBRA, J. C. (Ed). **Japan's greater East Asia co-prosperity sphere in World War II**: selected readings and documents. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.

THOMAS, Scott. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

TOYNBEE, Arnold. **Study of History***,* vol. 8. London: Oxford University Press, 1954.

TURNER, Bryan. **The Sociology of Religion**. London: SAGE Publications, 2011, 285-301.

TURNER, Bryan. **Weber and Islam**. London: Routledge, 1974.

WARNER, Michael et al. Editors' introduction. In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig (Ed.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. p. 22-23.

WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig (Ed.). **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010

WARNER, Rob. **Secularization and its discontents.** London: Continuum, 2010.

WEBER , Max. **Economy and society**: an outline of interpretive Eeconomy. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

WEBER , Max. **From Max Weber**: essays in sociology. 1st ed. London: Routledge, 1991.

WHITE, Elizabeth. Purdah. **Frontiers: A Journal of Women Studies**, [s.l.], v. 2, p. 31-42, 1977.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and literature.** London: Oxford University Press, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**.[1953]. 2nd ed. Trans. G.E.M. Anscombe. London: Blackwell, 1958.

WUTHNOW, Robert. **Rediscovering the Sacred**: Perspectives of Religion in Contemporary Society. Grand Rapids, MI: Williams E. Eerdsmann, 1992.

YAT-SEN, Sun. **Speech on pan-asianism**. Available at: <http://www.answer.com/topic/sun_yat_sen_s_ speech_on_pan-asianism>. Access on: Oct. 10, 2014.

# ¿Es Asia una sociedad "post-religional"?

El paradigma post-religional y los Otros

Daniel Franklin E. Pilario, C.M.

Estamos experimentando el adviento de una sociedad "post-religional", proclama la hipótesis-propuesta de la Comisión Teológica Internacional de EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians).[1] La tarea que me pidieron en este artículo es investigar "si la interpretación post-religional de la actual crisis de la religión se puede verificar en el contexto asiático, por lo menos para algunos sectores de la sociedad, aunque no lo haga en la mayoría de la población. ¿Cuál es la previsión en Asia respecto a una sociedad post-religional? ¿Cómo se relaciona este análisis con la crisis de las sociedades occidentales?". Me gustaría contestar estas preguntas en cuatro pasos. Primero, trataré de elaborar una propuesta cara a cara con otros paradigmas paralelos occidentales. Segundo, propondré tres interpretaciones diferentes del fenómeno actual a través de algunos representativos pensadores de la religión. Tercero, exploraré las repercusiones de estas teorías en el discurso "Asia". Finalmente, como conclusión, expondré mi marco de referencia preferido a través de algunos ejemplos del contexto asiático.

## 1. El paradigma post- religional

El paradigma post- religional de EATWOT describe su propuesta teológica a través de una metáfora contemporánea. Como un avión se eleva y retrae las ruedas, y empieza a confiar en un sistema totalmente diferente, el de sus alas. Así pasa con la especie humana. Como las religiones antiguas del neolítico dejan de existir, las comunidades humanas se ven obligadas a pasar por una difícil adaptación a un sistema axiológico totalmente distinto. "El deber una teología responsable es prever estos problemas y tratar de acompañar el inevitable 'tránsito' en el cual ya estamos metidos".[2]

Podemos resumir la propuesta teológica en cuatro puntos principales. Primero, las religiones no han existido siempre. Los sistemas religiosos de las grandes religiones aparecieron con la era Neolítica cuando los cazadores y los

*The author is indebted to the William Cavanaugh and the staff of the *Center for World Catholicism and Intercultural Theology* (CWCIT) of De Paul University (Chicago) for the Senior Research Fellowship it granted during which this article was written. Thanks to Maricor Baytion for her helpful comments and editorial suggestions.

[1] EATWOT International Theological Commission, "Towards a Post-Religional Paradigm: A Theological Proposal," *Voices* (2012) in http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2012-1.pdf and also at eatwot.net/VOICES/Voices-2012-1TheologicalProposalMultilingual.pdf (accessed 10.05.2014).

[2] Ibid., 273

recolectores empezaron a asentarse en una paisaje agrícola, transformando así su estilo de vida en nuevos y permanentes territorios. Segundo, las religiones Neolíticas tienen características reconocibles, dos de las cuales son: a) una epistemología mítica impuesta en los creyentes y sostenida por una "revelación divina" que se reconoce en sus dogmas, morales y leyes, volviendo todo el sistema en una institución ideológico-política cuya autoridad absoluta requiere una total sumisión, y b) un monopolio del pensamiento humano y una espiritualidad sostenida que por el "libro" con su clara interpretación del mundo. La forma en la que la propuesta de EATWOT define las religiones, aclara estos atributos: las religiones son "una configuración social institucionalizada que la religiosidad humana (espiritualidad) de siempre adoptó en la época neolítica, que ha servido como un sistema fundamental de programación y autocontrol en las sociedades agrarias neolíticas".[3] Tercero, la sociedad actual está en transición hacia un contexto "post- religional". Dado que las religiones son "construidas", no son eternas. Las religiones neolíticas desaparecen con la civilización que las creó. Cuarto, el paradigma post- religional sólo es descriptivo, y se pregunta si será también normativo. Puesto que el proceso de morir es difícil, necesitamos ayudar a morir a las "religiones religionales" hacia una muerte que dé vida a otros (*ars moriendi).* En términos prácticos, existe una necesidad de reorganizar el "patrimonio simbólico" de las religiones, para que se adapten a una nueva constelación epistemológica. Es necesario ayudar a la gente a sentir que está "libres de ataduras religionales, para desatar su plenitud personal y colectiva, para tomar toda la responsabilidad de sus decisiones, el riesgo de su propia interpretación, sin restricciones o coerción externa, aunque siempre preocupada por estar en sintonía con el Misterio que nos mueve".[4]

La propuesta teológica tiene dos advertencias que la acompañan: a) la distinción entre religión y espiritualidad, y b) la no-aplicabilidad de este paradigma a todas las religiones. Primero, los que la proponen son cuidadosos al distinguir religión de espiritualidad. Los términos usados son cruciales: la propuesta es "post-religiosa" no "post-religional". Mientras que la religión es contingente, la espiritualidad es permanente. Mientras las religiones aparecen en cierto momento de la historia, la espiritualidad es una característica intrínseca del *homo sapiens* desde el principio de su existencia.[5] Esto explica porqué en el contexto post-religional abunda el resurgir y revivir de espiritualidades en lo que muchos

[3] Ibid.,264

[4] Ibid., 267

[5] "[R]eligions would be a specific socio-cultural configuration in which spirituality of human beings has been expressed for some time, while spirituality would continue to be an essential dimension and a characteristic of the human being, that permanently and inevitably accompanies him [sic] since its emergence as a species". Ibid., 268.

pensadores contemporáneos llaman el "nuevo encanto del mundo". Ciertas formas religiosas se van, pero sobrevive la espiritualidad. La segunda alerta es que el paradigma post-religiosidad no aplica para todas las religiones. En este análisis, existen religiones que no han pasado por la revolución agraria, por lo que tampoco poseen las características hegemónicas específicas de las religiones neolíticas. Lo que aquí vemos son religiones animistas y creencias indígenas (incluido el Hinduismo) que no tienen un dominio dogmático-doctrinal.

## 2. Enmarcando el discurso en un contexto más amplio

La anterior propuesta teológica no es del todo nueva en el campo de la teología y las ciencias sociales. Me gustaría situar este discurso desde una perspectiva de un debate más amplio en la sociología de la religión. Primero, el paradigma post- religional tiene afinidad con las teorías evolutivas de la religión. Segundo, también está relacionado con el debate secularizado en las sociedades contemporáneas occidentales. De hecho, la pregunta de si este fenómeno está ocurriendo en Asia o no, es parte de una preocupación occidental. Trataré de localizar el paradigma post- religional en este discurso amplio para poder entender mejor sus implicaciones adyacentes.

### Visiones Evolutivas de la Religión.

En los años recientes, hemos visto surgir teorías evolutivas de la religión, cuyo máximo exponente es el sociólogo americano, Robert Bellah. En su último libro *Religión y Evolución Humana* [6], Bellah argumenta que las religiones evolucionan con la sociedad humana cuando se ajustan a sus diferentes etapas: edad tribal, arcaica y axial. El desarrollo religioso se mueve desde el ritual puro (tribal) al mítico (arcaico) y al teórico (axial). Mientras pasa a través de las fases, conserva lo que ha desarrollado para que "nunca se pierda nada" en el proceso.[7] Para este desarrollo es crucial el Tiempo Axial, que convierte las religiones en universales, teóricas y críticas. Las religiones axiales evitan sus tendencias anteriores a dominar, mientras critican el status quo represivo y proponen formas de vida éticas. Las cuatro

[6] Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). This work that caps his academic career is a development of an earlier article on the same subject of religious evolution. Cf. Robert N. Bellah, "Religious Evolution," *American Sociological Review* 29, No. 3 (1964): 358-374. In another article, Bellah classifies religious evolution in five periods: primitive, archaic, historic, early modern, modern/contemporary - a periodization that was already present in the 1964 article. Cf. Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (Berkeley, CA: University of California Press, 1991).

7 Robert Bellah, "Nothing is Ever Lost: An Interview with Robert Bellah," in Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist Worldblogs.ssrc.org/tif/2011/09/14/nothing-is-ever-lost/ (access 10.06.2014).

civilizaciones (y religiones) axiales que Bellah discute son el Antiguo Israel, India, China y Grecia, cuyas civilizaciones y literatura constituyen un "parteaguas" en la cultura y el pensamiento humano.

Otros sociólogos contemporáneos de la religión siguen el liderazgo de Bellah. En *La gran Transformación*,[8] Karen Armstrong también discute el desarrollo del tiempo Axial como la fundación de nuestras tradiciones religiosas. "Durante este período de intensa creatividad, genios espirituales y filosóficos fueron pioneros de una experiencia humana totalmente nueva".[9] Redescubrir este tiempo axial nos conduce a unas directivas importantes que las religiones deberían considerar en nuestra época. Armstrong es clara en cuáles son estas lecciones: responsabilidad personal y auto-crítica, junto con una acción y compasión efectiva. Contrariamente al acostumbrado énfasis en la doctrina, "lo importante no es lo que crees, sino cómo actúas".[10]

El enfoque de Bellah y Armstrong en la Era Axial ha sido adaptado a partir de los períodos sugeridos por el filósofo alemán Karl Jaspers.[11] Jaspers tiene la teoría de cuatro segmentos básicos de la historia: la era de Prometeo (uso del lenguaje, inicio del fuego e invención de instrumentos); las antiguas civilizaciones de Egipto y Mesopotamia (5000-3000 aC); el Tiempo Axial (800-200 aC); y la era de la ciencia y tecnología (Europa medieval). El tercer segmento es decisivo: es el "eje de la historia", es la etapa esencial de la civilización. Es la época de Confucio y Lao Tse en China; las Upanishads y Buda en India; Homero, Parménides, Heráclito, Platón en Grecia; Zaratustra en Irán; y los grandes profetas Elías, Isaías, Jeremías en Palestina. Todas estas realizaciones se dieron independientemente unas de otras. Jasper sostiene que durante el Tiempo Axial, los seres humanos se volvieron "conscientes del ser en su totalidad, de sí mismos y de sus límites... hicieron preguntas radicales, se acercaron al abismo en su deseo de liberación y redención… y experimentaron el absoluto en la profundidad de su ser y en la claridad de la trascendencia".[12]

La dirección evolutiva es común para el paradigma post-religioso de EATWOT y los trabajos de Bellah (y Armstrong).[13] Exceptuando un cambio de

---

[8] Karen Armstrong, *The Great Transformation: The Beginning of our Religious Traditions* (New York: Anchor Books, 2007).

[9] Karen Armstrong, *The Great Transformation: The Beginning of our Religious Traditions* (New York: Anchor Books, 2007).

[10] Ibid., xvi

[11] Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1954), 98-104; idem, *The Origin and Goal of Human History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1953), 24-26.

[12] Karl Jaspers, *Way to Wisdom,* 99.

[13] On Bellah's evolutionary religious paradigm, see Robert Wuthnow, *Rediscovering the Sacred: Perspectives of Religion in Contemporary Society* (Grand Rapids, MI: Williams E. Eerdsmann, 1992). Bellah, however, qualifies his position vis-à-vis the evolutionary paradigm. It is not about the

nombres, Bellah generalmente sigue los periodos de Jasper para poder exponer su triple marco (juego, mito y teoría), cuyo momento pico es el período Axial.[14] El paradigma post-religional, por su lado, también se adhiere a este esquema evolutivo en sus menos detallados períodos desde el Paleolítico al Neolítico y más allá. Estas posiciones contemporáneas no son una nueva tendencia en la sociología de la religión. La antropología y la sociología privilegiaron este visión evolutiva en la segunda parte del siglo XIX.[15] Que la sociedad (y sus religiones) se desarrolló desde sus estadios "primitivos" a otros más "civilizados", ha sido una opinión común desde Augusto Comte a Herbert Spencer, desde E.B. Taylor a J.G. Frazer.

Más allá de sus similitudes evolutivas, sin embargo, estos dos esquemas (Bellah y el paradigma post-religional) se mueven en terrenos divergentes. Primero, Bellah rastrea los orígenes de las religiones hasta el *big bang*, el inicio de la vida hasta cuando el *homo sapiens* aprendió a jugar, a tener rituales y a narrar los mitos cósmicos y culturales. En las reflexiones de Bellah, todos estos movimientos de la religión como su "proceso central" son conservados y trasladados a la siguiente etapa de desarrollo.[16] El paradigma post-religional, por otro lado, piensa que aun mientras una espiritualidad/religiosidad se extiende a toda la humanidad, las religiones sólo empezaron a ser practicadas durante el período neolítico cuando los seres humanos empezaron a asentarse en las sociedades agrarias. En pocas palabras, hubo un (largo) período de tiempo las religiones no existían. Mientras la visión positiva y evolutiva de Bellah incluye todo en el siguiente período, el paradigma post-religional se siente obligado a descartar las religiones neolíticas cuando esta fase de la civilización ha terminado. Mientras que la visión de Bellah es acumulativa, la post-religiosa consiste en una ruptura y un cambio religioso-cultural. Esta diferencia apunta a un mayor debate epistemológico sobre la noción del desarrollo científico y cultural. Por un lado, la ciencia moderna siempre ha mirado a través del lente del progreso evolutivo. El progreso científico, cultural e

---

evolution of religion itself as the place of religion in the evolutionary process, thus, the revision of the title of the work from

[14] Cf. Robert Bellah and Hans Joas, eds., *The Axial Age and its Consequences* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2012).

[15] Bryan Turner, "The Sociology of Religion," *The SAGE Handbook of Sociology* (London: SAGE Publications, 2011), 285-301.

[16] In an interview, Bellah explicates what is meant by the formula "nothing is ever lost" which keeps reappearing in his text. "It again goes all the way back because the subatomic particles in our body were produced by the Big Bang, so parts of our body are 13.7 billion years old. Every cell in our body is genealogically descended from single cell organisms, which we call familiarly "bacteria". So even biologically we haven't lost anything. We've developed enormously new complex structures, but on the basis of things that remain fundamental for us all around". This is true for cultures as it is for religion - from the way we deal with the body, with our myths and narratives, with our theological and ethical theories. Cf. Hans Joas, "Interview with Robert Bellah," *The Hedgehog Review* 14, No. 2 (Summer 2012); also in http://iasc-culture.org/THR/THR_article_2012_Summer_Interview_Bellah.php (accessed 10.16.2014).

intelectual, se desarrolló a través de un proceso evolutivo, continuo y acumulativo. Como dice Bellah, "nada se pierde para siempre". Cada nuevo descubrimiento lleva al descubrimiento de la naturaleza y la verdad de la realidad. Por otro lado, Thomas Kuhn atacó esta idea evolutiva y argumentó que no existe una "dirección coherente del desarrollo ontológico" en la ciencia; uno no se acerca a la verdad de forma acumulativa. Newton no es un desarrollo de Aristóteles, y Einstein no es una evolución de Newton. De hecho, "la teoría general de la relatividad de Einstein está más acerca de Aristóteles que… de Newton".[17] Kuhn piensa que la ciencia se mueve más a través de "revoluciones" que de evoluciones. En momentos de crisis, un nuevo paradigma aparece y provee una mejor explicación para una nueva constelación científica, histórica y cultural. Este paradigma alternativo no se construye sobre los datos antiguos; más bien, los científicos "trabajan en un mundo distinto" que es inconmensurable con el viejo. La ciencia, por lo tanto, no es acumulativa. Cuando un nuevo paradigma aparece, el anterior se vuelve obsoleto. Por lo tanto, el fenómeno de "la muerte de las religiones" del paradigma post- religional está más cerca de la teoría de Kuhn que de la de Bellah.

Una segunda observación sigue la primera. Mientras Bellah mira el tiempo axial como el centro del desarrollo positivo del cual necesita aprender la discusión contemporánea, el paradigma post-religional supone que el tiempo axial refuerza las tendencias autoritarias y hegemónicas de las religiones neolíticas. Estas observaciones son cruciales porque apuntan a dos visiones divergentes con las cuales se miran las religiones en estos dos paradigmas. Para Bellah y otros pensadores como él, la religión entendida como una teoría de significado mimética y mítica siempre ha estado allí desde el principio de nuestro tiempo y sólo necesita ser recuperada para ayudarnos a contestar las preguntas de nuestro tiempo. En contraste, el paradigma post-religional cree prever que estas religiones religionales están en trance de desaparecer y morir, liberando y permitiendo surgir nuevas formas de espiritualidad. Regresaremos para entender estos paradigmas evolutivos en la siguientes discusión.

## Religiones y Secularización

El paradigma post-religional de la EATWOT también se puede leer en paralelo al vivo debate actual sobre la secularización y la post-secularización de las sociedades occidentales. Las palabras de la hipótesis-propuesta suenan ambivalentes, pero una lectura más atenta revela un análisis paralelo.

[17] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 206-207.

> La crisis concreta actual no se debe al proceso del secularismo, o a una pérdida de valores, o a la diseminación del materialismo o el hedonismo (culpando la interpretación normalmente sostenida por las autoridades religiosas), ni a la falta de testimonio o al escándalo moral de la religión, sino al nacimiento de una nueva situación cultural, que lleva adelante la transformación radical del conocimiento, a las estructuras neolíticas axiológicas y epistemológicas que empezaron con la revolución científica en el siglo XVI, a la Ilustración del siglo XVIII y a varias oleadas de la industrialización. Los síntomas que produce esta transformación gradual aparecen como formas de agnosticismo difuso, pérdida de un ingenuidad epistemológica, un sentido crítico más acentuado, un concepto más utilitario de las religiones al servicio del ser humano en lugar de receptoras de una total lealtad de sus miembros, de la desaparición de la idea de "una única religión verdadera" y de una moral revelada.[18]

A pesar de su negación de que la crisis de la religión sea la consecuencia concreta del proceso de secularización, la "trasformación radical" de las "estructuras neolíticas axiológicas y epistemológicas" que comenzaron con la revolución científica, la Ilustración y la industrialización que el paradigma post-religional identifica como causas, de hecho son paralelas a la teoría de la secularización que datan desde sociólogos como Durkheim o Weber y pensadores contemporáneos como Peter Berger, Bryan Wilson o Steve Bruce. Según estos autores, hay varios procesos que hacen posible la retirada de las religiones en la sociedad moderna; el individualismo, la racionalización, la burocracia, la diferenciación funcional y el pluralismo religioso.[19] El deterioro de la *conciencia colectiva* en la sociedad moderna, analizado por Durkheim, ocasiona el individualismo y disminuye la práctica de una religión comunitaria. Para Weber, la "jaula racional" (racionalidad burocrática) de la modernidad lleva a un sistema eficiente pero también impersonal que "(reduce) al trabajador a un eslabón en esta máquina burocrática".[20] También destruye la "autoridad de los poderes mágicos… que finalmente desafía todos los sistemas de creencias".[21] El "desencanto del mundo" de Max Weber es paralelo a lo que otro pensador contemporáneo como Peter Berger llama la desaparición del "dosel sagrado" que provía un marco común dentro del cual "toda la vida social

---

[18] EATWOT Theological International Commission, "Toward a Post-Religional Paradigm," 270.

[19] Rob Warner, *Secularization and its Discontents* (London: Continuum, 2010).

[20] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Economy* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), lix.

[21] Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology,* 1st ed. (London: Routledge, 1991), xxiv.

recibía su significado último enlazando a todos".[22] Varios autores contemporáneos siguen el liderazgo de Berger proclamando la muerte de la religión.[23]

Pero la tesis de la secularización también tiene sus críticos. Muchos autores abogan por el resurgimiento de la religión en la posmodernidad.[24] Berger mismo retira su primera postura "secularista" en *The Sacred Canopy* hasta las señales de lo sobrenatural en *The Rumor of Angels*.[25] Ahora piensa que la "secularización puede ser que no abarque todo como algunos pensaron"; no es absoluta ni imparable.[26] Los acontecimientos de la vida cotidiana nos remiten a la trascendencia ("el más allá en medio de nosotros"): nuestra tendencia por el orden, el juego y el humor, el sentido de esperanza, la capacidad de indignación moral, etc. Este discurso post-secular del regreso de la religión tiene una expresión amplia y diversa que va desde la negación de la secularización hasta el re-encantamiento con el arte y la cultura, desde la reaparición de la religión en la vida pública, hasta su compromiso con la política, la filosofía y la teología.[27]

El paradigma post-religional, ¿cómo maneja el debate de la secularización? Lo maneja distinguiendo las religiones de la espiritualidad/religiosidad. Cree que las religiones agrarias-neolíticas desaparecen, pero la espiritualidad es universal. "Las religiones son formas, históricas, contingentes y cambiantes, mientras que la espiritualidad es una dimensión constitutiva de la humanidad, permanente y esencial para el ser humano. La espiritualidad se puede experimentar dentro o fuera de las religiones. Podríamos vivir sin religiones, pero nunca podremos eliminar la dimensión trascendente del ser humano".[28] Esta afirmación encuentra expresiones paralelas en algunos grupos de base en EEUU que llaman su movimiento "espiritual pero no religioso" (SBNR).[29] En su mayoría compuesto por gente joven (72% de

---

[22] Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday Books, 1967), 134.

[23] For an updated account of the secularization debate, see Rob Warner, *Secularization and its Discontents* (London: Continuum, 2010).

[24] Gilles Keppel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994); Andrew Greely, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2003); Scott Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2005); David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).

[25] Peter Berger, *The Rumor of Angels* (Garden City, NY: Doubleday Books. 1969).

[26] Peter Berger, *The Rumor of Angels*, 30.

[27] Another good overview of the post-secular reflection on religions is found in James Beckford, "Public Religions and the Post-secular: Critical Reflections," *Journal of the Scientific Study of Religion* 51 (2012): 1-19); Peter Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics,* ed. Peter Berger (Washington, DC: The Ethics and Public Policy Center, 1999), 1-18.

[28] EATWOT, "Towards a Post-Religional Paradigm: Theological Proposal," 266.

[29] Robert Fuller, *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Sven Erlandson, *Spiritual But Not Religious: A Call To Religious*

Generación Y, y los Millennials), sin iglesia y espiritualmente eclécticos, SBNR –spiritual but not religious, espirituales pero no religiosos– bifurcan la religión y la espiritualidad en pública y privada, respectivamente. Consecuentemente, la privatización de la fe vuelve innecesaria la afiliación institucional.

Su contraparte Europea se llama *creer sin pertenecer.* Gracie Davies que escribe extensamente sobre el tema[30] argumenta que hay una grieta entre los indicadores duros y suaves de la vida religiosa en Europa. Ambos "creer" y "pertenecer" tienen una dimensión dura y suave. "Por ejemplo, si le preguntas a la población europea –y aquí estoy generalizando– ¿crees en Dios?, y no eres totalmente específico sobre el Dios al que te refieres, tendrás por lo menos 70% de "sí", dependiendo de donde estés. Si preguntas, ¿crees que Jesucristo es el Hijo de Dios?, tendrás una número mucho menor. En otras palabras, si cambias la pregunta a una afirmación de credo, el porcentaje baja. Cuanto más amplia sea la definición de fe, mayor será el porcentaje de creyentes".[31] Lo mismo sucede con la *pertenencia.* En términos de indicadores duros, como presencia en la iglesia, la respuesta sería menor. Pero cuando la noción de *pertenencia* es suavizada, como cuando preguntamos su lugar favorito para un servicio funerario, muchos seguirían con su filiación eclesiástica. En general, en Europa, "las iglesias históricas son de utilidad pública, y se espera que los servicios públicos estén ahí cuando uno los necesita".[32] Esto lleva a otro autor a la fórmula contraria: *pertenecer sin creer.*[33]

En pocas palabras, mientras que la propuesta post-religional de la EATWOT sostiene la muerte de las religiones en consonancia con las teorías de la secularización, también acepta diferentes expresiones religiosas como formas de una nueva configuración cultural junto con el discurso post-secular. A diferencia del paradigma post-religional, sin embargo, no todos los discursos post-seculares distinguen claramente la religión de la espiritualidad (por ejemplo, con las religiones "moribundas" y las espiritualidades lentamente emergentes). Mientras la versión de EEUU mantiene los espacios públicos-privados para la religión y la espiritualidad respectivamente, las religiones de hecho no desaparecen. La religiones tradicionales siguen existiendo, aunque ya no son practicadas

---

*Revolution In America* (San Jose: Writers' Showcase, 2000); "Examining the Growth of 'Spiritual but not Religious'," *The New York Times,* July 18, 2014 (accessed 10.10.2014).

[30] Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994); idem, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

[31] Grace Davie, "Believing Without Belonging: Just How Secular is Europe," http://www.pewforum.org/2005/12/05/believing-without-belonging-just-how-secular-is europe/(accessed 10.10.2014).

[32] Ibid.

[33] Cf. Danièle Hervieu-Léger, "Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa," *Transit: Europäische Revue* 26 (Summer 2004): 101–19.

popularmente en público por la mayoría de sus miembros. La experiencia europea también conserva las religiones públicas cuando éstas son muy útiles para los momentos difíciles, como lo eran. Más aún los ritos seculares públicos, como los matrimonios reales o la final de la Copa del Mundo, a muchos de los cuales asiste mucha gente, también toman una nueva forma "religiosa" que demanda una lealtad devota, casi fanática.

Resumiendo mis argumentos. El argumento se ha espesado continuamente en el debate de la secularización y el paradigma post-religional está de acuerdo. Originalmente, la tesis de la secularización sostenía ser inevitable, evolutiva, universal y progresista. Con la llegada de la modernidad, pensamos que las religiones desaparecerían. El ateísmo se consideraba el fin del juego. Pero es precisamente esta predicción de la modernidad, lo que el discurso post-secular ha puesto en cuestión. En lugar de estar *desencantado*, el mundo, de hecho, se ha *re-encantado*. En lugar se estar *secularizado*, se ha *desecularizado*. No sólo hay múltiples "modernidades", también hay múltiples "secularidades" que traen múltiples "identidades religiosas". No ha habido una sola dirección. Las religiones no sufrieron una ruptura radical causada por una experiencia local de la Ilustración europea, puesto que hubo tantas modernidades como culturas. Mientras las modernidades interactuaban con las religiones, ambas se transformaron mutuamente hasta que una parte de cada una murió y otra nueva surgió. O, aún mejor (y este punto difiere del paradigma post-religional) quizás no hubo muerte y renacimiento, sino una negociación mutua y una transformación en diferentes contextos. Algunos llaman el presente un "crepúsculo"; otros piensan que fue el "amanecer" de la experiencia humana.[34] Algunos lo llaman "la decadencia"; otros lo llaman "el renacimiento" o el "resurgimiento" de nuevas religiones.

Desde la perspectiva de la experiencia occidental de las religiones monoteístas, este fenómeno politeísta se ve o como una "crisis" de las religiones (como lo llama el paradigma post-religional) que causa convulsión, o es una corriente que es tan nueva y postmoderna que merece una celebración. Porque para la gente no occidental, inmersa en el pluralismo y en universos multi-religiosos, lo que pasa en Occidente le parece "el viejo estado de cosas".[35] Siempre ha sido así desde su propio contexto. Cualquier visión que uno tome, sin embargo, depende del paradigma teórico que uno adapta cara a cara con la religión y la secularización. Esto me lleva la siguiente punto.

---

[34] José Casanova, "A Secular Age: Dawn or Twilight," *Varieties of Secularism in a Secular Age,* ed. Michael Warner, Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 265-281.

[35] José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," *The Hedgehog Review* (2006) in http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf (10.10.2014).

## 3- Teorizando sobre las religiones en una sociedad post-secular

Como quiera que se llame la situación actual, todas las descripciones apuntan a una sociedad "post-secular". Este fenómeno es el que preocupa el ámbito académico contemporáneo. Mientras la propuesta teológica de EATWOT lo llama "post-religional", algunos autores lo llaman "post-secular". Tanto el paradigma post-religional como la teoría post-secular encuentran su desarrollo en el principio de la Ilustración y la época moderna. El estado actual del resurgimiento religioso, por ejemplo el "rumor de ángeles" de la ciudad secular, es visto como *una ruptura de* o como una *radicalización de* estados anteriores de desarrollo. ¿Qué marcos de referencia usan los pensadores contemporáneos para entender este fenómeno post-secular? Puedo reconocer tres direcciones: a) regreso a la religión de un modo secular moderno; b) confrontación dialéctica entre la modernidad y la religión; y c) análisis de las prácticas actuales en sus contextos cargados de poder. Trataré de elaborar estas directrices discutiendo algunos pensadores selectos para poder sacar a relucir lo que para mí es un marco viable en la comprensión de este fenómeno post-religioso/post-secular en el contexto asiático.

### *Regreso a la Religión*

La primera postura es fuertemente presentada por el grupo Radical Ortodoxo con John Milbank como su pensador representante. Su influyente libro *Theology and Social Theory* [36] trata de desmantelar el trabajo de la modernidad en la política secular, la economía capitalista, la sociología, la filosofía dialéctica y la postmodernidad (todos hijos de la Ilustración) para poder recuperar el Cristianismo desplazado y su oferta de paz ontológica absoluta. Milbank empieza su narrativa con la pragmática frase "había una vez": "Antiguamente no había secular. Y lo secular no estaba latente, esperando llenar más espacio con la corriente de lo "puramente humano", cuando la presión de lo sagrado se relajara. En cambio había una única comunidad de cristianos con sus aspectos duales de *sacerdocio* y *reino".* [37] En contra de la tesis de la secularización, Milbank piensa que la sociedad no tiene una dimensión *humana* pura que espera ser descubierta, oscurecida por la hegemonía

[36] John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 2006 [1990]). A whole group of theologians called Radical Orthodoxy can be grouped together with Milbank under this heading (return to religion). Cf. John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, eds. *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1998); John Milbank and Simon Oliver, eds., *The Radical Orthodoxy Reader* (London: Routledge, 2009). For my full analysis of Milbank's and Radical Orthodoxy's postmodern project, see D. F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis* (Leuven: Peeters, 2005).

[37] John Milbank, *Theology and Social Theory,* 9.

religiosa. Justamente sostiene que lo "social" de la teoría social moderna "fue en sí mismo una categoría irreal, no histórica y casi teológica".[38] De acuerdo con los pensadores post-seculares, Milbank sostiene que lo secular realmente se inventó, construyó e imaginó a partir del *etsi Deus non daretur* de Hugo Grotius para la teoría sociológica moderna del "desencanto". Milbank sostiene que lo secular ha "posicionado" la teología. "Si la teología ya no busca posicionar, calificar o criticar otros discursos, entonces es inevitable que esos discursos vayan a posicionar a la teología". [39] Su proyecto postmoderno entonces, fue un intento cristiano de recuperar la religión desde dicho desplazamiento en la época moderna, o, usando la metáfora de Loughlin, es la misión de un héroe "buscar la corona robada". Hubo un tiempo en que la teología fue la reina de las ciencias . Pero la teoría moderna social, le robó la corona. Es tiempo de recuperarla.[40] Aún cuando Milbank piensa que su postura esta básicamente de acuerdo a la de Charles Taylor en su análisis de la época secular, él (a diferencia de Taylor) todavía espera en un posible regreso de la cristiandad a escala global. "Por lo tanto, entonces uno podría concluir optimistamente, que sólo un cristianismo más benigno, más festivo podría esperar re-establecer una nueva y global cristiandad".[41]He mostrado en otros lados porqué la teología postmoderna de Milbank es en realidad un regreso nostálgico a la Cristiandad medieval pre-moderna.[42]

Pero Milbank no está solo. Alinea su trabajo con el proyecto teológico de Joseph Ratzinger, que luego se volvería el Papa Benedicto XVI. Aunque Ratzinger es más matizado que Milbank con la relación entre fe y razón política al decir que tanto la razón como la fe tienen sus propias patologías,[43] también cree que la relación especial del cristianismo con la "verdad trascendente" a través de la fe en Cristo, logra evitar todos los totalitarismos modernos políticos porque "ellos siempre tienen al Señor, una tarea, un estandarte, que trasciende el partido y sus normas".[44]
Al final, el hilo común que recorre en la mente de ambos pensadores (y de acuerdo con la tesis de la secularización) es que el dominio hegemónico de la teoría secular

---

[38] John Milbank, "Preface to the Second Edition," *Theology and Social Theory,* xii.

[39] Ibid., 1

[40] "Once upon a time, it was theology that wore the crown, theology that carried out most of the fundamental reading of all other interpretations and all other social formations... It was the master narrative. Stolen by secular reason, and worn as 'social theory', the master-narrative is now sought by its earlier

[41] John Milbank, "A Closer Walk on the Wild Side," *Varieties of Secularism in a Secular Age,* ed. Michael Warner, Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun (Cambrigde, MA: Harvard University Press, 2010), 54-82, 82.

[42] D. F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theology with Pierre Bourdieu* (Leuven: Peeters, 2005).

[43] Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

[44] Joseph Ratzinger, Faith and the Future, trans. Franciscan Herald Press (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 56.

moderna es responsable por la decadencia de la religión. Sin embargo, al contrario de la teoría de la secularización que canta cantos fúnebres por la desaparición de la religión, Milbank (y Ratzinger) intentan resucitar la influencia de la religión en sus propios términos en nuestra sociedad post-secular puesto que sólo esta fe tiene afinidad con la verdad.

### *Confrontación Dialéctica*

A diferencia de la primera postura, la segunda, representada por Jürgen Habermas y Charles Taylor, confronta la modernidad de frente y propone una interacción dialéctica con ella. Habermas fue el responsable de acuñar el término "post-secular" en el mundo académico.[45] En sus primeros trabajos, se regocijó por el hecho de que la racionalidad comunicativa en la esfera pública secular ha reemplazado a la religión o a los sentimientos nacionalistas (su irracionalidad y fanatismo incluidos) como el factor integrador del cuerpo social. Sin embargo, en su trabajo reciente,[46] aboga por un diálogo entre la razón secular y las religiones, reconociendo que tanto la mentalidad religiosa como la secular ayudan en la construcción de una sociedad humana. Con esta visión actualizada, trayendo el discurso religioso a la esfera pública no sólo hace que las personas religiosas se sientan "incluidas", sino que también aporta recursos religiosos para la construcción de la vida pública. Para que se dé este diálogo, los ciudadanos religiosos deben ser capaces de aceptar las condiciones naturales de la sociedad moderna, por ejemplo el pluralismo, el gobierno de la ley, la autoridad de la ciencia y otros. Los creyentes también deben ser capaces de traducir su lenguaje religioso en un idioma comprensivo secular que pueda resonar en la esfera pública. Los secularistas, por su lado, también necesitan reconocer que las religiones poseen algo de *verdad* que es su contribución a la emancipación social. "Se espera que los ciudadanos seculares no excluyan *a fortiori* que ellos pueden descubrir, aún en expresiones religiosas, contenidos semánticos e intuiciones personales encubiertas que pueden ser traducidas e introducidas al discurso secular". [47] Este *proceso educativo*

[45] Jürgen Habermas, "Notes on a Post-Secular Society," *New Perspectives Quarterly* 25 (Fall 2008): 17-29. For the conversation between Ratzinger and Habermas on religion and modernity, see Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Religion and Reason* (San Francisco: Ignatius Press, 2006). For a critical commentary on the work of Habermas on religion, see Craig Calhoun, Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, *Habermas and Religion* (London: Polity Press, 2013).

[46] Jürgen Habermas, "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State," in Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Religion and Reason* (San Francisco: Ignatius Press, 2006); idem, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2008); idem, "An Awareness of What is Missing," in *An Awareness of What is Missing,* ed. J. Habermas, N. Brieskorn and J. Schmidt (Cambridge: Polity Press, 2010), 15-24.

[47] Jürgen Habermas, "Notes on a Post-Secular Society," 29.

*complementario* libera a las personas de sus universos cerrados religiosos y culturales, para que todos los ciudadanos "*mutuamente se reconozcan* en una sociedad civil como miembros de *una misma* comunidad política".[48]

El célebre trabajo de Charles Taylor *Una Época Secular*[49] lleva este argumento hasta sus últimas consecuencias. Aunque Taylor reconoce su afinidad con Milbank y el proyecto Radical Ortodoxo, a diferencia de Milbank, Taylor no desea regresar el reloj por nostalgia. Analiza la secularidad y busca en ella la posibilidad de trascendencia. Mientras Habermas se detiene al reconocer la posibilidad del contenido de verdad de los recursos religiosos, Taylor ve la posibilidad de trascendencia en lo que llama el "marco inmanente". O, para combinar las imágenes de autores previos, Taylor cree que el "rumor de ángeles" puede, de hecho, ser oído dentro de la "ciudad secular". Un analista llama "trascendentalismo inmanente" a la postura de Taylor.[50] En contra del humanismo exclusivo de la modernidad o la inmanencia cerrada, Taylor argumenta a favor de algo "más allá": más allá del florecimiento humano, quizás un poder superior que llamamos "Dios" o una extensión de nuestra vida más allá del nacimiento y la muerte.[51] Más allá del cristianismo exclusivo de Milbank, Taylor también está abierto a la presencia de la trascendencia en los contextos hindú, musulmán y budista. Al contrario de Habermas, sin embargo, Taylor se rehúsa a usar el término "post-secular". Una de las contribuciones originales de su trabajo es la noción de *Secularismo 3*: "un cambio de una sociedad en la cual la fe en Dios es incuestionable y sin problema, a otra en la cual se entiende como una opción entre otras, y que frecuentemente no es fácil de adoptar".[52] Para Taylor, la secularización no sólo se refiere al declive de la práctica religiosa o a la consignación de la religión al ámbito privado (que es el mayor principio de las principales teorías de la secularización), sino también a la "condición de fe", esto es, el hecho de que la "fe" puede ser vista como una opción entre muchas. Si la secularización se entiende de esta forma, la palabra "post-secular" se vuelve superflua si se usa para describir la situación actual, porque el término ya está incorporado al significado del secularismo.[53] Soy consciente que resumir el complejo contenido del magistral libro de Taylor en pocos párrafos no le hace justicia a su voluminoso trabajo de toda una vida. Pero identificar las líneas principales de sus argumentos nos puede ayudar para lograr

---

[48] Ibid., 22-23

[49] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). For a critical commentary on this work, see Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

[50] Gregor McLellan, "Spaces of Post-secularism," in *Exploring the Post-secular: The Religious, the Political and the Urban,* ed. Arie Molendijk, Justin Beaumont and Christoph Jedan (Leiden: Brill, 2010), 52-56.

[51] Charles Taylor, *A Secular Age,* 20.

[52] Charles Taylor, *A Secular Age,* 3.

[53] Cf. Michael Warner et al, "Editors' Introduction," in *Varieties of Secularism in a Secular Age*, 22-23.

viabilidad en nuestra teoría de las religiones en el contexto asiático. Regresaré a la afirmación posteriormente, pero déjenme antes señalar una laguna obvia en el trabajo de Taylor: su silencio sobre otras culturas más allá de los contextos europeo-norte americanos y otras religiones más allá del cristianismo latino, que da la impresión de que su trabajo, por otro lado elocuente, es un discurso etnocéntrico.

### *Analizando Discursos en Contexto*

La tercera postura cara-a-cara con el fenómeno post-secular, es el método genealógico realizado por Talal Asad, un antropólogo de Nueva York con raíces en Arabia Saudita y Pakistán. Dos de sus trabajos cruciales que elaboran este análisis son *Genealogies of Religion* y *Formation of the Secular*.[54]Mientras Milbank declara que la categoría "secular" es inventada, Asad argumenta que la "religión" también es un concepto construido. No quiere decir que la religión no existió nunca, sino que la noción de religión "universal" es una categoría moderna y no es útil para nada en un análisis realista de sus movimientos en el cuerpo social. Déjenme resumir el complejo trabajo de Asad en tres puntos principales: a) las nociones universalistas y transhistóricas de la "religión" no son viables; b) "modernidad" y "secularismo" no son realidades univocas y homogéneas, y; c) para poder entender ambos, no analizamos "valores y significados" universales, sino una específica "religión" y sentimientos "modernos" y prácticas en sus contextos actuales históricos y de estrato social.

*Primero,* Asad toma partido con la definición universalista, pero también dualista, de la religión de Clifford Geertz como "sistema de símbolos" que afectan las "emociones y motivaciones" en sus participantes.[55] Asad sostiene que este acercamiento psicológico de interpretación de la religión, se olvida del hecho de que el poder genera religión. "¿Cómo el poder genera la religión? Hacer esta pregunta es buscar una respuesta en términos de las disciplinas sociales y las fuerzas sociales que se juntan en un momento histórico particular, para hacer cierto discurso religioso, prácticas y espacios posibles… Las definiciones universales de la religión impiden estas investigaciones porque y al grado que su objetivo es identificar esencias cuando deberíamos de tratar de explorar grupos concretos de relaciones y procesos históricos".[56] La noción transhistórica de la religión, gracias a su modelo

[54] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (London: John Hopkins University Press, 1993); idem, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

[55] Cf. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in idem, *Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87-125.

[56] Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz," *Man,* New Series 18 (1983): 237-259, 252.

universal y esencialista[57], nos separa del conocimiento del dominio de poder inherente a la práctica religiosa y su discurso.

*Segundo,* la noción de lo "secular" y lo "moderno" que prevalece en teorías secularizadoras y discursos post-secularizadores también caen en esta misma trampa. Por ejemplo, "modernidad" (que seguido se contrasta con "tradición") siempre se ha entendido como una realidad homogénea con algunos elementos identificables que se juntan. En términos de estructuras sociales, estos serían los elementos de la industrialización, la secularización, y la democracia. La modernidad también se identifica como un proyecto filosófico desde Descartes hasta Habermas. O, consiste en experiencias específicas psicológicas o estéticas (por ejemplo el gusto universal y el juicio estético de Kant, etc.). Y puesto que estos aspectos de la modernidad occidental se dieron históricamente al mismo tiempo en Europa (y Norte América), "todas estas cosas deben ocurrir y ocurrirán juntas en el resto del mundo".[58] Como la religión, los valores entonces se vuelven esencializados y tienden a ser contrastados uno con otro, por ejemplo, "modernidad" (progresivo, evolutivo y científico) contra "tradición" (incambiable, repetitivo e irracional), y la mezcla de los dos en cualquier orden social se ve como "patológico" (reaccionario) o "todavía en proceso" de desarrollo hacia la Tierra Prometida del paraíso moderno. Encontramos un problema paralelo en el contraste entre lo "secular" y lo "sagrado". Asad sostiene que lo secular no es un desarrollo de o una ruptura con lo religioso, porque lo secular y lo religioso siempre han co-existido a través del tiempo.[59] En cierto sentido, la modernidad y la tradición (así como lo secular y lo religioso) no son estados de la evolución cultural social que se excluyen mutuamente, sino diferentes aspectos de su historicidad fundamental.

---

[57] The movement towards universalization of religion is traced by Asad to Immanuel Kant: "But there can only be one religion which is valid for all men and at all times. Thus the different confessions can scarcely be more than the vehicles of religion; these are fortuitous, and may vary with differences in time or place". (cf. Immanuel Kant, *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 114] cited in Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1993).

[58] Talal Asad, "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions," [interview by Saba Mahmood] in http://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html (accessed 10.10.2014); see also idem, *Formations of the Secular: Christianity, Modernity and Islam* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

[59] "The secular, I argue, is neither continuous with the religious that supposedly preceded it (that is, it is not the latest phase of sacred origin) nor a simple break from it (that is, it is not the opposite, an essence that excludes the sacred). I take the secular to be a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life. To appreciate this it is not enough to show that what appears to be necessary is really contingent - that in certain respects the 'secular' obviously overlaps the 'religious'. It is a matter of showing how contingencies relate to changes in the grammar of concepts - that is, how the changes in concepts articulate changes in practices". Talal Asad, *Formations of the Secular,* 15.

*Tercero,* Asad entonces propone un acercamiento analítico que no empieza identificando la prevalencia o la ausencia de algún nivel de esencia universal, significado simbólico o valores trans-históricos, sino "preguntando cuáles son las condiciones históricas (movimientos, clases, instituciones, ideologías) necesarias para la existencia de prácticas y discursos específicos religiosos (y otros)".[60]Así, analizando rituales, creencias y prácticas, hay una necesidad de reconstruir las condiciones históricas actuales que hacen posible la existencia de estas realidades y cómo el poder social sanciona algunos significados y los marginaliza o los excluye de otros. Esto significa que lo que es "religioso" y lo que es "secular" nunca se pueden entender fuera de su contexto actual de fuerzas sociales que lo constituyen. Hasta que esto pase, dice Asad, "no avanzaremos mucho en el proceso de comprensión".[61] Fiel a su propósito de no esencializar, Asad separa los binarios con los que la "religión" ha sido apareada en el discurso científico prevaleciente: sagrado contra profano, trascendente contra inmanente, religioso contra secular. Estas categorías binarias son constantes en la mayoría de las teorías que hemos discutido anteriormente, desde Bellah hasta Berger, desde Milbank y Ratzinger hasta Habermas y Taylor. Si lo "religioso" o "secular" depende del poder socio-histórico que los construye en un momento histórico específico, estos binarios no se prestan a un significado universal, por lo tanto, se vuelve imposible investigar sobre sus constantes interrelaciones fuera de sus condiciones concretas sociales. Asad puede sin duda estar de acuerdo con la observación de José Casanova: "Lo sagrado tiende a ser inmanente en culturas pre-axiales; lo trascendente no es necesariamente "religioso" en algunas civilizaciones axiales. Lo secular de ninguna manera es profano en nuestra época secular. Uno sólo necesita pensar en fenómenos seculares sacralizados como nación, ciudadanía y derechos humanos".[62]

Resumiendo, hemos subrayado los tres acercamientos para comprender la caída y el resurgimiento de las religiones en la sociedad post-secular. La primera postura es crítica del proceso modernización-secularización porque causa el retraimiento de la religión. El proyecto de Milbank (y en cierto grado el de Ratzinger) es el de recuperar la postura líder de la religión que antes tuvo en el espacio social. Aunque efectivamente analiza el poder de la modernidad para imponer su hegemonía sobre la religión y para reclutar a los fieles hacia su proyecto

---

[60] Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz," *Man,* New Series 18 (1983): 252.

[61] Talal Asad, *Genealogies of Religion,* 167.

[62] José Casanova, "The Secular and Secularisms," *Social Research* 76 (2009): 1049-1066, 1062-63. Though there is a debate between Talal Asad and José Casanova, I think their positions are complementary as Casanova himself acknowledges. Cf. José Casanova, "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad," in *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors,* eds. David Scott and Charles Hirschkind (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), 12-30.

secular, su opción de reafirmar la hegemonía religiosa no es viable en el universo global y pluralista contemporáneo. Peor, puede ser visto como un último desesperado intento de recuperar una batalla perdida para restablecer una vez más una nueva meta-narrativa que superará a las otras. La segunda postura busca una confrontación directa con la secularización moderna proponiendo una negociación honrada entre cosmovisiones religiosas y seculares (Habermas) al mismo tiempo que busca la trascendencia en el "contexto inmanente" (Taylor). Aunque laudable, este proyecto original de la Ilustración Europea también busca imponer su narrativa moderna en el resto del mundo. En una palabra, es como decir que si Occidente lo pasó, el resto del mundo le seguirá. La tercera postura rehúsa esencializar las realidades sociales que analiza, sea religión, modernidad secular, etc. Asad cree que este fenómenos, su práctica concreta y sus narrativas son construidas, y son producto de las relaciones de poder que se cruzan en específicos contextos históricos. Si queremos evaluar el estado de la religión cara a cara con la modernidad, por ejemplo, necesitamos evaluar sus condiciones específicas socio-históricas de posibilidad. Siento que esta última postura es crucial para la pregunta puesta al principio: "¿Cuál es la previsión en Asia respecto a una sociedad post-religional?"

## 4. El Discurso de Asia.

A pesar de las teorías divergentes, la (post)secularización, como hemos mostrado anteriormente, es sobretodo un debate occidental. La principal tarea de este artículo es investigar si esto también es un fenómeno asiático.[63] Pero, ¿cuál Asia? Hay prácticamente dos formas de ver a Asia: el discurso imperialista de "Asia oriental" y el de "Asia asiática" del discurso de valores asiáticos. La respuesta a la pregunta sobre la post-religionalidad en Asia depende fuertemente de la postura que uno tome en el "discurso de Asia".

### *Asia (neo)orientalista: el discurso imperial*

La "idea de Asia" no vino desde Asia. Fue un invento europeo.[64]Durante los siglos XVIII y XIX, las ciencias humanas (lingüística, historiografía, filosofía política,

[63] [63] I have used this specific mapping of the 'Asian' discourses in a previous article and adjusted the discussion to fit the present problematic. Cf. Daniel Franklin Pilario, "Spirituality and Postmodernity in Asia," *Spirituality of Authentic Witness in Postmodern Asia* (Quezon City: Institute of Spirituality in Asia, 2007), 24-53.

[64] Wang Hui, "An Asia that isn't the East: A New Way to See World History," *Le monde diplomatique* (February 5, 2005) in http://www.global policy.org/nations/sovereign/integrate/ 2005/02asia.htm (accessed 10.10.2014); Wang Hui, "Imagining Asia: A Genealogical Analysis," hhtp://www.cscsban.org/html/Wang%20%Hui20Full%20Paper.htm (accessed 17.07.2006);

geografía, etc.) sostuvieron una visión de la historia consistente con la ilustración moderna y el proyecto colonial. La idea de Asia que este proyecto produjo es lo que llamo "Asia orientalista". "Orientalismo" como lo describe Edward Said, es la forma imperial de Occidente de escribir sobre el Oriente: su otro colonizado.[65] El mayor problema del discurso orientalista es que es esencialmente binario: una forma de describir el Este como un total contraste con el Oeste.[66] Aunque pensadores como Adam Smith, Hegel y Marx vieron a Asia como un binario opuesto (pero también una preparación para) los logros europeos: Asia como un imperio multi-étnico en contra de la monarquía europea soberana; el modelo agrario de producción asiático en contra del mercado urbano-cosmopolita europeo. Puesto que Europa era "el fin de la historia", Asia fue incorporada a sus "inicios", por lo tanto también relegada al mundo de la "prehistoria". En su *Filosofía de la Historia,* Hegel, por ejemplo, escribe:

> La historia del mundo viaja desde el Este hacia el Oeste, porque Europa es absolutamente el fin de la historia, Asia es el principio… El Este sabía, y hasta el día de hoy sabe, que *Uno* es libre; los griegos y el mundo romano, que *algunos* eran libres; los alemanes saben que *todos* son libres. La primera forma política, por lo tanto, que observamos en la Historia es el *Despotismo,* la segunda la *Democracia* y la *Aristocracia,* la tercera la *Monarquía".* [67]

En *Wealth of Nations,*[68] Adam Smith propuso la misma visión teleológica después de dividir a la civilización en cuatro estadios: el cazador, el nómada, el agrario y las épocas comerciales. Los indios Norte Americanos estaban en el estadio de la cacería, el "más bajo y rudo estadio de la sociedad". Los tártaros y los árabes (orientales) pertenecían al estadio nómada; los griegos y los romanos con la etapa agraria (aunque también mencionó a China en ese nivel). Luego la historia terminó cuando Europa llegó a la época moderna del comercio.

---

Anthony Milner and Deborah Johnson, "The Idea of Asia," in *Regionalism, Subregionalism and APEC,* ed. John Ingleson (Clayton: Monash Asia Institute, 1997), 1-19; Niel McInnes, "Orientalism: The Evolution of a Concept," *The National Interest,* December 22, 1998.

[65] Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin Books, [1978] 1995).

[66] From its earliest modern history to the present, Orientalism as a form of thought for dealing with the foreign has typically shown the altogether regrettable tendency of any knowledge based on such hard-and-fast distinctions as 'East' and 'West': to channel thought into a West and East compartment. Because this tendency is right at the center of Orientalist theory, practice and values found in the West, the sense of Western power over the Orient is taken for granted as having status of scientific truth". Ibid., 46.

[67] G. F. W. Hegel, *The Philosophy of History,* intro. C. J. Friedrich, trans. J. Sibree (Mineola, New York: Dover Publications, [1899] 1956), 103-104.

[68] Adam Smith, *The Wealth of Nations,* intro. Robert Reich and ed. Edwin Cannan (New York: Modern Library, 2000), 747-51.

Karl Marx no fue la excepción. También dividió la historia en cuatro fases: asiática, primitiva, feudal y capitalista. En Asia, no hay una fuerza revolucionaria que impulse la revolución del proletariado. Sin propiedad privada de la tierra, no habrá clases sociales, por lo tanto, no habrá conflicto que, para Marx, es el motor de la historia. En Asia, la historia está estancada como su cultura.

Pero todas estas generalizaciones sobre Asia ya eran un producto de la larga historia intelectual de la forma de pensar moderna europea sobre los "otros" dominados: la prevalencia de la propiedad común de la tierra, la falta de estructuras legales, el predominio de la religión, la ausencia de cultura aristocrática, la prevalencia de la esclavitud, la vida en pueblos aislados, la importancia de la agricultura sobre la industria, historia estancada.[69] Max Weber, a pesar de jugar con el Confucionismo como la contraparte asiática del calvinismo ético, todavía piensa que la mente asiática es típicamente arbitraria e inestable en comparación con el carácter racional de la ley occidental, la ciencia y la industria.[70]Es esencialmente esta idea de una Asia "inalterable", "religiosa" y "misteriosa" lo que se volvió un paraíso para los románticos occidentales, los utópicos y los vegetarianos en busca de un estilo de vida alternativo, o de paz mental, todavía parte de un discurso orientalista continuo.

¿Todavía se reproducen estos primeros conceptos modernos en el discurso contemporáneo? ¿Existe algo como "Asia neo-orientalista"? En la cultura popular, los medios masivos contemporáneos (por ej. películas, reportajes de noticias en TV, medios impresos, etc.) está llena de imágenes neo-orientalistas.[71] Durante la "crisis económica" asiática a finales de 1990, el público fue bombardeado con la imagen de Asia "naturalmente" ligada a la "corrupción, la ineficiencia, la incompetencia", actitudes que son incompatibles con el ethos capitalista occidental. Supuestamente ésta era la causa de su caída. La misma perspectiva orientalista, pero también racista, ha sido reforzada en el campo político después del bombazo del 9/11

---

[69] Perry Anderson, *Lineages of the Absolute State* (Verso: London, 1979). The contrast between 'Europe' and 'Asia' has long been a feature of the European imagination. Arnold Toynbee writes that the Greek historian Herodotus already accounted for the long-standing rivalry between 'Europe' and 'Asia'. See Arnold Toynbee, *Study of History,* Vol. 8 (London: Oxford University Press, 1954). In many other European writings, 'Asiatic' means 'splendor', 'vulgarity', and 'arbitrary authority'. Europe was correlated with science, weaponry and Christianity while 'Asia' was connected with ornate vestments, camels and monkeys. The *philosophe* Montesquieu links Europe with progress and Asia with stagnation. Cf. Stephen Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957).

[70] See Bryan Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge, 1974).

[71] See analysis of films *Gunga Din* (1939) and *Blood Oath* (1988) and samples of contemporary news reporting as expressions of neo-Orientalism in David Birch, Tony Schirato and Danjay Srivastava, *Asia: Cultural Politics in the Global Age* (New York: Palgrave, 2001), 1-13; also Jane Naomi Iwamura, *Virtual Orientalism: Asian Religions and American Popular Culture* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2011).

cuando los asiáticos, sobre todo la filiación islámica, son descritos como "terroristas".

Mi argumento es que la misma dirección "orientalista" también se puede ver en el discurso sociológico de la religión. El paradigma post-religioso, Bellah (y Armstrong) reporta que el desarrollo religioso y el debate sobre la secularización, todos comparten un marco *evolutivo,* que cuando es aplicado a las religiones asiáticas necesariamente lleva a cabo un análisis "orientalista". Mencionamos tres observaciones. Primero, el concepto de "religión de Bellah a través de diferentes estadios del desarrollo cultural de la humanidad (esto es del arcaico tribal a las eras axiales) está justamente señalado por José Casanova como esencialista y universal.[72] La categoría latina *religio* acuñada un poco más de hace dos mil años ha cambiado constantemente en toda la historia occidental. Muchas culturas no-occidentales ni siquiera tienen el término equivalente indígena, porque ese neologismo se inventó para designar una categoría extranjera impuesta (por ejemplo, en japonés *shukyo* o *zongjiao* en chino). Pero, con trabajo, el análisis de Bellah intuye esta dificultad. Además, las sensibilidades religiosas humanas han sido modificadas, alteradas, revisadas y subvertidas a través de las épocas dependiendo de su encuentro con el poder y las culturas, pero la misma categoría llamada "religión", sin importar cuán contradictorio o equivoco sea, en diferentes fases de la evolución, se identifica esencialmente como la misma realidad en el discurso de Bellah.

Segundo, la visión evolucionista inherente a las teorías de la secularización exhiben más claramente una visión orientalista de las religiones asiáticas. El "Este místico", la "misteriosa Asia" o la "civilización espiritual oriental" son sólo algunas categorías usadas para describir el fenómeno religioso asiático.[73] Estas categorías esencialistas de las religiones orientales se ponen cara-a-cara con Occidente. Mientras el Este todavía es místico, tradicional y religioso, el Oeste es científico, progresista y racional, recuerdo de las categorías de evolución de Comte (las fases teológicas, metafísicas y positivistas de la civilización), o de James Frazer: "magia", "religión", "ciencia". El argumento actual es éste: cuando Asia haya llegado a una etapa específica de desarrollo moderno, lo que pasó en Occidente respecto a la religión, también le pasará.

Tercero, hemos visto cómo la tesis de la secularización ha sido desaprobada hasta por los mismos autores occidentales post-seculares.[74] Pero aún estos

---

[72] Here, I follow José Casanova, "Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution," in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Robert N. Bellah and Hans Joas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 191-221.

[73] Cf. Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'* (London: Routledge, 1999).

[74] José Casanova gives this insightful observation: "In our global age, it has become increasingly evident that European secular developments are not a universal norm for the rest of the world; that, as the rest of the world modernizes, people are not becoming more secular like us, but are becoming

discursos post-seculares exhiben unas tendencias etnocéntricas y universalistas. Habermas piensa que la fase "post-secular" es otra fase *histórica* que ahora acomoda a las voces religiosas en un espacio público, así normativas para toda la historia. La conciencia progresiva secularista "que ve la modernidad –ya sea acabada o no, sea vista como un proyecto o como un logro–, como un desenvolvimiento linear, e irreversible, apartándose progresivamente de lo "pre-moderno". Esta temporalidad linear es reflejada en el cuadro, todavía predominante, del progreso científico, de emancipación social, y diferenciación funcional que también contienen los escritos de Habermas".[75] En el mismo tono, el relato de Charles Taylor sobre el secularismo en el contexto del cristianismo euro-atlántico en *A Secular Age* también se afirma como normativo.[76] El foco en la "cristiandad latina" y su igual, la "civilización del Norte Atlántico", como fuerzas seculares también insinúan su carácter universal. Mientras Taylor es crítico con la identificación cristiana con el proyecto de civilización, acríticamente usa conceptos esencialistas como "religión primitiva" del "pasado de la humanidad", la "época axial" de Karl Jaspers y su noción progresiva de la historia, etc. "Quizás lo más sorprendente es el movimiento consistente (o deslizamiento?) de Taylor a través del libro desde la particularidad del cristianismo a su trascendencia universal".[77] Y en la medida en que el paradigma post-religional de EATWOT compartiera su dirección universal y esencialista, su investigación sobre las religiones asiáticas, casi automáticamente se volvería "orientalista" empezando por la pregunta misma hasta sus intentos de respuesta.

### *Asianismo (asianism): el debate de los valores asiáticos*

Más allá del discursos orientalista y neo-orientalista, una distintiva "idea asiática de Asia" empezó en Japón durante la última parte del siglo XIX. "Asia es una" declaró Okakura Tensin (1862-1913), un historiador del arte japonés. Sostiene que "la raza asiática" (por ej., las civilizaciones india e china) aspira a lo "último y universal"; en contraste, la gente mediterránea y báltica lucha por lo "particular",

---

more religious - or, actually, they are becoming simultaneously both more secular and more religious, which of course only confuses our binary categories. But once it becomes obvious that the secularization of Europe is, comparatively speaking, rather exceptional, the old theory that explained Europe's secularity in termss of its modernity is no longer plausible". José Casanova, "Exploring the Postsecular: Three Meaning of the 'Secular' and their Possible Transcendence," in *Habermas and Religion,* eds. Craig Calhoun et al (London: Polity Press, 2013), 54.

[75] Michel Leezenberg, "How Ethnocentric is the Concept of the Postsecular," in *Exploring the Postsecular,* ed. Arie Molendijk et al., 91-112, 95.

[76] Sahba Mahmood, "Can Secularism be Other-wise?" in *Varieties of Secularism in a Secular Age,* 282-299.

[77] Ibid., 292

por el medio más que por el fin.[78] Sin embargo, otro grupo de escritores japoneses bajo Yukichi Fukuzawa (1835-1901) popularizaron lo que se conoció como el programa de "salida de Asia".[79] Él quería establecer a Japón como las naciones-estado europeas, separándose del sistema tributario de la China de Confucio. Pero su plan no era europeizar Asia. En realidad era un acto de confrontación con Europa dentro del terreno de su propio discurso (la nación-estado), como era. Es en este contexto como podemos entender la posterior ideología japonesa de la "Esfera de prosperidad de Este Asiático" durante la Segunda Guerra Mundial. También aspiraba a recuperar la "antigua gloria de la vida espiritual de la gente asiática", "abandonar la dependencia de Europa y América" y adoptar " una nueva cultura oriental capitalista".[80]

En India, dos escritores destacan: Vivekananda (1863-1902) y Rabindranath Tagore, el poeta indio ganador del Premio Nobel. Vivekananda sostiene que mientras Occidente produce gigantes de la ciencia y la política, Asia es mejor conocida por sus gigantes espirituales. A través de toda su vida, Tagore fue devoto promotor de la "civilización espiritual de Oriente". En China, Su Yat-Sen (1866-1925) lanzó su "gran proyecto asiático" en 1924 mientras alababa la victoria japonesa sobre Rusia como un renacimiento de esperanza de independencia de Europa, para todas las naciones asiáticas.[81] El "estilo asiático" sale de la idea de una cultura homogénea confucionista asiática. Se trataba de lograr una cultura heterogénea multicultural asiática, que consistía en un acomodo de todas las diferencias religiosas, culturales y económicas, de las naciones-estado independientes e iguales. Por lo tanto, el "Gran asianismo" (o Pan-asianismo) de Sun Yat-Sen, se propuso como crítica del proyecto japonés "asianismo oriental". En otras palabras, incluso la noción de Asia de Sun Yat-Sen es esencialista, de hecho, es más abierta a ser internacional que el sueño japonés confucionista.

Esta misma dirección reaparece actualmente: el "debate de los valores asiáticos". [82] Los que proponen los "valores asiáticos" creen en este principio básico: que una serie de "valores asiáticos" se comparte en la región del este asiático y del

---

[78] Anthony Milner and Deborah Johnson, "The Idea of Asia," in *Regionalism, Subregionalism and APEC,* ed. John Ingleson (Clayton: Monash Asia Institute, 1997), 1.

[79] See, among others, Kimitada Miwa, "Fukusawa Yukichi's 'Departure from Asia'," in E. Skrzypezak, *Japan's Modern Century* (Tokyo: Sophia University, 1968).

[80] Yabe Teiji, "Greater East Asia Co-Existence Sphere," in *Japan's Greater East Asia Co-Prosperity Sphere in World War II: Selected Readings and Documents,* ed. J. C. Libra (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975).

[81] Sun Yat-sen, "Speech on Pan-Asianism," in http://www.answer.com/topic/sun_yat_sen_s_speech_on_pan-asianism ( accessed 10.10.2014)

[82] For some literature on the development of this debate, see, among others, Surain Subramaniam, "The Asian Values Debate: Implications for the Spread of Liberal Democracy," *Asian Affairs* 27 (2000): 19-35; T. N. Harper, "Asian Values and the Southeast Asian Histories," *The Historical Journal* 40 (1997): 507-17; Michael Barr, "Lee Kuan Yew and the 'Asian Values' Debate," *Asian Studies Review* 24 (2000): 309-34.

sureste asiático. Lee Kuan Yew de Singapur y Mahathir Mohammad de Malasia son dos de sus apasionados defensores. Estos "valores asiáticos" aproximadamente son: 1) la importancia de la comunidad sobre el individuo; 2) el hincapié en el orden y la armonía sobre la libertad personal; 3) la religión como una dimensión inherente de la sociedad; 4) ahorro, frugalidad y trabajo duro; 5) lealtad familiar, respeto a la autoridad, etc.[83] Los autores también creen que estos valores, en su mayoría confucionistas, son la razón que está detrás del "milagro económico asiático" y el surgimiento de los "tigres asiáticos". La enumeración de arriba no es necesariamente una afirmación inocente. Los binarios se hacen para distinguirlos de los "valores occidentales", que son el exceso de individualismo, la falta de disciplina, la religión individualizada, el hedonismo y el poco respeto a la autoridad y a la familia. En otras palabras, ahora es el turno de Asia de criticar a Occidente en un acto de auto afirmación. En contra del discurso del "fin de la historia" de Fukuyama, los que proponen los "valores asiáticos" argumentan que el capitalismo también puede florecer sin suscribirse a la democracia liberal. Occidente no debería imponer su versión de los valores democráticos y los derechos humanos. La democracia liberal y la decadencia occidental, como se practica hoy en día en Occidente, de hecho son dañinos para el capitalismo moderno. Se requieren los "valores asiáticos" para salvarlo.

Para poder afirmar los valores asiáticos, se convoca a las antiguas religiones en Asia para proveer un horizonte religioso. Por ejemplo, valores como la orientación familiar, la auto-educación, el respeto a la autoridad, la disciplina y la armonía se remontan a la ética de Confucio. El confucionismo es visto de una manera triple: como filosofía, como fuente popular para los valores cotidianos, y como ideología política. En Singapur, por ejemplo, el discurso académico se enfoca en los primeros dos apoyados por el tercero (eso es, la ideología estatal).[84] En China, se ha observado un renacimiento del confucionismo entre la población: culto a Confucio en los gobiernos locales, renacimiento de los clásicos de Confucio y academias sobre Confucio, festivales populares tradicionales. Aunque no es sistemático como en Singapur y Malasia, gana concurrencia porque el tácito apoyo del pardito comunista el cual cambió su discurso de ideología marxista a nociones de "sociedad armónica" y un "levantamiento pacífico".[85] En todos estos casos, el confucionismo ha sido construido para contrarrestar la influencia occidental en las sociedades asiáticas, un movimiento paralelo al orientalismo, pero en sentido

[83] Chang Yau Hoon, "Revisiting the Asian Values Argument Used by Asian Political Leaders and its Validity," *The Indonesian Quarterly*, 32 (2004): 154 - 174.

[84] Terence Chong, "Asian Values and Confucian Ethics: Malay Singaporeans' Dilemma," in http://www.olemiss.edu/courses/pol337/chongt02.pdf (accessed 10.28.2014).

[85] Yong Chen, "Renewing Confucianism as a Living Tradition in the 21st Century China: Reciting Classics, Reviving Academies, and Restoring Rituals," *Mapping Religion and Spirituality in a Postsecular World* (Leiden: Brill, 2012), 63-84.

contrario. Algunos autores lo llaman "occidentalismo". Para mostrar otro ejemplo, regresar a las raíces islámicas significa poner una fuerte resistencia a los caminos de la modernidad occidental en algunas sociedades de Medio Oriente o de Asia.

Pero la convocatoria a estos valores también corre paralela al discurso orientalista esencialista. El ideal asiático de un "heroico revolucionario" contrasta con la superficialidad y el desarraigo burgués; la comunidad llena de fe asiática en contra de la civilización occidental que es "razón sin alma"; la visión orgánica asiática opuesta a la cosmovisión mecanicista occidental, etc.[86] Estos movimientos de regreso a las religiones asiáticas no son algo diferente del proyecto de Milbank y Ratzinger de recuperar selectivamente la *cristiandad* como defensa en contra de la amenaza nihilista y las fuerzas hostiles (post)modernas que están tocando la puerta. La *Hindutva* (hinduismo) como ideología que define la identidad india a través de los valores hindúes es otro ejemplo. Articulado como una ideología en 1920, se volvió popular cuando lo asumió un partido político (BJP). El *Hindutva* llama a los valores hinduistas y los dirige contra los musulmanes, cristianos y otras minorías consideradas "invasores". El movimiento nacionalismo *Hindutva* es considerado de derecha, fascista y fomenta la violencia como acto de auto-defensa en contra de estos agresores extranjeros.[87] Recordamos que el paradigma post-religionalidad de EATWOT excluye el Hinduismo de la lista de religiones neolíticas doctrinales controladoras. El Hinduismo, dice, es una "religión sin verdades".[88] De hecho, la diferencia que hace EATWOT entre "religiones" y "espiritualidad" nos recuerda que el dualismo de Geertz y la definición esencialista de la religión es un símbolo externo contra motivaciones internas y significados. Hasta ahora, mientras el paradigma post-religional esencializa "religión" y "espiritualidad" en su discurso y olvida hacer un análisis actual del poder que hace posible el discurso, cae en la misma trampa que estos renacimientos estratégicos religiosos y culturales.

### *Más allá del (Neo) Orientalismo y del asianismo*

Voy a resumir los argumentos hechos hasta ahora. Cuando quisimos preguntar si Asia es una "sociedad post-religiosa", primero determinamos de cuál Asia estamos hablando. Identificamos dos discursos principales con el "idea de Asia": Asia neo-orientalista y Asia asianista (*asianist*). El primero es un discurso

---

[86] Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (New York: Penguin Books, 2005).

[87] See, among others, Kancha Ilaiah, *Why I am not a Hindu: A Sudra Critique of the Hindutva Philosophy, Culture and Economy* (Calcutta: Bhatkal and Sen, 1996); Praful Bidwai, "Confronting the Reality of Hindutva Terrorism," *Economic and Political Weekly* 43, No. 47 (Nov. 22 - 28, 2008): 10-13; Sudha Ratan, "Hindutva: The Shaping of a New 'Hindu' Identity," *Southeastern Political Review* 26 (1998): 201-217.

[88] EATWOT, "Towards a Post-Religional Paradigm," 271.

occidental sobre la gente colonizada; el segundo es una auto-representación cara a cara con sus (neo) colonizadores. Estos discursos tienen consecuencias reales sobre las religiones que estamos discutiendo, movilizando y clasificando. Así como son diferentes estas dos posturas, de hecho convergen en algunas dificultades comunes llamativas.[89] Primero, ambos se usaron como herramienta ideológica para mantener algún sentido de dominio sobre los "otros". El discurso orientalista y el neo-orientalista sobre Asia es una función inherente a la labor imperial y neo-imperial. El poder imperial necesita construirse de tal forma que sea rentable para su proyecto (neo)colonial, esto es, la subyugación continua de sus colonias, en sus estructuras sociales y mentales. El discurso "asianista", por otro lado, también ha sido culpado de ser una estrategia ideológica para mantener en su lugar algunas estructuras culturales y políticas de dominio. Segundo, ambas posturas están comprometidas en esencializar a la otra. Tal discurso se olvida que todas las afirmaciones de un grupo cultural sobre sí mismo (por ej., valores, características, identidad) se construyen bajo condiciones específicas socio-históricas. No son tanto los valores en sí mismos considerados metafísicos o transhistóricos como aquellas condiciones sociales que proveen la llave de nuestra comprensión de estas realidades. El discurso orientalista congela la identidad asiática como "incambiable", "misteriosa", "religiosa", una que no es (todavía) comparable con la Ilustración moderna que Occidente trataba de promover. El discurso "asianista", de forma similar, pega la identidad asiática con sus características esencialistas, mientras que es consistente con su programa de luchar contra la decadencia occidental resultado del capitalismo y la modernidad.[90]

El problema con estas característica esencialistas es que se han vuelto etiquetas monolíticas que de lo que, al contrario, son culturas asiáticas y práctica religiosas heterogéneas. Por ejemplo, podemos preguntar si existe un grupo de valores comunes reales en Asia cuando sabemos que esta región es un producto que también contiene tradiciones religiosas y culturales en lucha (confucionismo, islam, budismo, hinduismo y cristianismo).[91] Puesto que las identidades y las religiones son esencializadas en contra de la "otra", lo que surge son opuestos binarios con sus correspondientes jerarquías: Occidente contra Oriente, cristianismo contra religiones orientales, modernidad contra tradición, etc. Lo que resulta problemático

[89] For a critical assessment of the 'Asian values' discourse in the Southeast Asian context, see You Souchou, ed., *House of Glass: Culture, Modernity and the State in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001).

[90] Hoon, Chang Yau, "Revisiting the Asian Values Argument Used by Asian Political Leaders and its Validity," *The Indonesian Quarterly* 32(2004): 154 - 174.

[91] Against the emphasis on authority-centeredness present in the 'Asian values' discourse, Amartya Sen, for instance, has consistently argued that the democratic tradition, tolerance, personal freedom is inherent in the tradition of Asian countries. See Amartya Sen, "Democracy as a Universal Value," *Journal of Democracy* 10 (1999): 3-17; idem, "Human Rights and Asian Values," *The New Republic* 217, No. 2-3 (July 14 – July 21, 1997).

es el pensamiento binario y su jerarquía, esto es, la afirmación de un lado que demoniza o degrada al otro. Por lo tanto, mientras el discurso orientalista privilegia Occidente y denigra el Oriente, el discurso "asianista" también entroniza los así llamados valores y las religiones orientales a expensas de otros paradigmas.

El paradigma post-religional de EATWOT necesita ser eficiente en estas lagunas si quiere contribuir eficazmente al análisis de las religiones en estos tiempos de cambio. Así como se ha articulado, tentativamente, la propuesta teológica muestra una sensación de ambivalencia teórica. Por un lado, sus direcciones evolutivas como las vistas en común en el proyecto de Bellah, la tesis de la secularización y el discurso post-secular lleva a un discurso orientalista de las sensibilidades religiosas y esencializa la visión de las religiones y las espiritualidades. Por otro lado, su visión no-acumulativa de la evolución cultural (por ej. la desaparición de las religiones neolíticas y quizás de futuras religiones) que postulamos paralelas a la noción de Thomas Kuhn de "cambios de paradigma" en la ciencia, les da a los teólogos una sensibilidad reflexiva a las formas de espiritualidad emergentes pero aún rudimentarias, experiencias religiosas y prácticas que procedían de y tienen sentido en la vida de la gente de la calle. Pero también es esta fuerza la que se transforma en debilidad cuando la búsqueda de lo "espiritual" y lo "religioso" se vuelve la búsqueda de lo esencial y lo universal (muchas veces igualado con lo humano) más allá de aquello que considera formas transitorias de "religiones".[92]

## 5. Religiones: Regreso al principio

Al final, regresamos a la primera pregunta: "¿Cuál es la previsión en Asia respecto a una sociedad post-religional?". La pregunta no tiene una sola respuesta; o, si "presionamos" nuestros supuestos establecidos hacia sus conclusiones lógicas, es absolutamente imposible contestar. Siguiendo a Talal Asad, es imperativo situar la investigación de las religiones en un contexto de condiciones socio-históricas (movimientos, clases, instituciones, ideologías, todos ellos vehículos de poder social) que hacen posible la experiencia religiosa. Y todos estos contextos de poder son complejos, diversos y múltiples. Sólo a través de este proceso podemos evitar la visión esencialista de la religión, aplicable a todos los lugares y épocas. Lo que viene a la mente es la imagen que el filósofo neo-marxista, Raymond Williams, usa para "arte": la noción del arte como "práctica". Traducido a nuestra preocupación, las religiones no son sólo "medios", "objetos, cosas, que los hombres toman para

[92] The EATWOT theological proposal is extra careful (and suspicious) about accepting the term "spirituality" because of its dualistic tone and the inadequacy of its definition/conceptualization. Yet its search for adequate universal definition by summoning synonyms and parallels still smacks of essentialism. Cf. EATWOT, "The Post-Religional Paradigm," 263 n3.

arreglar de forma particular para expresar o comunicar información", como doctrinas, rituales, prácticas definidas en abstracto y aisladas del poder socio-histórico que las produce. No, los dogmas religiosos, las creencias y las prácticas tienen que ser vistos inevitablemente como "prácticas sociales" regresándolas al proceso social de su "material de producción".[93] Sólo en el contexto de esta base podremos ver su significado histórico efectivo.

Déjenme ilustrar este punto con unos ejemplos. Aunque el dualismo religioso predominante ("trascendencia-inmanencia", "sacro-profano", "espiritual-material"...) sigue siendo universal en muchos discursos, el significado de los binarios, de hecho, no permanece constante. Algunos contextos socio-históricos consideran que los espíritus pueden ser materiales, o que lo sagrados no significa para nada que sea trascendente, como es evidente en los primeros encuentros entre los misioneros españoles y los filipinos "nativos".[94] Mientras los misioneros españoles proclamaban la doctrina tradicional católica sobre Dios, espíritus y almas como trascendentes, los filipinos nativos pensaban que eran "de este mundo". Las *kululuwa* (almas) de nuestros ancestros siempre están con nosotros. Ellos también "comen" cuando les ofrecemos comida en sus tumbas y en los altares familiares en ocasiones especiales; o les mandamos su bebida favorita o su cigarro en sus ataúdes como provisiones para su "viaje". Los *nono* (espíritus) no son figuras trascendentes sagradas, sino "indeterminadas auras que emanan de ciertos objetos en la naturaleza: árboles, rocas, ríos, campos, y hasta cocodrilos".[95] Ellos son tan "de este mundo" que uno puede discutir con ellos y ofrecerles oblaciones, pero también mandarles peticiones y pedirles favores especiales. Todas estas tendencias siguen presentes en la espiritualidad filipina. Sus residuos lingüísticos todavía abundan: en tagalo la palabra para pedir perdón es "*tawad"*, por ejemplo, en confesión sacramental. Pero esta misma raíz también significa "regatear, discutir".[96] Este discurso sólo se puede entender desde la perspectiva de las estructuras pre-coloniales caracterizadas por "formas de servilismo y endeudamiento que eran transferibles y negociables" y donde las posiciones sociales no eran fijas, sino alterables. En este universo social, rendir tributo a los *nono* o arrodillarse en confesión se veía como total sumisión al poder trascendente inmutable, pero eran "formas de negociar… conectar con un circuito de endeudamiento en el cual uno

[93] Raymond Williams, *Marxism and Literature* (London: Oxford University Press, 1978), 163-164.

[94] See, among others, Mario Bolasco, "Notes on Revolts and Popular Religiosity in the Philippines," in idem, *Points of Departure: Essays on Christianity, Power and Social Change* (Manila: St. Scholastica's College, 1994), 219-234; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1988); Raul Pertierra, *Religion, Politics and Rationality in a Philippine Community* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1988).

[95] Vicente Rafael, *Contracting Colonialism,* 113.

[96] Cf. Ibid., 91-109.

podía esperar acumular los medios para cambiar el registro social".[97] Por supuesto, también había algunos cuya espiritualidad se inclinaba mucho hacia el otro lado del binario, esto es, la dimensión trascendente. Pero esta dirección era sólo "particularmente atractiva para esos "nativos" que tenían un interés especial en la conservación de las relaciones de desigualdad", la clase gobernante (*principalia)*. Estos específicos matices sólo se pueden entender en la base y están ausentes en las representaciones esencialistas y las aplicaciones universales de estas relaciones binarias.

El cambio de significado de *purdah* como práctica religiosa y social es otro ejemplo.[98] *Purdah* es una costumbre entre las mujeres musulmanes e hindúes de vestirse enrollándose en ropa o de vivir detrás de las cortinas en cuartos separados para segregarlas de los hombres y los extraños. En el discurso dominante secular, la práctica ha sido criticada como instrumento de opresión, una forma de domesticar a las mujeres limitando sus movimientos, su capacidad y sus posibilidades. Por un lado, es un acto de perpetuar la dominación masculina y reproducir la desigualdad de género: "el hombre auto confiado y agresivo, la mujer débil, irresponsable y con necesidad de protección".[99] Por otro lado, *purdah* se practica para proteger a las mujeres del hostigamiento, de ser vistas como objetos sexuales y asegurarles su movilidad y seguridad en espacios públicos. Además, otros piensan que la *purdah* se convierte en la afirmación de un género subalterno y de identidades culturales hacia algún estatus superior y la visibilidad en espacios sociales contemporáneos.[100] ¿Cómo se pelean estas batallas discursivas con la base? En Bangladesh, hay mujeres pobres rurales trabajando en fábricas que descartan estas prácticas no rechazando la coyuntura islámica, ni exhibiendo un acuerdo total con la ideología secularista, sino a través de re-definir la *purdah* como "un estado de mente, una pureza de pensamiento, algo que llevan por dentro en lugar de un vestido caro por fuera".[101]

El mismo acto es crítico de la dominación de género en el universo islámico y la pretensión de clase en la sociedades modernas hecha a través de una inteligente reinterpretación de la teología islámica. En el proceso, estas pobres mujeres han navegado con habilidad entre islamistas y secularistas, reinventándose como "piadosas mujeres musulmanas", pero también asegurando los espacios necesarios para la supervivencia de sus familias. Este análisis no es del todo accesible para la aplicación esencialista de las categorías binarias como "moderno-tradicional" o

---

[97] Mario Bolasco, "Notes on Revolts and Popular Religiosity in the Philippines," 228.

[98] For this, see Elora Shehabuddin, *Reshaping the Holy: Democracy, Development and Muslim Women in Bangladesh* (New York: Columbia University Press, 2008).

[99] Elizabeth White, "Purdah," *Frontiers: A Journal of Women Studies* 2 (1977): 31-42.

[100] Shelley Feldman and Florence McCarthy. "Purdah and Changing Patterns of Social Control among Rural Women in Bangladesh," *Journal of Marriage and Family* 45 (1983): 949-959.

[101] Elora Shehabuddin, *Reshaping the Holy,* 4.

"secular-religioso". En esta negación actual del poder básico, lo moderno no es necesariamente secular, ni lo religioso es siempre tradicional.

Me gustaría concluir con un pasaje famoso de Ludwig Wittgenstein: "Llegamos a un hielo resbaloso donde no hay fricción, por eso, en cierto sentido, las condiciones son ideales, pero también justo por eso, somos incapaces de caminar. Queremos caminar, así que necesitamos fricción. De regreso al piso!" [102] Wittgenstein estaba criticando la pureza cristalina de la lógica que no funciona en la vida real. Yo estoy traspasando su relevancia al estudio de las religiones. [103] Esencialistas y universalistas separan sus conceptos del piso donde los producen. Por un lado, no producen fricción. Estos conceptos y definiciones pueden entrar y dejar diferentes épocas históricas intactas e indemnes. Por el otro lado, también son engañosas e ineficientes. Con ellas, para usar las palabras de Asad, "no haremos mucho camino en la acción de comprender".[104] Sin fricción, no podemos caminar. Pero queremos caminar. Así que... ¡regresamos al piso!

Daniel Franklin E. Pilario, C.M.
St. Vincent School of Theology
Adamson University
221 Tandang Sora Avenue
Quezon City, Philippines
danielfranklinpilario@yahoo.com

[102] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations.* 2nd ed., trans G.E.M. Anscombe (London: Blackwell, 1958 [1953]), § 107, 46.

[103] I have employed this central text elsewhere in order to propose a viable theological methodology. Cf. D. F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu* (Leuven: Peeters, 2005).

[104] Talal Asad, *Genealogies of Religion,* 167.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossier: Paradigma Post-religional – Artículo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p319*

# Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual

## Reorienting the future role of the religión: humanize humanity. The role of the religión in society of the future will be purely spiritual

José María Vigil*

**Resumen**

El paradigma pos-religional suscita en muchas personas dudas sobre el futuro de la religiosidad y de las religiones. El autor se confronta con esa inquietud y trata de escrutar, de un modo concreto, las posibilidades de futuro de las religiones. Poniendo la vista, como punto de partida, en el ya multisecular proceso de secularización y en el nuevo y creciente fenómeno social de los «sin religión», analiza cuáles son las transformaciones profundas que se están dando en este tiempo de transición. Hace a continuación una propuesta de ampliación y reconversión antropológica del viejo concepto de espiritualidad para reconducirlo hacia el de profundidad humana. Juntando aquellas transformaciones profundas y ese nuevo concepto de espiritualidad, trata de intuir cuáles serán las dimensiones y funciones que las religiones ya no van a poder mantener en la sociedad pos-agraria adveniente, y aporta ideas y sugerencias para desplegar con creatividad la tarea central en la que las religiones deberán recentrarse y concentrarse, la de humanizar la humanidad.

**Palabras-clave:** religión; pos-religional; epistemología; espiritualidad; profundidad.

**Abstract**

The post-Religional paradigm enables emerge in many people, questions about the future of religiosity and religions. The author confronts himself with this concern and tries to control, in a concrete way, the possibilities of a future for religions. In order, and as a starting point, the current process of secularization and the new and growing social phenomenon of 'no religion', this article analyzes the profound changes that are occurring in this time of transition. Then makes a proposal for extension and conversion of the old anthropological concept of spirituality to redirect it towards human depth. In presenting these profound changes, this new concept of spirituality seeks to understand the dimensions and functions that religions are no longer able to keep in post agrarian society what is to come, contributing with ideas and suggestions to deploy creativity with the central task from which religions should reorient and focus, that is, the task of humanizing humanity.

**Keywords**: religion; post-Religional; epistemology; spirituality; depth

Artículo recibido el 13 de octubre de 2014 y aprobado el 12de marzo de 2015.

* Doctor en Educación, énfasis en nuevos paradigmas (Universidade La Salle de San José, Costa Rica), post-doctorado en Ciências da Religião (PUC Minas). Estudió Teología en Salamanca y Roma, y Psicología en Salamanca, Madrid y Managua. País de origen: Nicarágua. E-mail: ComisionTeologica@Latinoamericana.org

## Introductión

El llamado paradigma pos-religional fue propuesto por la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT, Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, hace algunos años, y fue debatida públicamente por primera vez en el *IV Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião - Religão e Cultura: Memórias e Perspectivas*, de la Pontificia Universidad Católica de Minas (2011) en Belo Horizonte.

Sus ponencias, diálogo, y otros estudios que se sumaron al debate, fueron debidamente recogidos por la revista teológica de la EATWOT (2012), *VOICES of the Third World*, en su número monográfico de enero de 2012. En dicho número se recogía también una exposición de los elementos principales de esta propuesta de paradigma que necesitaban ulterior profundización, así como una amplia sugerencia de temas propuestos pautas, tanto para un desarrollo teórico del discernimiento al que se convocaba, cuanto como sugerencias dirigidas a la práctica de un acompañamiento del «tránsito» hacia esa futura sociedad posreligional, en el que quizá ya estemos, aun antes de que decidamos aceptar o no la propuesta.

El tiempo ha pasado rápidamente, y la recepción de la propuesta ha sido –como se adivinaba– lenta, pero convincente. De hecho, no ha encontrado enemigos mayores, y no pocos sectores académicos la han acogido, la estudian, y la utilizan en sus aulas, y son incontables los grupos de base que la han tomado como material de estudio y de formación.

Ha parecido que era ya la hora de realizar un nuevo abordaje a la propuesta, convocando ahora a figuras mayores que se han destacado en diferentes continentes por su acogida de la propuesta, o por propuestas similares, abriéndonos a la vez y haciéndonos eco de propuestas o planteamientos semejantes que se dan en otras geografías religiosas no occidentales. La revista **Horizonte** ha acogido generosamente la propuesta de realizar un número especial sobre el tema, que se va a constituir a partir de ahora en un material de estudio de referencia obligada.

Este articulo quiere ser simplemente una respuesta más a la propuesta, entre tantas otras, centrada esta vez en el aspecto positivo y de futuro que la propuesta pos-religional tiene, por más que, a algunos pueda sonarles a un vaticinio del fin de la religiosidad... No es ése el pensamiento de quienes formularon la propuesta. Al contrario: bien entendida, la propuesta es un llamado a profundizar en la religiosidad–espiritualidad humana, porque en la concentración en el servicio radicalmente renovado a esa espiritualidad o profundidad humana –como diremos– está el tal vez único futuro posible de las religiones. La propuesta pos-religional no es un llamado al desánimo, o a la preparación del final próximo de las religiones, sino el llamado a concentrarnos en el papel futuro de la religión, que no puede ser más urgente y bienhechor: "Humanizar la Humanidad".

## 1 Partiendo de la realidad

Fieles al método latinoamericano, comenzaremos nuestra reflexión tomando pie en algunos aspectos de la realidad que nos parecen estar muy relacionados con el objetivo de nuestro estudio.

- *El multisecular proceso de la modernidad secularizante*. Sea éste el primer aspecto de la realidad a tener en cuenta a la hora de reflexionar sobre el papel de la religión en la sociedad del futuro. Porque parece que ese futuro va a ser plenamente profano y secular. Son ya casi tres siglos que llevamos en la historia de Occidente con un proceso ininterrumpido y creciente de secularización. De un mundo globalmente religioso, naturalmente religioso y profundamente religioso, estamos pasando a un mundo secular. Algo está pasando en el corazón del ser humano, que desarrolla una nueva sensibilidad según la cual nuestros contemporáneos buscan la validez de las cosas en sí mismas, en el mundo, al margen o más allá de los valores religiosos o sagrados de los que fueron invariablemente revestidos tradicionalmente. Nuestros antepasados «primitivos» veían toda su vida como una ocasión del encuentro con lo sagrado y latranscendencia; hoy día el ser humano moderno parece sentir con prevalencia y en algunos contextos casi con exclusividad el valor secular de las cosas en sí

mismas, en el *seculum*. "Lo *sagrado* y lo *profano [secular]* constituyen dos modalidades de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el ser humano a lo largo de su historia" (ELIADE, 1965, p. 18).

El fenómeno de la secularización, denostado primero, revalorizado después[1], y hoy sentido como proceso en marcha inconcluso, que va a profundizarse mucho más al desembocar en un proceso todavía más amplio y profundo (pos-religional), no puede sino vaticinar la urgente necesidad de confrontar las religiones con su propio futuro ante este nuevo ambiente cultural. Las religiones necesitan estar dispuestas a reconfigurar los conceptos de religión, religiosidad, espiritualidad... así como a re-imaginar su función en el nuevo contexto. Fueron concebidas en un mundo no sólo religioso sino pan-religioso, y religiocéntrico, llevan esta huella original en sus genes. En el nuevo marco de la secularidad recuperada, reconvertidas, se entenderán a sí mismas posiblemente de otro modo y tendrán una función probablemente diferente.

- *El nuevo fenómeno de los «sin religión»* (IBGE, 2012; PEW FORUM,. 2012). El mundo humano ha sido siempre religioso. Se puede decir que el ateísmo es una «novedad histórica» reciente. Todavía a principios del siglo XX, el grupo de los no creyentes o ateos no pasaba del 0'3% de la población mundial, pero durante el siglo XX ha sido el grupo religioso que más creció[2]. Estimaciones últimas (PEW FORUM, 2012) cifran ese segmento de población en el 16'3% de la población mundial, el tercer grupo «religioso», por detrás del primero (los cristianos, 31'5%) y del segundo (el Islam, 23'2%).

En Brasil el IBGE, sobre los datos de 2014 ha arrojado unos datos semejantes: "os sem religião são o terceiro maior grupo do cenário religioso brasileiro: 8,04% da população brasileira se declara sem religião, o que corresponde, em termos absolutos, a 15.335.510 indivíduos. Além disso, os dados

[1] "A secularização vai tornando-se complexa ao longo do tempo e, após mais de quatro séculos, já não admite uma intepretação unívoca. [...] Se impõe à consciência a existência de uma positividade muito presente nesse processo de secularização. Trata-se de um fenômeno não apenas negativo – como foi considerado durante algum tempo, muito especialmente por parte do pensamento cristão – mas que, pelo contrário, apresenta fazes de visibilidade que desafiam a fé, a religião e a teologia de maneira fecunda e vital". (BINGEMER; ANDRADE, 2012, p. 107-108).

[2] En 1900 los "no creyentes" eran un 0'2% de la población mundial (3 millones de una población de 1619 millones), y en 2000 eran 12'7% (778 de 6055), DAMEN, 2003. Cfr también DAMEN, 2011.

revelam que os sem religião não param de crescer e apresentam uma média de crescimento continuamente superior à da população brasileira (IBGE, 2014)"[3]. Aunque el nombre que les es dado por el IBGE («los sin religión») no resulta adecuado ni veraz[4], al IBGE le asiste toda la razón al detectar en este nuevo colectivo socioestadístico el carácter de abanderado de la transformación religiosa actual.

En EEUU, el PEW Forum (2012), reconocido *think tank* en materia de socio-estadística religiosa, detecta el mayor colectivo religioso en EEUU, precisamente, en los ex-católicos, los 30 millones de adultos estadounidenses educados como católicos, que en la actualidad se declaran no pertenecientes a la Iglesia católica.

La relación, comparación y contraposición entre religión y espiritualidad, antes casi desconocida, se presenta hoy día cada vez más frecuente y abiertamente. Antiguamente se suponía que la religión era un cuerpo de doctrinas y conocimientos transmitidos directamente por Dios a nuestros ancestros, y que sólo ella era la identidad capaz de convalidar las prácticas personales de acceso a Dios (O'MURCHU, 1997, p. 77-78). Hoy día, por muchas partes cunde la opinión contraria a la tradicional: es la espiritualidad del ser humano la que creó las religiones, no la religión la que otorga al ser humano la posibilidad de la espiritualidad.

- *Declaración de modestia epistemológica*. No es nuestra pretensión afirmar que la crisis religiosa que estos elementos que acabamos de aludir evocan sean lo único que ocurre en la sociedad. Otras muchas cosas pasan, algunas de las cuales son incluso contrarias. En media humanidad la religión languidece, y en la otra media la religión está en efervescencia... Hay datos tan diferentes y hasta

[3] "De 1950 a 2010 verifica-se que a média de crescimento dos sem religião é continuamente superior à da população brasileira em todos os decênios. Por isso, embora se ateste no Censo 2010 uma queda em pontos percentuais, os sem religião prosseguem em ritmo ascendente" (VIEIRA, 2015, p. 606).

[4] No son sin religión, sino no afiliados o des-afiliados a las instituciones religiosas, pero de ninguna manera podemos pensarlos como personas no «religiosas» en el sentido de portadoras de una profundidad «espiritual», ni siquiera en el caso de los ateos.

contradictorios que todos los diagnósticos son posibles[5]. Nadie tiene un diagnóstico incontrovertible de lo que pasa en la realidad religiosa de nuestra sociedad mundial actual, porque no es «una» realidad religiosa, sino muchas, y muy diferentes. Al enfocarnos sobre un aspecto de la realidad, al elegir esos datos, nosotros nos guiamos por un criterio cualitativo-kairótico-evolutivo: no es el mero peso demográfico de las opciones religiosas lo que las avala, sino un elemento más bien cualitativo; no nos fijamos sólo en los elementos que están presentes en el escenario, sino en los que llevan el protagonismo y el liderazgo en la trama de la acción. Cuando en los siglos XII/XIII comenzó un tímido pero pujante desarrollo de los burgos en el mundo feudal, no era fácil pensar que aquel insignificante movimiento social –cuantitativamente mínimo– surgía con capacidad de asumir la guía de la evolución histórica, estando llamado a desarrollarse y a superar y poner fin globalmente a la sociedad feudal occidental en un futuro próximo. Cuando aparecieron las primeras agrupaciones o falansterios del socialismo utópico, nadie podía pensar que esas pequeñas células eran las portadoras de la guía del desarrollo de un poderoso movimiento socialista... Todavía hay mucha resistencia al pensamiento evolucionista – todavía medio EEUU no cree en la evolución, y está aferrado al fundamentalismo...– pero la nueva visión pan-evolutiva no cesa de confirmarse y extenderse; tiene el *kairós* de su parte, sin que importe que el *cronos* se le demore. Muchos movimientos tradicionales religiosos todavía ocupan gran parte del escenario religioso actual, están y van a estar todavía ahí tal vez por bastante tiempo, pero su tiempo-*kairós* se les ha acabado; les queda todavía un tiempo-*cronos* adicional, residual, pero la iniciativa histórica migró a otros lares y no cesa de actuar y crecer.

Valga esta reflexión para declarar que no consideramos que los aspectos de la realidad que destaca el paradigma pos-religional sean los únicos, pero que abrigamos la sospecha vehemente de que son los portadores de una novedad histórica empujada fuertemente por un nuevo kairós. Elaboramos esta reflexión desde una actitud tan convencida y arriesgada como epistemológicamente humilde

[5] "La situación es tan compleja que parecen existir datos que apoyen los diagnósticos más contradictorios. De ahí que no falten razones, al menos aparentes, para toda suerte de interpretaciones y pronósticos sobre el futuro del cristianismo" (MARTÍN VELASCO, 1999, p. 127).

y abierta a otras percepciones.

## 2 Juzgar

### 2.1 La actual transformación a la luz de las ciencias de la religión

Para juzgar esta realidad echamos mano de una herramienta interpretativa, el llamado paradigma pos-religional (EATWOT, 2012, p. 275-288), a la luz de las ciencias de la religión. Estando ampliamente documentado en internet, no vamos a desarrollar aquí su descripción; vamos simplemente a tratar evocar esquemáticamente su intuición nuclear, introduciéndola en la argumentación que queremos presentar.

La (hipó)tesis central del paradigma pos-religional se basa en la percepción/interpretación del fin del tiempo llamado «religional», es decir, de la «época agraria o neolítica», que ha sido la que, dentro de la evolución de nuestra especie, ha propiciado la aparición de las «religiones» (obviamente, y es preciso que lo recordemos, no de la religiosidad, que es coetánea con el *homo sapiens* desde su surgimiento).

El paradigma pos-religional cree que podemos constatar un cambio radical de época en el aspecto religioso dentro del proceso de evolución bio-antrópico, que veríamos reflejado en los siguientes rasgos:

- Ha llegado el final de la era de la sumisión. Las edades del esclavismo y el feudalismo se acabaron. La revolución moderna nos pasó a la era de la emancipación, característica, casi sinónima, de la modernidad. El ser humano moderno tiene una sensibilidad que ya no acepta espontáneamente y sin dificultad la sumisión existencial. Le cuesta considerarse destinado a «alabar, servir y reverenciar a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima»[6], como un

[6] El dicho es de Ignacio de Loyola, en su «Principio y Fundamento», pero es, sobre todo, el símbolo de una sensibilidad espiritual premoderna (en este punto, aunque Ignacio tuviera otros rasgos claramente modernos.

esclavo ante su Señor: este lenguaje ya no es moderno[7]. Llevamos ya varios siglos atravesando este proceso de emancipación. El ser humano moderno actual es culturalmente consciente de su valor y dignidad, tiene una nueva autoestima, y ya no es capaz de aceptar una religiosidad que siga estando basada en el «desprecio de la criatura» y en el sometimiento total ante una supuesta divinidad todopoderosa[8], en una «ontología del señorío»[9], de la sumisión. No acepta una religión que, como han hecho las religiones subsiguientes a la revolución agraria, «le ponga de rodillas»[10], existencialmente hablando.

- La «fe», como *obsequium rationabile*, *sacrificium rationis*, o el *creer lo que no se ve*, no es ya viable para el ser humano moderno actual: éste siente que incurriría en una actitud indigna de sí mismo si se plegara a unas tales exigencias de sumisión, y que sería también indigno de la humanidad un dios que le pidiera una tal sumisión existencial[11]. Las religiones que sigan manteniendo la sumisión existencial como la actitud central exigida al ser humano no van a ser viables en el inmediato futuro en los sectores socioculturales que hayan asumido esta transformación fundamental de la modernidad. La emergencia de la conciencia de ser sujeto, portador de una dignidad y detentador de unos derechos, la emancipación de las subjetividades, la conciencia del derecho a decidir, a decidir sobre lo que le hace bien y cómo relacionarse con lo espiritual, sin sentirse sometido obligatoria y ciegamente a lo que decidan unas mediaciones y unos mediadores religiosas. Las personas quieren ser y se sienten sujetos adultos y quieren decidir sobre su vida, no pueden aceptar que han venido para seguir un guión ya trazado, para obedecer a una autoridad humana considerada sagrada, para una prueba de sumisión (CÉSPEDES, 2015, p. 253-278).

[7] Ildefonso Navarro se pregunta por la actualidad de la tradición espiritual y educativa de la Compañía de Jesús: "esta tradición tiene raíces marcadas profundamente por un tipo de religiosidad que ya no responde a la situación presente y, al mismo tiempo, tiene una espiritualidad con elementos profundamente actuales". (NAVARRO, 2015, p. 617-618)

[8] "Señor, soy tu esclavo, e hijo de tu esclava", reza con toda naturalidad el salmo, n. 116, 16.

[9] La expresión es de Marià Corbí (2007, p. 126). Expresa muy bellamente un rasgo mayor del pensamiento filosófico y religioso de la edad agraria, que ha durado hasta hoy.

[10] Esta expresión podría convertirse en otra metáfora de la edad agraria: lo que las religiones agrarias han hecho ha sido poner al ser humano «de rodillas», pidiéndole en ante todo la sumisión, la obediencia, la humillación. Es algo que ya no va a ser posible en con el final de la edad agraria, con el advenimiento de la sociedad moderna.

[11] Recordemos que la palabra *Islam* significa precisamente *sumisión*... Esta centralidad de la sumisión no es propia sólo del cristianismo, sino de no pocas religiones.

Las mismas religiosas estadounidenses, agrupadas en la LCWR, mujeres bien preparadas, maduras y muy conscientes de sí, han podido decir: "Ya no somos niñas; y seguir actuando como si lo fuéramos priva al mundo y a las siguientes generaciones de nuestra aportación". Debemos dar testimonio de lo que sabemos (SCHRECK, 2014).

• El final de la sumisión se refiere también a la sumisión hacia el pasado. En las religiones agrarias pesa mucho, por su propia naturaleza, la fuerza de la tradición, la sabiduría heredada del pasado, los sistemas religiosos que elaboraron nuestros ancestros y que han dirigido la vida de generaciones y generaciones, como una norma suprema, sagrada, divina, inmutable, inapelable... Hoy el ser humano, con todo el respeto para con su propia historia, no se siente encadenado al pasado. Ha perdido su ingenuidad respecto a ese pasado. Ha descubierto de un modo «científico» el carácter construido de las tradiciones, de los mitos religiosos y de los sistemas de creencias y doctrinas de las religiones.

- Tras un primer momento de «decepción» ingenua, se ha producido una revalorización de este patrimonio simbólico que está a la base de las religiones, pero re-considerado ahora (con una «segunda ingenuidad») y recibido con una diferente libertad de espíritu: el ser humano moderno actual no se siente encadenado al pasado, ni se cree condenado a tener que repetirlo, ni a tener que continuar asumiendo las fórmulas morales y/o «dogmáticas» de que se dotaron nuestros ancestros; nosotros tenemos el derecho y el deber de decidir sobre el sentido de nuestra vida, así como sobre nuestra moral y nuestra vía de espiritualidad.[12]

• Estamos también en el final de la edad de la «heteronomía», la edad de la ley venida de fuera, de otro mundo, de arriba, de un «segundo piso» que nos sobrevuela por las alturas de este mundo, y de vez en cuando deja caer un

[12] "Ha llegado el momento de sobrepasar el exclusivismo religioso y la discriminación. Los ríos deben de fluir y las personas religiosas madurar, de otro modo, se estancan. 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 de mucha gente de otras fes" (SESHAGIRI RAO, 2010, p. 152).

conocimiento que los humanos necesitamos para conducir nuestras vidas... Al ser humano moderno actual le resulta totalmente inaceptable, por incomprensible o ininteligible, la «hetero-nomía»: este mundo, este cosmos, este mismo ser humano, tiene la norma en sí mismo, y no está dependiendo de una norma que venga de fuera, o de arriba[13].

- Las religiones agrarias nacieron, se desarrollaron y se han mantenido milenariamente en este esquema dualista de los dos pisos. Para ellas, el segundo piso, concebido como por encima de éste, viene a ser considerado el mundo verdaderamente real, y eterno (frente a este mundo de abajo, que viene a ser considerado como una ilusión, pasajera). Dado que ese mundo superior acapara y encierra todos los valores, nuestra espiritualidad no puede ser más que la participación en ese mundo superior divino.

• Estamos asistiendo al final de la epistemología mítica, la forma de pensar que aceptaba la validez de los mitos como forma de conocimiento, sagrado en su naturaleza, venido de los dioses, con un valor «descriptivo» de la realidad que narran o elaboran... El «gran mecanismo epistemológico» que hemos puesto en marcha los humanos para dar validez y carácter absoluto a los mitos y a sus contenidos ha sido su atribución a Dios: habrían sido por Él revelados, y serían literalmente «palabra de Dios», supremo validador del conocimiento humano. Esta atribución a Dios de nuestras elaboraciones míticas y religiosas, de nuestra moral y de nuestras formas de socialización, ha sido la forma de absolutizar y fijar nuestras formas sociales, incluidas las religiosas.

- El ser humano moderno actual ha perdido su ingenuidad, sabe que hemos construido nuestros mitos, que los hemos atribuido a Dios, y que, al absolutizarlos de esta forma, nos hemos sometido a nuestras propias creaciones, quedando así rehenes de nosotros mismos. A la vez que valora mucho, de un modo renovado, el papel que los mitos han representado en la composición de su conciencia religiosa, el ser humano moderno no acepta ya dirigir su vida ni su moral, ni su religiosidad

[13] Roger Lenaers, en uno de sus libros más emblemáticos, ha hecho de la «heteronomía» la categoría clave para presentar el desafío mayor de la modernidad a la religión. (LENAERS, 2008).

profunda sobre la base de los principios heredados en su tradición ancestral. Las religiones que quieran seguir jugando algún papel en la conciencia del ser humano actual sólo podrán hacerlo después de una re-conversión profunda de sus bases y sus estructuras míticas. Sin esta reconversión serán rechazadas no serán siquiera escuchadas.

- Estamos asistiendo a la eclosión de una «conciencia científica» de la humanidad, que por primera vez en la historia nos proporciona a todos los pueblos de este planeta un mismo *relato cosmológico* de los orígenes cosmo-biológicos de nuestra especie. También por primera vez responde a la pregunta de *quiénes somos* con una respuesta amplia y en buena parte satisfactoria a la pregunta *de dónde venimos*. Los asuntos del sentido del cosmos y de nuestra vida, ancestralmente controlados en exclusiva por la religión y más tarde también por la especulación de la filosofía, han cambiado de hogar, y hoy se cocinan en el laboratorio de la ciencia. Seguimos agradeciendo la sabiduría y la espiritualidad que transpiran los mitos, creencias y doctrinas de las religiones sobre todos estos temas, pero para el ser humano moderno actual ya no son las palabras más válidas para desvelarnos el sentido de lo que lo que somos. Estamos en una sociedad profundamente marcada por la ciencia. La religión y la filosofía pueden ser y son tenidas en cuenta, pero sólo en un modo complementario y subsidiario. El libro de la Revelación religiosa ha dejado su puesto de primacía al «primer libro», el de «la creación», o en lenguaje secular, al libro de la realidad, accedido por la ciencia, a la que se le reconoce hoy un «valor revelatorio» (BERRY; CLARKE, 1997, p. 19ss).

Los creyentes más avanzados están reconociendo el valor al «Primer Libro» y devolviéndole su primacía y prioridad, y, de un modo irreversible, se sienten profundamente comprometidos con esta edad científica, sintiendo a la ciencia como la base de nuestro conocimiento, la principal extensión de nuestros ojos, la fuente más fecunda de admiración y de éxtasis contemplativo...

- Una religiosidad basada exclusivamente en el segundo libro –como lo ha sido hasta ahora, y no sólo con carácter de exclusiva, sino de primacía y

contradicción– ya no es viable para los seres humanos modernos actuales. Una religión que todavía crea tener una fuente exclusiva de percepción de verdades propias (eternas, reveladas, o proclamadas dogma, o declaradas irreformables...) que entren en competencia con las verdades de las ciencias humanas, una religión que exija al ser humano creer ante todo «lo que la Santa Madre Iglesia nos propone» o lo que dicte el Magisterio –único intérprete autorizado de la Sagrada Escritura[14]–, con prioridad incuestionable sobre la ciencia, estará exigiendo al ser humano actual un asentimiento que éste ya no está en capacidad de otorgar.

• Estamos asistiendo a la metamorfosis de la religiosidad por antonomasia, la de la percepción de lo sagrado... Rudolf Otto (1996) pudo estar muy acertado en su tiempo, no tan lejano, pero el acelerado proceso de secularización y la consecuente transformación de la religiosidad deja entrever que los seres humanos modernos no sienten ya «lo sagrado» en aquellos términos de *tremens et fascinans*... El mismo Mircea Elíade, posterior, ya intuyó que las cosas estaban dejando de ser así.

Y no sólo *lo sagrado*, sino la religiosidad como tal, en todas sus dimensiones, está experimentando una verdadera «metamorfosis» (MARTÍN VELASCO, 1999). Los humanos actuales vamos accediendo a una cartografía espiritual distinta; no sentimos ni percibimos la dimensión religiosa como antaño, ni como hace sólo unas pocas décadas: la vivencia espiritual humana se está metamorfoseando, y no sabemos en qué tipo de transformación vamos a experimentar. Tal vez ya están presentes las nuevas (futuras) formas religiosas hacia las que vamos, y no sabemos reconocerlas...

- A las religiones que tengan la flexibilidad y humildad necesaria, les tocará aceptar re-convertirse radicalmente. Deberán abandonar todo aquel bagaje «agrario y neolítico» que continúan arrastrando consigo, y acompañar la evolución espiritual del ser humano en su actual transformación, dispuestas a dejarse

[14] Pero el encargo de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente [...] que por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo [...] la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca lo que propone que se debe creer como divinamente revelado. (IGLESIA CATÓLICA, 1965, DV, n. 10).

sorprender en el nuevo despertar espiritual, que no sabemos por dónde exactamente amanecerá.

Sin duda, muchos otros items podrían enriquecer esta descripción de la profundidad del cambio de época que estamos atravesando. No obstante, tal vez los elencados puedan ser considerados suficientes como para confirmar la hipótesis: las religiones (agrarias o neolíticas), por la estructura propia de la religiosidad que cristalizó en ese momento de la revolución agraria, no van a poder sobrevivir a sí mismas en la nueva sociedad que va surgiendo, si no re-convierten la conciencia que tienen de sí mismas, así como los servicios que vienen prestando al ser humano.

Ante esta descripción de la transformación actual, nos preguntamos: ¿qué va a quedar del mundo tradicional de las religiones? ¿Qué servicios religiosos prestados por las religiones, ya no van a continuar siendo viables? ¿Qué va a quedar de sus funciones, de sus modos operandi, de su propio patrimonio simbólico, y sobre todo, de sus servicios al ser humano? ¿Van a continuar siquiera siendo viables las religiones *agrarias*, van a ser siquiera plausibles? ¿En qué medida, en qué sentido?

¿Qué queda? Es posible que mucha cosa va a caer, pero es posible también que tal vez queda todo lo principal, lo profundo de la religión, el servicio más nuclear y hondo a la profundidad humana. Todos aquellos otros servicios adventicios, sobrevenidos, digamos que «complementarios», que durante milenios desarrolló (servicios de creencias, de verdades reveladas, servicios de autoridad sagrada, de control moral de la sociedad...), van a quedar obsoletos. Pasó la edad de infancia (agraria) de la sociedad (también podríamos llamarla «edad de hierro planetaria», en palabras de Edgar Morin (et al., 2002), o el «estadio evolucionario bio-antrópico» anterior) y ya no van a ser necesarios ni siquiera aceptables esos servicios. Deberán las religiones desnudarse de ese gran conjunto de prestaciones que asumieron en la coyuntura de la transformación de las sociedades humanas con el surgimiento de la Revolución Agraria.

La crisis actual de las religiones está siendo un llamado al despojo de esas tareas añadidas a la tarea esencial. Lo que las religiones habrán de hacer será volver al servicio esencial, abandonar todos aquellos servicios que hoy ya no son necesarios –ni aceptables– por el desarrollo evolutivo actual del ser humano (y de su/la noosfera) y por el replanteamiento de sus condiciones de base (epistemológicas por ejemplo).

¿Cuál es, cuál ha sido, cuál podría seguir siendo, ese servicio esencial, nuclear, de las religiones? Obviamente, la religiosidad misma, la espiritualidad del ser humano. Es por eso que necesitamos chequear ese concepto.

## 2.2 Reconceptualización de la «espiritualidad»: profundidad humana

Queremos repensar la espiritualidad: ¿Qué sería hoy para nosotros hoy la espiritualidad? ¿Cómo lo delimitaríamos de un modo crítico, a la altura de nuestra evolución actual?

En primer lugar se impone la necesidad de deconstruir el sentido popularmente obvio de la *espiritu*-alidad, como una realidad de fuera del mundo no-material (espiritual), como una realidad amundana, incorpórea, extracósmico... algo propio de un 2º piso, paralelo y superior al mundo real, ya sea en el modo platónico, ya sea en el aristotélico, o sea, un segundo piso metafísico. En la línea de la búsqueda que estamos haciendo, hemos de decir que, en realidad, «la espiritualidad no es espiritual», porque tanto la palabra espiritualidad como su palabra-raíz, «espíritu», tienen un sentido profundamente equívoco, y en esa medida, inaceptable. Mejor que cambiar el significado a una palabra con tantos problemas en su sentido original, mejor es cambiar el significante mismo: buscar otras palabras; sólo cuando éstas hayan delimitado libremente y sin trabas el concepto que buscamos, sólo entonces podremos volver a utilizar las viejas palabras, reconducidas a la referencia segura del nuevo significado.

En segundo lugar, recordemos lo que se suele decir sobre el de *religión*: que no tenemos ningún concepto comúnmente aceptado del mismo. Después de tanta

tradición de estudio sobre la religión, ocurre que todavía las ciencias de la religión no hay consenso sobre cuál es la esencia de la religión; cada escuela tiene su enfoque y utiliza el concepto haciendo una acotación de su preferencia dentro de ese ampo inmenso que consideramos que es la religión, una vivencia tan inasible, tan profunda e íntima, que no hemos encontrado todavía la forma de recudirla a conceptos «claros y distintos».[15]

Con la tradicionalmente llamada espiritualidad ocurre otro tanto: son infinitas las concepciones diferentes que de ella se tienen; resulta imposible delimitar el concepto de un único modo convincentemente. Todos los conceptos-delimitaciones que cada escuela quiera establecer vienen a resultar indiscutibles (serán más o menos prácticos, pero no más o menos verdaderos; también aquí, *de nomínibus non est quaestio*).

Nosotros desearíamos referirnos a una conceptualización amplia de espiritualidad, lo más amplia posible, que no cayera en una parcialidad de escuela. Para nosotros, espiritualidad es, en algún sentido, lo más hondo de nosotros mismos, aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que nos hace humanos, la misma especificidad humana... Y nos hacen humanos todos, todos los «niveles» de nuestro ser complejo, por supuesto; pero hay unas dimensiones, las más profundas, que nos son características como humanos, nos son propias, y que se ubican en el nivel más profundo de nuestra humanidad y de sus necesidades más profundas.[16]

• Karen Armstrong habla de que ya desde nuestro origen como especie nos hemos caracterizado por una «necesidad de poner nuestra vida en contextos más amplios» (ARMSTRONG, 2005, p. 12). No nos bastaba la vida diaria, la rutina del

[15] "Religion is one thing to the anthropologist, another to the sociologist, another to the Psychologist (and again another to the next Psychologist!), another to the Marxist, another to the mystic, another to the Zen Buddhist, and yet another to the Jew or Christian. As a result there is a great variety of Religions theories of the nature of religion. There is, consequently, no universally definition of Religion, and quite possibly there never will be!" (CRAWFORD, 2002, p. 3).

[16] En nuestro libro de *Espiritualidad de la liberación* (19 ediciones diferentes, disponible en la red en *servicioskoinonia.org*), dedicamos toda una primera parte del libro (un tercio de su extensión total) a establecer el concepto amplio de espiritualidad; sólo después, y dentro de ese amplio concepto, concretábamos los rasgos de la espiritualidad concreta a la que queríamos referirnos, la de la liberación. La edición princeps fue la de Managua. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1992). Para esa primera parte del libro, p 21-44.

día a día, las necesidades básicas y no tan básicas...; somos unos sujetos que necesitamos sabernos con sentido, enmarcados por un contexto más amplio de sentido, y/o de amor y de fruición, y para encontrar ese sentido es para lo que muchas veces sentimos urgencia de acudir a nuestra soledad, crear un ambiente de silencio exterior (y mental) para escuchar esa palabra y ese sentimiento de sentido en nuestra profundidad, en lo más profundo de nosotros mismos.

• Los sabios aztecas respondieron a las preguntas que les hicieron los Doce Apóstoles de México: «Es por los dioses por lo que se vive»[17]... Los dioses, los mitos religiosos... son corporificaciones y expresiones de esas fuerzas generadoras de sentido, de espíritu, de vida... que hacen vivir al ser humano; no son algo que está fuera, ni siquiera en un segundo piso, sino algo que le hace vivir desde lo profundo. Dioses para vivir, mitos para sentir expresadamente el sentido de nuestro ser, creencias para fungir como mojones y coordenadas profundas para nuestra vida[18].

• Víctor Frankl (2000; 1979) habla de que tener/sentir un sentido es la necesidad más fundamental y más profunda del ser humano. Hasta el punto de que si no es satisfecha esa necesidad, la vida se hace intolerable: una vida sin sentido es una vida sin esperanza, desesperada. Por eso es por lo que si el ser humano no descubre un sentido para su vida, se lo inventa, lo genera, aunque sea por la vía imaginativa y mítica. Sin ese sentido profundo, sin esa profundidad, ese ser humano no sería viable. El «sentido» de la propia vida fungiría como el *espíritu*, el *aliento*, el *ánimus*, la *ruah* que animaría, habitaría e infundiría vida y re-crearía continuamente esa vida humana. Esa sería su espiritualidad, su mismo sentido profundo, su profundidad.

[17] "Vosotros decís que nosotros no conocemos al Señor que está cerca y con nosotros, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Decís que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida. Honraban a los dioses. Nos enseñaron todos los modos de honrar a los dioses. Era doctrina de nuestros mayores que es por los dioses por quienes se vive. Y ahora, ¿destruiremos nuestra antigua regla de vida? Es ya bastante que hayamos sido derrotados, que se nos haya impedido nuestro gobierno. ¡Déjennos pues ya morir, porque ya nuestros dioses han muerto!" (LEÓN PORTILLA, 1994, p. 21ss).

[18] "Al igual que la ciencia y la tecnología, la mitología no consiste en desentenderse de este mundo, sino en capacitarnos para vivir de forma más plena en él". (ARMSTRONG, 2005, p. 13). Lo mismo podríamos decir de la religión en general: no sería un «instrumento» creado sin referencia al mundo, sino para vivir en él, sólo que la forma finalmente elaborada para vivir en él puede haberse encontrado en una filosofía o sabiduría que evada al ser humano de este mundo, o le haga negarlo, o despreciarlo. La intención primera radicaría en la Vida misma, que procura su sobrevivencia.

• Tillich (1968), para referirse a la religión como la «dimensión de profundidad», distinguía entre lo superficial y lo profundo, los niveles de la superficie –niveles superficiales de distintos ámbitos de nuestra vida, en los que «siempre tenemos algo que decir o algo que hacer», según unos baremos ya establecidos por la familia, la sociedad, las costumbres, la cultura –, y los niveles de la profundidad personal, aquella zona en donde nadie, ni ninguna norma o costumbre nos cohíbe, allí donde estamos nosotros solos ante el silencio y la verdad, donde no caben máscaras ni fórmulas hechas, o respuestas de cortesía ya elaboradas y establecidas socialmente, porque nuestro corazón profundo se siente «absolutamente concernido» y nos exige ver, aceptar, contemplar el Misterio y entregarnos a él. Ahí, en ese silencio interior e íntimo es donde se ubican las grandes cavernas del corazón, nuestras profundas querencias y carencias, lo que nos mueve, lo que nos apasiona, lo que nos hace sentirnos ligados a la vida, a la esperanza, a la utopía... Ésa es nuestra «profundidad, lo más profundo del ser humano. Y eso es lo que, antiguamente, con una visión dualista, metafísica y menos antropológica, estuvimos expresando con la palabra: espiritualidad, nuestro propio espíritu, una fuerza interior inasible que se apodera de nosotros, nos arrolla, nos transforma y nos hace realizar maravillas de las que nunca habríamos podido pensar que fuésemos capaces. Al recordar y re-utilizar ahora esta vieja palabra, espiritualidad, sólo queremos reconducir y vincular todas aquellas vivencias que evocaba, hacia un nuevo significante, más propio y más adecuado, libre de todos los dualismos y otras connotaciones a que se ha visto asociada tradicionalmente.

La espiritualidad sería nuestra misma humanidad, su funcionamiento más íntimo y característico como seres humanos, su dimensión profunda, ese nuestro característico y caracterizante ser humanos. Espiritualidad significaría humanidad, la profundidad de nuestra humanidad personal, el conjunto de nuestras vivencias humanas más profundas y vivificantes.

Como ya hemos recordado, «profundidad» llamaba Tillich (1952, p. 56ss) a la religión, «aquello que me concierne absolutamente» (*ultimate concern*), la lucha

y la pasión con que me debato[19] en mi profundidad personal, en un sentido semejante al de la espiritualidad. Marià Corbí da a la espiritualidad una nueva denominación: la «cualidad humana profunda»; y en un sentido más práctico, habla también del «cultivo de la calidad humana» como el ejercicio o cultivo de (las capacidades implicadas en) la cualidad humana profunda (CORBÍ, 2007).[20]

No estamos pues por las definiciones o conceptuaciones restringidas de la espiritualidad, propias de las diferentes escuelas de espiritualidad, para cada una de las cuales existe un *analogatum princeps* una forma o una expresión concreta de esta profundidad a la que se la identifica por antonomasia con la espiritualidad: en la tradición cristiana mayoritaria ha sido la gracia santificante, el culto, la vida interior… o –en un plano ético– el amor, la moral, o la lucha por la justicia; la oración-meditación en las tradiciones orientales; la mística-éxtasis entre los cultivadores de la mística, los «estados modificados de conciencia» en las corrientes espirituales más a interioristas, o el «conocimiento silencioso» en determinadas corrientes orientales… y así en cada escuela o corriente espiritual.

Ciertamente, todas éstas que acabamos de enumerar, son dimensiones concretas, realidades, o fenómenos «espirituales»… que expresan profundidad humana, pero no dan cuenta de la profundidad global de la persona, la más honda; son realidades de espiritualidad, pero no son «la» espiritualidad de la persona, que siempre es mucho más amplia. Hablando con un distanciamiento critico y universalista, la espiritualidad debemos ubicarla en un plano antropológicamente más profundo[21] y nada particular; en un campo que podríamos llamar simplemente

[19] Para Tillich el ser de la persona se siente espiritualmente acosado por la nada, por el no ser, en un frente triple: la angustia del sino, que en términos absolutos es la muerte; la angustia de la vaciedad, que en términos absolutos es el absurdo; y la angustia de la culpa, que en términos absolutos es la condenación. En este contexto, espiritualidad es aquello que nos hace ser, que da profundidad a nuestro ser humanos, que nos hace vivir con ternura y con pasión, nos da coraje para vivir a pesar de todas las amenazas, y nos hace ser capaces de vivir-crear sentido.

[20] Y de un modo más elaborado, en La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de epistemología axiológica 2 (CORBÍ, 2013).

[21] Jon Sobrino se refiere también a la que llama «espiritualidad fundamental», anterior a la espiritualidad cristiana: "la llamamos, en su conjunto, la *espiritualidad fundamental*, porque atañe a todo ser humano, y a todo cristiano por ser humano». Está constituida por «actos de espíritu que de una u otra forma, por acción u omisión, realiza todo ser humano" (SOBRINO, 1990, p. 458). Nuestro libro de espiritualidad de la liberación (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1992) dedica toda una parte a la E1, la «espiritualidad simplemente humana», propia de todo ser humano; la espiritualidad cristiana no tendrá otra esencia; será exactamente lo mismo, simplemente revestido de y expresado en categorías cristianas.

civil[22].

## 2.3 Elementos de la Espiritualidad-Profundidad humana

Llegados a este punto, y para ser más concretos, hagamos un elenco de los principales elementos y vivencias que creemos que pueden ser localizados en este nivel de la profundidad o espiritualidad humana. Queremos ubicarnos –lo volveremos a explicitar– en una visión no religiosista, netamente humana, por encima de escuelas (con ello no negamos la legitimidad de las afirmaciones particulares de cada escuela, sino que las integramos en un conjunto más amplio, integrador y basalmente antropológico). Veamos[23]:

> *[Definición: espiritualidad como profundidad]*
> Así pues, digamos que, para nosotros, la «profundidad» humana (espiritualidad) es/implica/abarca:

- la necesidad ya citada que experimentamos de «ponernos en contextos más amplios»: el sentido-explicación de la realidad y de la vida, la necesidad de saber (o de imaginar que sabemos) qué somos, de dónde venimos... La necesidad de ser curiosos, de preguntarnos, de admirar... es una necesidad de conexión, de no vivir aislados, de incorporar nuestro ser a un *relato* [*story*, cosmovisión] mayor...

- la necesidad que experimentamos también de un sentido interior cordial (las «grandes cavernas del corazón»: saber que esto tiene sentido, que no es absurdo, que la realidad es acogedora, no inhóspita, y que mi vida cumple un destino, es objeto de una vocación, se sabe a sí misma dotada de sentido

- una necesidad, en definitiva, de amar y ser amado [como seres simbióticos que somos], una necesidad de amor, y muchas veces «un amor a lo divino»: introducir nuestra vida en un circuito dinámico de relaciones amorosas a vueltas

[22] «Espiritualidad civil» la ha llamado Carlos CABARRÚS en su Lección inaugural del curso 2014 en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, el 12 de febrero de 2014.
[23] He tratado incursionado en un tema conexo con este (VIGIL, 2005, p. 107-210).

con Dios, un «amor a lo divino» (*que mi amado es para mí y yo soy para mi amado*, santa Teresa). O sea, necesidad de amor, pero no sólo de amor humano, sino de amor en su más alta amplitud y su más honda profundidad…

- la necesidad que experimentamos de saciar nuestro sentido fruitivo (principalmente en el campo religioso): la estética, el ritual, el canto, la poesía, el amar y el ser amados… Los actos de culto, por ejemplo, ponen en juego principalmente dimensiones estéticas… poéticas, de belleza, a través de la música, el canto, los rituales… elementos mediante los que también nos experimentamos (fruimos) nuestra ligación identitaria con nuestros ancestros sagrados o simplemente la tradición a la que sentimos que pertenecemos… Sumergirnos en una experiencia religiosa de estas características tiene mucho de sentido, sentido fruitivo y gratificante en este caso, y de sentido identitario.

- la experiencia de Dios ordinaria, la experiencia de lo sagrado, la presencia del misterio, la amistad con el amigo del alma, la vida interior, el «tratar de amistad con Dios»

- la experiencia mística (experiencia extraordinaria de Dios): estados especiales o modificados de conciencia, contemplación, arrobamiento, trances, éxtasis… sean por la vía del conocimiento silencioso… o por la vida de la aplicación positiva de metodologías propias para propiciar o provocar tales estados modificados de conciencia… (técnicas de sabiduría espiritual, por el control de la respiración, los métodos de oración, la técnica de la meditación… o mediante bebidas espiritosas o sicotrópicas, drogas que ya tomaban en los cultos de nuestros ancestros, o en los templos de los cultos mistéricos del helenismo, o que se siguen tomando, en religiones afroamericanas por ejemplo, para provocar experiencias de trance religioso…).

- la superación de la angustia que experimentamos ante la muerte[24]. Más: el miedo a la condenación, a la condenación eterna, que configuraron profundamente el

[24] Siguiendo principalmente a Freud, John Shelby Spong ve en el esfuerzo humano de superación de esta angustia el origen de la religión (SPONG, 2001, p. 57-44), cap. III: «Autoconsciência e teísmo: irmãos siameses do teísmo».

ambiente cultural espiritual de toda una época (DELUMEUAU, 2009), felizmente ya superada.

Todas estas dimensiones forman parte de del «pozo espiritual» (GUTIÉRREZ, 1984) del ser humano (del «gran hondón del alma», profundidad)... de su humanidad profunda. Y es a esta humanidad profunda, a este conjunto de dimensiones y de necesidades profundas del ser humano a lo que estuvimos llamando tradicionalmente «espiritualidad». Se llamó entonces así porque, en una mentalidad dualista, se creyó que lo que «*inspir*-aba» al ser humano, lo que lo «*anim*-aba», dándole energía y solidez, no podía ser sino algo distinto y superior, algo «no material ni carnal» (dimensiones a las que se opone el espíritu), algo «espiritual», que ya no sería de este mundo cósmico, sino algo perteneciente al mundo divino...

Hoy sabemos que lo que hemos llamado en el pasado espiritualidad no es sino la dimensión profunda del ser humano, la zona profunda de su ser, la «dimensión profunda» (Tillich), el nivel profundo de la cualidad humana, la cualidad humana profunda... Creemos que todos estos podrían ser otros tantos nuevos nombres equivalentes de lo que estuvimos llamando espiritualidad, pero con una definición menos mítica, menos accidental y más esencial, una denominación que superaría las huellas dualistas y míticas que la palabra espiritualidad lleva en sus propios genes etimológicos. Se puede seguir utilizando la palabra, porque aún está consagrada, pero no debería hacerse sin la compañía correctora de una nueva denominación, actualizada, más «científica» (desde las ciencias sociales), más civil y nada religional: profundidad, profundidad humana, calidad humana profunda.

En el fondo, alimentar la «profundidad humana» es lo que hicieron siempre las religiones. Y asumieron de hecho otras muchas funciones para la supervivencia de la especie. Y, mal o bien, lo consiguieron, cumplieron su papel, nos hicieron viables, y salvaron la supervivencia de muchos pueblos y de muchas culturas. Lo hicieron con los medios de que disponían – hoy inviables –, y lo hicieron en un

marco de condiciones epistemológicas que hoy está desapareciendo, y ha sido sustituido por otro, muy diferente, y en muchos aspectos contrario. Por nuestra parte se tratará pues de ayudar a las religiones a asumir una transformación obligada si quieren seguir siendo funcionales a la humanidad en un nuevo estadio de su evolución bio-antrópica; se tratará de ayudarles a abandonar muchas tareas que asumieron, a asumir otras nuevas, y a re-centrarse con creatividad en cometidos esenciales que tal vez siempre ejercieron, pero de una manera diferente.

Entonces, a esta altura, hagamos este balance:

⇒ ante la transformación evolucionaria bio-antrópica que está atravesando la realidad de la vida en este planeta (primera parte de nuestra exposición),

⇒ y asumiendo un nuevo concepto de la profundidad humana (lo que en otro tiempo se llamó *espiritualidad*) como la tarea fundamental de las religiones, (segunda parte)

⇒ ¿cuál será la misión pos-religional de las religiones? (Actuar)

Lo visualizaremos mejor doblemente, en dos partes: qué es lo que no puede seguir (y conviene que nos dispongamos a acompañar en su gradual abandono), y qué es lo que puede y debe continuar y desarrollarse (y debemos acompañar una etapa de tránsito, ayudando a las religiones a recentrarse en ello, a reconvertirse a sí mismas a un nuevo papel).

Veamos pues qué tareas, funciones, servicios... hicieron las religiones en el tiempo agrario –que ya no tendrán cabida en esta nueva etapa evolucionaria–, y qué tareas, funciones, servicios –tradicionales o por crear– van a ser los principales, los que deben recentrar el servicio humanizador de las «religiones».

Entramos pues con ello en la parte del ACTUAR, según nuestro método latinoamericano.

## 3 Actuar. El futuro de la religiosidad y de las religiones

### 3.1 Deconstruir la religión agraria en el tiempo pos-neolítico

A lo largo de los diferentes estadios del desarrollo de la evolución de nuestra especie, la vida nos (auto)dotó de los recursos que necesitábamos para sobrevivir. Con el surgimiento del período agrario o neolítico, las religiones fueron uno de ellos, que nos sirvió para vivir en sociedad urbana agrícola, dar cohesión y organizacionabilidad a las sociedades, potenció nuestro sentido de pertenencia, dio fuerza del derecho que posibilitó la convivencia, el sentido moral que la potenció... Gracias a ellas se pudo organizar la fuerza de trabajo para producir excedentes y organizar los primeros imperios, agrícolas...

Pero decimos que ahora que el tiempo agrario neolítico[25] toca a su fin, atravesamos «un nuevo tiempo axial»[26], en el que el ser humano, su cultura y su epistemología están sufriendo una profunda mutación. A las religiones no les va a caber ya ejercer papeles que ejercieron tradicionalmente, que sirvieron en su momento para vehicular su servicio a la humanidad, pero que hoy, en el nuevo ciclo bio-antrópico que se va abriendo paso, han desaparecido, o, simplemente, se han tornado inviables. ¿Cuáles son concretamente esas tareas que ya no van a continuar siendo posibles a las religiones agrarias en un tiempo post-agrario? Las religiones ya no van a poder...

#### a) metafísica

- seguir fundamentándose en la metafísica, estando ya en un mundo y una cultura pos-metafísicos; (CUPITT, 1997)[27]

- continuar siendo las abogadas de un «segundo piso», un mundo celeste o divino,

[25] Es un supuesto implicado en la interpretación del paradigma pos-religional del que partimos.
[26] Es otra manera de interpretar el mismo cambio epocal. He profundizado sobre «un nuevo tiempo axial» en el capítulo de mi libro *Teología del Pluralismo Religioso* (VIGIL, 2008, p. 259-278).
[27] Véase su capítulo 8: *The End of Dogmatic Metaphysics.* Su colaboración en este mismo número de HORIZONTE insiste: "I am a secular Christian, a person committed to the critical way of thinking and a person therefore for whom there is only one world, and it is this world; only one life, and it is this life" (CUPITT, 2015, p. 542). La religión debe afrontar el carácter pos-metafísico de la cultura actual.

paralelo al terrestre y humano, considerando nuestro mundo humano como supervisado por fuerzas divinas que intervienen milagrosamente en el curso de las realidades terrestres o incluso en la psique o en el espíritu del ser humano[28].

- continuar considerando Dios y el teísmo como la como la clave de la bóveda del firmamento religioso, como el alfa y la omega de toda la realidad.[29]

- continuar exhibiendo un ardiente deseo por lo sobre-natural, lo espiritual, lo a-mundano (*fuga mundi*), a la vez que un desprecio por lo natural, lo terrestre, la carne, la materia (*contemptus mundi*)...

- predicar la maldad de «el mundo» (considerado por el catecismo romano clásico como uno de los tres «enemigos del alma»), el «pecado original» omnicontaminante, vehiculado por la sexualidad humana según san Agustín...

- controlar la conducta del ser humano prometiéndole un cielo pos-mortal en premio a sus buenas acciones, y amenazándole con «un infierno eterno para los pecadores»[30], utilizando la prioridad suprema del otro mundo para inculcar una vida moral que mire siempre para el cielo y menosprecie «los bienes perecederos de este mundo»[31].

- continuar insistiendo en la transcendencia absoluta de lo divino, una «trans–cendencia» extra-cósmica, que haría de Dios un ente extra-mundano, habitante de otro piso de la realidad[32].

---

[28] Es conocido el grito de Nietzsche acusando al cristianismo de ser «platonismo para las masas», en el prólogo de *Más allá del bien y del mal* (1951). Nietzsche consideraba a Platón como un cristiano antes de Cristo. Cf. SOUZA, 2009, p. 7).

[29] Aunque el tema tiene raíces muy antiguo en la historia de la religión, se observa en los últimos tiempos un clamor muy claro por su superación. John Shelby Spong se ha convertido en un abanderado actual del posteísmo con la proclamación de sus 12 tesis como el llamado a una Nueva Reforma. Véase también SPONG, 2011. En este mismo número de **Horizonte** acoge una nueva presentación que el obispo hace expresamente para esta revista sobre el paradigma pos-religional (SPONG, 2015, p. 112-162).

[30] A nivel de propuestas teológicas prácticas, no en el nivel académico o del laboratorio teológico sino de la pastoral y de la lectura accesible al pueblo de Dios, llama la atención la propuesta pionera de John Shelby SPONG, *Vida Eterna. Más allá de premios y castigos, más allá de cielo e infierno, más allá de las religiones,* 2014.

[31] Un lugar muy apropiado para verificar este desprecio de este mundo en razón del mundo superior es la Liturgia de las Horas (ESGLÉSIA CATÓLICA, 1996). Citemos solamente el himno de vísperas del común de mártir: «Porque reputando llenos de hiel los goces de este mundo, y los dulces atractivos de los placeres, alcanzó los gozos celestiales». O el himno de laudes del común de confesor pontífice: «Por haber despreciado en su corazón los bienes los bienes perecederos de este mundo, goza ahora, entre los ángeles, del premio de la eternidad».

[32] En sus ensayos, el ya citado Thomas Berry habla de «reconocer la legitimidad de la noción de trascendencia, pero menciona el daño concreto que ha producido. Esta noción filosófica o teológica de trascendencia divina ha hecho daño, particularmente al desligarnos de la comunión con la tierra». «Nuestro excesivo énfasis en la trascendencia nos está llevando a destruir el planeta» (BERRY; CLARKE, 1997, p. 46 y 34).

**b) sumisión**

- someter al ser humano y ponerlo de rodillas, apelando a la supuesta voluntad de un Dios celeste que lo pide ante todo es la «fe», el «sacrificio de la razón», el *obsequium rationabile,* el «creer» en él ciegamente, sin pruebas ni razones (*fe es creer lo que no se ve*);

- continuar siendo educadoras de la sumisión, predicadoras de todas las virtudes negativas (fe, obediencia, resignación, mortificación, *ágere contra*, ascética...)

- permitirse continuar fundamentándose sobre «creencias», heredadas de un brumoso pasado perdido en el origen de los tiempos, creencias de aceptación obligatoria, sin demostración, por «fe»...

- vehicular sus principios sobre la base de relatos míticos ancestrales, reclamando para ellos el carácter absoluto por haber sido revelados por Dios («palabra de Dios, textos sagrados», tradiciones magisteriales...);

**c) epistemología**

- considerarse las «depositarias de la verdad», casi siempre «depositarias únicas» de la misma, una verdad exclusiva en cada caso, absoluta e indubitable, por revelada...

- considerarse las intérpretes únicas autorizadas de la revelación, de un modo por tanto absoluto, inapelable, que exige sumisión ciega en conciencia;

- creer en la existencia de una verdad única absoluta, respaldada por una objetividad real, ubicada en un mundo transcendente, un respaldo real objetivo que nos permite sabernos en la verdad como *adaequatio res et intellectus*... Pensar que se está en la verdad porque lo que pensamos está respaldado por una realidad objetiva de la que nuestro pensamiento es copia fiel...

- concepción mágica o premoderna de la revelación (TORRES QUEIRUGA, 1987), como una condescendencia o un don que el mundo superior del segundo piso hace sobre nuestro mundo compartiéndonos un poco del conocimiento superior de que allí se goza, que nosotros necesitaremos para la consecución de nuestra salvación...

- ponerse por encima de la ciencia, creyendo saber o tener la verdad, por encima de la ciencia...

- querer seguir siendo controladoras del pensamiento de la sociedad, imponiendo o simplemente añorando una sociedad confesional, totalizante, de cristiandad o de la *sharia*, por ejemplo, donde la ley religiosa sea ley social y obligue a toda la sociedad, sin dejar margen para el pluralismo ni la laicidad...

- seguir funcionando como una Inquisición y continuar queriendo controlando el pensamiento de sus adherentes, amenazando e imponiendo penas de prohibición de libertad (de pensamiento, de expresión, de enseñanza, de publicación...).

- ser «religiones de verdades»[33], con un conjunto de verdades tenido por oficial y por exigible, de obligada fe, a todos los creyentes, con su doctrina, sus dogmas... en una amalgama de posiciones filosóficas sobre diferentes temas: mundo, creación, divinidad, ser humano, futuro...

- religión con verdades, dogmas, doctrina, teología y filosofía perennes, consideradas universalmente válidas para todas las culturas... practicando y justificando la imposición cultural, el avasallamiento de los pueblos y las culturas.

- dejar de pensar, ya para siempre, que se dispone de un poder lugarteniente de la «verdad revelada», el único que puede interpretarla autorizadamente, y que

[33] Gandhi declaraba: «Por suerte o por desgracia, el hinduismo no tiene ningún credo oficial. Si se me pidiera definir el credo hindú, diría simplemente: buscar la verdad por medios no violentos. Un hombre puede incluso no creer en Dios y considerarse hindú. El hinduismo es, en consecuencia, la más tolerante de las religiones. Su credo lo abarca todo». *Young India,* 24 de abril de 1924. (GANDHI et al, 2006, p. 15).

puede además encontrar nuevas verdades, declararlas dogmas[34] –de obligado acatamiento–, irreformables[35], y hacerlo con fórmulas que han de mantenerse en el tiempo porque su inspiración divina las colocaría por encima de los cambios culturales o los debates humanos y las haría definitivas, eternas[36].

**d) pluralismo**

- exclusivismo: pensar que una religión sea «la única verdadera» (todavía en nuestro siglo XXI hay religiones –o sectores de algunas religiones– que se tienen por tales, en una actitud realmente exclusivista, que persigue a quienes no se adhieren, y que pretende crear sociedades confesionales).

- inclusivismo: no será posible continuar con la posición del inclusivismo, por cuanto no deja de ser un exclusivismo disimulado o atemperado; no será posible continuar predicando que la única religión que tiene la plenitud de la salvación es la nuestra, o que las demás están en «situación salvífica gravemente deficitaria»[37]. Mientras nos mantengamos en el inclusivismo, no nos será posible un verdadero diálogo religioso, sino sólo un diálogo cultural[38].

- no podrán mantener inmutada, por mucho tiempo, su concepción de la misión, construida sobre la visión exclusivista ya periclitada; la misión proselitista no tiene ya mucho futuro;

---

[34] Los dogmas son «veritas revelata ab Ecclesia proposita»: BECKER, 1973, p. 31.

[35] «Las fórmulas dogmáticas están tan íntimamente unidas a su contenido, que cualquier cambio esconde o provoca una alteración en el contenido mismo» (PABLO VI, 1967, 5 de julio). Más aún: «Las fórmulas mismas, en las que la doctrina ha sido ponderada y autorizadamente definida, no se pueden abandonar. En este punto, el Magisterio de la Iglesia no transige» (PABLO VI, 1968, 4 de diciembre). Véase también Pío XII, *Humani Géneris*, AAS vol. 42, p. 565-567, 1950.

[36] Algunos textos pueden parecernos sencillamente increíbles: «Porque por esas fórmulas de que se sirve la Iglesia para proponer los dogmas de fe, se expresan en conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura humana, ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica; sino que manifiestan... la experiencia universal y necesaria. Por eso resultan acomodadas a todos los hombres de todos los tiempos» (PABLO VI, *Mysterium Fidei*, 1965; PABLO VI, AAS vol. 57, p. 758, 1965). Más concretamente: «lo que durante siglos ha constituido el consentimiento común de los doctores católicos para obtener alguna inteligencia del dogma... se apoya en principios y nociones deducidos del conocimiento verdadero de los seres creados; y al deducirlo le ha iluminado a la mente, como una estrella, por medio de la Iglesia, la verdad divinamente revelada» (PÍO XII, *Humani Generis*, AAS vol. 42, p. 566, 1950). En resumen: «El mensaje y la doctrina se deben mantener... *in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*»… (DE ALDAMA, 1973, p. 189).

[37] CONGREGACION PARA A LA DOCTRINA DE LA FÉ: Declaración *Dóminus Iesus,* del cardenal Josef Ratzinger, 2005, n 22.

[38] Un dialogo interreligioso nel senso stretto della parola non è possibile, mentre urge tanto più il dialogo interculturale che approfondisce le conseguenze culturali della decisione religiosa di fondo. Mentre su quest'ultima un vero dialogo non è possibile senza mettere fra parentesi la propria fede, occorre affrontare nel confronto pubblico le conseguenze culturali delle decisioni religiose di fondo. Cfr BENEDICTO XVI, 2008.

- no serán aceptables por la sociedad futura aquellas religiones sin visión macroecuménica[39];

**e) poder político**

- no podrán volver a tiempos pasados queriendo justificando el poder, el poder estatal propio, los Estados Pontificios, los Estados Islámicos, los Sacros Imperios, el reparto de tierras y sus riquezas a los príncipes cristianos, las guerras cruzadas para arrebatar a los musulmanes su posesión de Palestina, considerada ofensiva del honor de Dios, la conquista y la sumisión de pueblos enteros y sus territorios con la sola justificación de la extensión de la *Sancta Fé Catholica*, el rechazo del *Risorgimento* italiano y del derecho de Italia a ser un país...

**f) oikocentrismo**

- continuar manteniendo la desacralización creacional del mundo al declararlo «no divino» por medio del mito-principio de la creación...

- continuar inculcando al ser humano su carácter principal de ser «sobre-natural», no surgido de abajo sino venido de arriba, no descendiente de esta tierra y de la evolución biológica, sino venido directamente de Dios (venido de afuera, por la creación exclusiva de Dios en el día 6º de la creación);

- continuar manteniendo al ser humano de espaldas a la naturaleza, mediante una religión en la que no tiene presencia la naturaleza: ni en la biblia, ni en el credo, ni en los mandamientos, ni en los sacramentos, la liturgia, la eucaristía...

- continuar siendo «la religión más antropocéntrica del mundo» (WHITE, 1967, p. 1203-1207), y lavarse las manos frente a los destrozos que el antropocentrismo de la tradición judeocristiana ha producido a través de los medios modernos de la expansión territorial del capitalismo occidental;

[39] Sobre el macroecumenismo, el texto de referencia continúa siendo CASALDÁLIGA; VIGIL, 1992, p. 218-226.

- continuar sin desmontar el «especismo» que conlleva el cristianismo, que sólo recientemente hemos sido capaces de percibir;

- continuar sin releer todo su capital simbólico desde la perspectiva de la ecología profunda...

**g) teísmo**

- continuar siendo las propagadoras por excelencia del teísmo, habiendo considerado como primer paso de la religiosidad lo que simplemente es un modelo de «imaginar» a Dios...

- no esforzarse por dar a los no creyentes la buena noticia del carácter de «modelo» (no absoluto por tanto) que el teísmo tiene; continuar combatiendo al ateísmo (posteísmo) si esforzarse por reconocer la verdad que encierra.

De todos estos temas no se trataría sólo de ir púdicamente olvidándonos de ellos, abandonándolos por desuso, sin demasiado ruido... sino de denunciarlos y combatirlos, no sólo por su carácter obsoleto sino sobre todo por su carácter dañino...

### 3.2 Humanizar la humanidad, la nueva entidad/tarea religiosa, ya no religional

Si hablamos de «profundidad humana» o cualidad humana como la nueva denominación de lo que habíamos venido llamando espiritualidad, es claro que estamos hablando entonces de una espiritualidad no religiosa, simplemente humana, propia del ser humano en cuanto tal, antes de cualquier adhesión religiosa confesional.

El ser humano, obviamente, no está al servicio de las instituciones religiosas, ni de los sistemas religiosos, sino al contrario. Esto supuesto, ¿cuál sería el papel de una religión que llegara a captar esta nueva perspectiva de la espiritualidad como «profundidad» humana, a cuyo servicio debiera de estar? Creemos que una religión

dispuesta a ponerse al servicio del ser humano, al servicio de su humanización profunda, debería proponerse, como religión, tareas como las siguientes:

### a) Emancipación

- poner al ser humano de pie, levantándolo de la posición de arrodillado en la que lo ha tenido siempre puesto la religión agraria: alimentar la conciencia de su valor, liberarlo de la culpa y de todas las virtudes negativas (sumisión, obediencia, resignación, amor a la cruz, mortificación...). No considerar ya, como «principio y fundamento», la sumisión inherente al ser «criado para servir, alabar y reverencias a Dios nuestro Señor, para mediante ello salvar su ánima...»;

- proclamar al ser humano moderno que Dios «no juega al escondite»; que no le pide «creer en él», como la gran prueba, ni le prohíbe dudar bajo pena de incurrir en un pecado contra la fe...

- proclamar que la fe no es la virtud máxima, que la profundidad humana religiosa no se basa en creer, en aceptar lo que no se ve, ni en dar adhesión obligada a un sistema de creencias milenario y deudor de un sistema cultural limitado y con graves fallas epistemológicos de fondo...

- proclamarle que la sumisión obligada a una divinidad extracósmica no es el resumen de sus deberes ni la esencia de su dimensión religiosa...

- Proclamar la desabsolutización del teísmo: si en los milenios pasados se creyó que el teísmo era la primera condición, *sine qua non*, dar ahora la buena nueva de que puede ser no teísta, no creer en theos, y vivir en un amor apasionado con la Realidad profunda, entendida como Dios en un modo nuevo (KEARNEY, 2010). El teísmo es solamente un modelo concreto –entre otros– de representación del Misterio.

- Propiciar la reconciliación con las diversas corrientes del humanismo que se ha declarado ateo ante la intemperancia del teísmo metafísico proclamado por el

cristianismo histórico[40].

- Proclamar con humildad la desabsolutización de la religión misma. Los sistemas religiosos llamados comúnmente «religiones» son construcciones humanas propias del tiempo agrario, con características deudoras de ese estadio concreto de la historia de la humanidad, construcciones que quedan obsoletas cuando se acaba esa edad y accedemos a un nuevo modelo de humanidad, y con ello a una nueva manera de ser profundamente humanos... Estamos en ese trance, y estamos llamados a vivirlo con conciencia y con libertad (CORBÍ, 1996).

**b) Oikocéntrico**

- devolver al ser humano a su re-encuentro con la naturaleza, en un sentido incluso sagrado: el primer libro... *Homecoming*, la vuelta a casa, el retorno al hogar, a nuestro *oikos*, a nuestra placenta natural-espiritual[41]. Volver allí de donde equivocadamente nos separamos[42]. Más que ciudadanos del cielo, sentirnos hijos de la Tierra, con una fuerte vivencia de pertenencia al Universo, nuestro hogar (CAPRA, 1991).

- Proclamar la buena noticia de la libertad: la creatividad (R)evolucionaria de la vida pasa ahora por el *filum* humano; le toca a este *filum* hacer su aportación propia con un esfuerzo de indagación y co-creatividad... (no precisamente con la sumisión y la repetición).

- Proclamar el «valor revelatorio (BERRY; SWIMME, 1994)»[43] que la ciencia en general y específicamente la nueva cosmología tienen. Reconocer que la mayor fuente actual de renovación humana profunda es el propio *nuevo relato cosmológico*, *the new story*, el relato que nos dice lo que «somos» al decirnos

[40] Una propuesta que consideramos verdaderamente lúcida y abierta es la de Roger Lenaers, en su reciente libro *Aunque no haya un dios ahí arriba,* cuyo capítulo último propone *El no-teísmo, como el último paso* hacia el que caminamos. (LENAERS, 2013, p 195-209).
[41] cCf. O'MURCHU, 2011. El autor nos hace caer en la cuenta de que nuestra «historia sagrada» no es la historia de los patriarcas de Israel, ni la historia de los tres mil últimos años, sino la historia misma del cosmos y de la vida, los 13.730 millones de años, y especialmente los 3.000 millones de años del surgimiento y desarrollo de la vida en este planeta.
[42] Es una pregunta que actualmente cautiva y se repite cada día más: ¿Dónde fue que nos equivocamos, que perdimos el rumbo y nos fuimos por el equivocado modo de vida que nos ha llevado a la situación actual? Véase por ejemplo O'MURCHU, 2000.
[43] First edition con un capítulo llamativo a este respecto: *The Modern Revelation*.

«de dónde venimos»...

- reconocer la prioridad teológica y epistemológica del «primer libro», sobre el «segundo libro»[44] (San Agustín); reconocer con santo Tomás que Dios se manifiesta también por la naturaleza, y que el conocimiento (o desconocimiento) del mundo condiciona el conocimiento de Dios[45]...

- Proclamar la buena noticia de la espiritualidad de la materia[46], la bondad del mundo (ya no enemigo del «alma») y todas sus dimensiones: la corporalidad (ya no el *ágere contra*, la mortificación...), la sexualidad (ya no considerada como pecado *ex toto genere suo*, sino como un regalo de energía y de felicidad)... De nuevo, *homecoming*: reconciliar al ser humano con el mundo, con la materia (O'MURCHU, 2013), con el cosmos, con la corporalidad, con la sexualidad, con la Vida, con Gaia[47]...

- Proclamar el fin de todos los dualismos: cuerpo/alma, cielo/tierra, materia/espíritu... Abrirnos al holismo...

### c) Epistemología

- Liberar al ser humano de la epistemología a la que lo sometió la religión agraria: no hay una verdad objetiva con fórmulas a las que «adecuar su intelecto». No hay una «voluntad de Dios» escrita en tablas de piedra, sino un Misterio Co-creador (sin alteridad respecto a nosotros, y sin teísmo) desde el que nos sentimos poderosamente atraídos a unirnos activa y creativamente a su co-creatividad...

- Abandonar el viejo concepto de una «verdad revelada fija y eterna»: no fue una revelación desde fuera, sino una muy reveladora creación de nuestros mayores

[44] Cf. DE LUBAC, 1952, p. 220-221. Fue ya san Agustín quien reconoció que Dios ha escrito dos libros, no uno...
[45] «Un error sobre el mundo redunda en un error sobre Dios»: (TOMÁS de Aquino, *Summa Contra Gentiles,* 1,2, c.3). También: «Una concepción equivocada acerca de las criaturas las creaturas lleva a un falso conocimiento de Dios» (TOMÁS de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 10). Véase: VIGIL, 2014, p. 137-146.
[46] ¡La santa materia!, decía Teilhard de Chardin (TEILLARD DE CHARDIN, 2002) Original (póstumo): *Le coeur de la matière*, 1976. Véase al respecto: BOFF, *La materia no existe!,* 2010.
[47] Johana Maci se ha significado mucho en sus trabajos en esta línea inspiradora, de «Vivir como Gaia»; nuestra misión y nuestra espiritualidad debiera pretender *vivir como Gaia*... Tal vez su trabajo más significativo en el campo de la aplicación práctica de todo esto es MACI; BROWN, 2003. Original: *Coming Back To Life. Practices to reconnect our lives, our world,* 1988.

en la fe, que sirvió en su momento, y todavía hoy nos inspira, pero que no puede atarnos, ni eximirnos de nuestro deber de búsqueda y de nuestra obligación de dar hoy nuestra propia respuesta en la historia...

- no se trata de creer... se trata de sentir, vibrar, de crear, y comulgar. Y eso no se puede conseguir sin indagación personal y sin optar, por nosotros mismos, arriesgándonos, no ya sometiéndonos ciegamente.

- ayudar a aceptar la incertidumbre, aceptar la realidad que hoy nos enseña la ciencia física, la imposibilidad de encontrar una respuesta «objetiva» o independiente de nosotros mismos... aceptar vivir sin verdades dogmáticas pensadas como descripciones de una realidad objetiva[48]...

- volver a proponer la «re–recepción»[49] que Schillebeeckx propuso, que continúa pendiente, pero ahora con un alcance y una urgencia mucho mayores...

- reconocer que la religión no tiene «la verdad», y que ni siquiera debe contener verdades; que no debe ser una «religión de verdades», y que fue un error fatal y una increíble arrogancia epistemológica el pensar que los jerarcas cristianos podían encontrar y proclamar dogmas, votando en sus debates conciliares, o por decisiones autocráticas del pontífice máximo... proclamando por decisión suya dogmas como afirmaciones prácticamente reveladas que a partir de entonces podía imponer en nombre de Dios... Nunca más.

- reconocer, junto con la prioridad del «primer libro», el «valor revelatorio» que las ciencias de la Naturaleza tienen para nosotros, y colocar y re-comprender en ese nuevo marco la revelación que recibimos en la historia, condicionada por nuestra ignorancia y nuestros errores sobre el mundo. Dar gracias extasiadamente (DOWD, 2005) por la Realidad inabarcable que nos permiten contemplar.

[48] Excelente la página de John Shelby Spong titulada: «Piensa diferente, acepta la incertidumbre», 2014.
[49] CONGAR (1982, p. 244ss) plantea tímida pero muy razonadamente la necesidad de proceder a una re-repción de la formulación de la fe que hemos elaborado a lo largo de la historia. Cuarenta años después, y con tantos nuevos paradigmas en curso, su propuesta parece aún mucho más tímida. Sería necesaria una re-recepción y una re-creación mucho más radicales.

- que fue un error cultural-epistemológico pensar en la objetividad absoluta de la verdad, ignorando su carácter subjetivo, su carácter elaborado, sus mediaciones lingüísticas y culturales, su historicidad y su carácter de modelaciones propias de este ser viviente que es el ser humano y para su supervivencia...

- Una vez desabsolutizadas todas las religiones (no existe «la religión verdadera»), valorarlas a todas («todas son verdaderas»), con mesura y prudencia («todas son falsas»), y predisponer al ser humano a aprender de todas las religiones[50] (escrituras, sabiduría, métodos técnicas...). Todo el patrimonio de las religiones nos pertenece a todos. Religiones están despatrimonializadas, son patrimonio de toda la humanidad).

- Poner a las religiones en alianza para salvar nuestra supervivencia, para salvar el planeta, para salvar la vida en esta Tierra[51]...

- Librar a las religiones de su pasión proselitista: aceptar el valor de todas las tradiciones, y dejar que sea la calidad de la profundidad humana la que vaya evolucionando de un modo que no podemos prever ni condicionar, en principio. Firmar un acuerdo macroecuménico: no hacer proselitismo entre las religiones ni ante el ateísmo consciente; tratar de ayudar simplemente a que las personas se realicen plenamente en su dimensión profunda, tomando sus propias decisiones.

## Conclusión

No es cierto que el paradigma pos-religional sostenga que las religiones vayan a desparecer; eso es sólo el equivoco en que cae quien lo percibe superficialmente, o con prejuicios, o sin escuchar sus matizadas razones. Las religiones pueden continuar, deberían continuar, pero ello sólo podrá ser al precio

[50] "Uno debiera ser capaz de sacar provecho de cada Escritura. Debiéramos estar agradecidos unos a otros por todas las Escrituras del mundo. Cada una de ellas es como un árbol fértil cargado de flores y frutos. No debieran ser manipuladas por motivos egoístas e individualistas. Ninguna escritura debiera usarse para infravalorar las otras" (SESHAGIRI RAO, 2010, p. 154).

[51] Vergonzantemente, en esta hora de emergencia planetaria, la preocupación y las propuestas para salvar la vida del planeta y de la humanidad están siendo promovidas por instancias no religiosas del mundo; las religiones parecen más preocupadas por otro mundo...

de transformarse, abandonando sus prácticas «religionales»[52]. Muchas de las tareas que asumieron cuasi-constitutivamente en el período agrario, habrán de abandonarlas. Las religiones deberán concentrarse en la tarea esencial, que no variará: ayudar al ser humano a sobrevivir siendo cada vez más humano. Y esa tarea, aunque es la de siempre, podrá expresarse, en un gran despliegue creativo de posibilidades, como acabamos de hacer.

Aunque, por su falta de reacción ante el desafío, de hecho están retrocediendo y muriendo –las estadísticas cuantitativas y cualitativas lo testimonian–, abrigamos la esperanza de, más pronto que tarde, las religiones van a echar mano de su potencial de sintonía con la Vida y van a reconvertirse, llenas de jovialidad[53].

Las crisis han sido parteras en la historia que han forzado y hecho posible la aparición de lo nuevo. La gran crisis actual de las religiones está forzando a las religiones a reencontrarse a sí mismas, abandonando muchas tareas que tuvieron que asumir en el período agrario y que ya no tienen sentido por el cambio radical del contexto (social, económico, cultural, evolutivo, epistemológico, filosófico, axiológico...), y, paralelamente, redescubriéndose a sí mismas, descubriendo con gozo que su vocación profunda («humanizar la humanidad») sigue siendo posible, y aun más urgente en esta nueva etapa evolutivo-bio-antrópica. Esa vocación profunda, ahora abrazada sin distracciones ni rémoras, entra dentro de lo que siempre se llamó la *espiritualidad*. El único futuro posible de las religiones en el tiempo pos-religional pasa por recentrarse en esta su vocación profunda de siempre: cultivar la profundidad de la humanidad, humanizar la humanizar, lo que inmemorialmente hemos llamado –con un nombre, tan añorado cuanto necesitado de superación– la *espiritualidad*.

[52] En el caso del cristianismo Lenaers afirma que, en realidad, el cristianismo originalmente no es una religión, y que, por eso, basta que vuelva a sus orígenes. Cfr. su texto en esta misma revista (LENAERS, 2015, p. 163-192). También Pierre Simón Arnold: «EL cristianismo no es una religión, sino un humanismo supra religioso», cfr.ARNOLD GULKERS, 2015, p. 78-111).
[53] Traté de profundizar en este desafío y esta esperanza em (VIGIL, 2013, p. 39-50.

## REFERENCES

ARMSTRONG, Karen. **Breve historia del mito.** Barcelona: Salamandra, 2005.

ARNOLD GULIKERS, Pierre Simon. ¿Un Cristianismo postreligional?. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 78-111, Jan./Mar. 2015. Disponible en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p78>. Visitado el 31 Mar. 2015.

BECKER, Karl Joseph. La nueva interpretación de la fe. ALDAMA, J.A.; BECKER, K.J. **Los movimientos teológicos secularizantes**. Madrid: BAC, 1973. p. 23-47.

BENEDICTO XVI. La lettera del papa a Marcello Pera, autore di "Perché dobbiamo dirci cristiani" riprodotta in apertura del libro. 4 sept. 2008. Disponible en: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/209954>. Visitado el 1º de oct. 2014.

BERRY, Thomas; CLARKE, Thomas. **Reconciliación con la Tierra**. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997.

BERRY, Thomas; SWIMME, Brian. **The Universe Story**. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfolding of the Cosmos. New York: Harper San Francisco, 1994.

BINGEMER, Maria Clara; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.). **Secularização:** novos desafios, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BOFF, L. **La materia no existe! Todo es energía**. Servicios Koinonía. 08 oct. 2010. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=402>. Visitado el 1 de octubre de 2014.

CAPRA, Fritjof. **Pertencendo ao Universo**. Explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. São Paulo: Cultrix, 1991.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. **Espiritualidad de la liberación.** Managua: Editorial Envío, 1992.

CÉSPEDES, Geraldina. Entrar en la danza o desaparecer de la escena. Las religiones ante los cambios de paradigma.. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 253-278, Jan./Mar. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p253>. Visitado el 31 mar. 2015.

CONGAR, Yves. **Diversités et communion**. Paris: Cerf, 1982.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Declaración Dóminus Iesus**. 2005. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html>. Visitado el 12 setp. 2014.

CORBÍ, Marià. **Hacia una espiritualidad laica**. Sin creencias, sin religiones, sin dioses. Barcelona: Herder, 2007.

CORBÍ, Marià. **La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito**. Principios de epistemología axiológica 2. Barcelona: CETR–Bubok, 2013.

CORBÍ, Marià. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.

CRAWFORD, Robert. **What is Religion**? London & New York: Routledge, 2002.

CUPITT, Don. **After God**. The future of religion. New York: Basic Books (HarperCollins), 1997.

CUPITT, Don. A Secular Christian. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 542-549, Jan./Mar. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p542/7716>. Visitado el: 31 Marz. 2015.

DAMEN, Franz. Panorama de las religiones en el mundo 1910-2010. In: Agenda Latinoamericana Mundial 2011. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=707>. Visitado el 05 julio 2014.

DAMEN, Franz. Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina. In: **Agenda Latinoamericana Mundial** 2003. Disponible en: <http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/Damen.htm>. Visitado el 05 julio 2014.

DE ALDAMA, José A. **El pluralismo religioso actual, en Los movimientos teológicos secularizantes**. Madrid: BAC, 1973.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo em Ocidente**. 1300-1800. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DOWD, Michael. **Thank God for the Evolution!** How the Marriage of Sience and Religion Will Transform Your Life and Our World. San Francisco/Tulsa: Council Oak Books, 2005.

EATWOT's Theological Journal. Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica. **VOICES**, vol. 35, n. 1, p. 275-288, January/March 2012. Disponible en: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>. Visitado el 22 feb. 2014.

ELÍADE, Mircea. **Le sacré et le profane**. Paris: Gallimard, 1965.

ESGLÉSIA CATÓLICA. **Salterio del Breviario romano para cada dia de la semana**: texto de la Comisión Mixta CELAM-España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

FRANKL, Viktor. **El hombre en busca de sentido**. Barcelona: Herder, 1979.

FRANKL, Viktor. **En el principio era el sentido**. Reflexiones en torno al ser humano. Barcelona: Paidós, 2000

GANDHI, Mahatma; KUMAR, Ravinder;María TABUYO, LÓPEZ, Agustín. **Sobre el Hinduismo**. Madrid: Siruela, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber en su propio pozo**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

IBGE. **Censo 2010**: número de católica cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponible en: < http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao>. Visitado el 12 oct. 2014.

IGLESIA CATÓLICA. Concilio Vaticano II. **Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina revelación**. 1965. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html>. Visitado el: 13 sept. 2014.

KEARNEY. Richard. **Anatheism.** Returning God After God. New York: Columbia University Press, 2010.

LENAERS, Roger. **Aunque no haya un dios ahí arriba**. Quito: Abya Yala, 2013.

LENAERS, Roger. Can Christianity and modernity go together?. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 163-192, Jan./Mar. 2015. Disponiblel en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p163>. Visitado el 31 Mar. 2015.

LENAERS, Roger. **Otro cristianismo es posible**. Fe en lenguaje de modernidad. Quito: Abya Yala, 2008.

LEÓN PORTILLA, M. **El reverso de la conquista**. 19. ed. México: Ed. Juan Mortiz, 1994.

LUBAC, Henri de. **Esegesi medievale**. I quattro sensi della Scritta. Roma: Ed. Paoline, 1952.

MACI, Joanna; BROWN, Molly Y. **Coming Back To Life**. Practices to reconnect our lives, our world. New York: new Society Publishers, 1988.

MACI, Joanna; BROWN, Molly Y. **Volver a la vida**. Prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo. Bilbao: Desclée de Browver, 2003.

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios. Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/256.htm>. Visitado el 10 sept. 2014. [Selecciones de Teología, Barcelona, n. 150, p. 127-146, 1999].

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios. Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo, **Selecciones de Teología,** Barcelona, v. 38, n. 150 (abril/junio 1999. Disponíble en: http://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol38/150/150_velasco.pdf>. Visitado el 01 oct. 2014

MORIN, Edgar; ROGER CIURANA, Emilio; DOMINGO MOTTA, Raúl. **Educar en la era planetária**: el pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana. Valladolid: UNESCO–Universidad de Valladolid, 2002.

NAVARRO, Ildefonso. Desde la labor educativa. In: NAVARRO, Ildefonso et al. Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 614-618, Jan./Mar. 2015. Disponible en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p613/7729>. Visitado el: 31 Mar. 2015.

NIETZSCHE, F. W. **Más allá del bien y del mal**. Buenos Aires: Aguilar, 1951

O'MURCHU, Darmuid. **Teología cuántica**. Quito: Ed. Abyayala, 2013.

O'MURCHU, Diarmuid. **Graça Ancestral**. São Paulo: Paulus, 2011.

O'MURCHU, Diarmuid. **Reclaiming Spirituality**. A new spiritual framework for the today's world. New York: Crossroad, 1997.

O'MURCHU. **Religion in Exile**. An Spiritual Homecoming, New York: Crossroad, 2000.

OTTO, Rudolf. **Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la idea de Dios**. [original: 1917. Vers. española 1980]. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

PABLO VI. **Acta Apostolicae Sedis** – AAS, vol. 57, 1965. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-57-1965-ocr.pdf>. Visitado el 12 sept. 2014.

PABLO VI. **Carta Encíclica *Mysterium Fidei***. 03 sept. 1065. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html>. Visitado el 12 sept. 2014.

PAOLO VI. **Udienza generale,** Mercoledì, 5 luglio 1967. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1967/documents/hf_p-vi_aud_19670705.html>. Visitado el 12 oct. 2014. [PAOLO VI. **Insegnamenti di Paolo VI.** Civitate Vaticana] : Tipografia poliglotta vaticana, 1968. vol. 5, p. 821].

PAOLO VI. **Udienza generale,** Mercoledì, 4 de dicembre 1968. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19681204.html>. Visitado el 13 oct. 2014. [PAOLO VI. **Insegnamenti di Paolo VI.** Civitate Vaticana] : Tipografia poliglotta vaticana, 1969. vol. 6, p. 1045].

PEW FORUM. The Global Religious Landscape. December 18, 2012.Disponible en: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>. Visitado el 22 feb. 2014.

PIO XII. **Acta Apostolicae Sedis** - AAS, vol. 42, p. 565-567, 1950. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-42-1950-ocr.pdf>. Visitado el 12 oct. 2014.

PÍO XII. **Carta Encíclica *Humani Géneris***. 12 agosto 1950. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>. Visitado el 12 oct. 2014.

SCHRECK, Nancy. **No importa cuán larga sea la noche**. Asamblea de la LCWR, agosto 2014. Disponible em: <https://lcwr.org/calendar/lcwr-assembly-2014>. Visitado el: 1 de octubre de 2014.

SESHAGIRI RAO, K.L. Teología inter-religiosa: una perspectiva hindu. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Por los muchos caminos de Dios V**. Hacia una teología planetaria. EATWOT. Quito: Abyayala, 2010.

SOBRINO, Jon. Espiritualidad y seguimiento de Jesus. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium Liberationis:** conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. vol II. Madrid: Trotta, 1990. p. 449-476.

SOUZA, Mauro Araújo de. **Nietizche**: viver intensamente, tornar-se o que se é. São Paulo: Paulus, 2009.

SPONG, John Shelby. **Piensa diferente, acepta la incertidumbre**. Disponible en: <http://johnshelbyspong.es/paginas/Lateral/piensadiferente.html>. Visitado el 1 de octubre de 2014.

SPONG, John Shelby. **Um cristianismo novo para um mundo novo**. Campinas: Verus Editora, 2001.

SPONG, John Shelby. **Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo**. Quito: Abya Yala, 2011.

SPONG, John Shelby. **Vida Eterna:** una nueva visión. Más allá de premios y castigos, más allá de cielo e infierno, más allá de las religiones. Quito: Abyayala, 2014.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **El corazón de la materia**. Santander: Sal Terrae, 2002.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Le coeur de la matière**. Paris: Seuil, 1976.

TILLICH, Paul. **El coraje de existir**. Barcelona: Estela, 1968.

TILLICH, Paul. **The Courage To Be**. New Haven & London: Yale University Press, 1952.

TOMÁS de Aquino. Summa contra Gentiles. Torino: Casa Editrice Marietti, 1946.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **La revelación de Dios en la realización del hombre**. Madrid: Cristiandad, 1987.

VIEIRA, José Álvaro Campos. Os "sem religião": alguns dados para estimular a reflexão sobre o fenômeno. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 605-612, Jan./Mar. 2015. Disponible en: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p605/7728>. Visitado el: 31 Mar. 2015.

VIGIL, José Maria. A jovialidade da religião/religação. **Studium – Revista Teológica**, Curitiba, v. 7, n. 11, p. 39-50, 2013. .

VIGIL, José Maria. Errores sobre el mundo que redundan en errores sobre Dios. Los desafíos de la nueva cosmología como tareas para la teología y la espiritualidad. **Revista Fe y Pueblo**, ISEAT, La Paz, vol. 25, p. 137-146, agosto 2014.

VIGIL, José Maria. ¿Que oferece la religion a la sociedad del siglo XXI. In: FUNDACIÓN JAUME BOFILL. **¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?**: Encuentros en Can Bordoi, segundo encuentro, 28 de Junio-2 de Julio 2005. Barcelona: CETR, 2005. p. 107-120.

VIGIL, José Maria. **Teología del Pluralismo Religioso**. Quito: Abyayala, 2008.

VILLEDA, Oscar. **Lección Inaugural 2014**. Espiritualidad civil y valores, Dr. Carlos Cabarrús, S.J. Lección inaugural del curso 2014 en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, el 12 de febrero de 2014. Disponible en: <https://www.url.edu.gt/PortalURL/Noticias/noticia_individual.aspx?n=1022&s=35&c=1&nc=Academia>. Visitado el 13 feb. 2014.

WHITE, Lyn. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. **Science**, New York, vol. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossiê: Paradigma pós-religional – Artigo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p360*

# A salvaguarda da diversidade e a defesa da criação

## Safeguarding the diversity and the protection of creation

Faustino Teixeira*

**Resumo**

A partir de um desafio lançado pela Comissão Teológica Internacional da EATWOT, em torno do paradigma pós-religional, o texto busca reagir a questões pontuais como a crise das religiões, o colapso dos exclusivismos e a emergência das novas espiritualidades. Na argumentação proposta, verifica-se que de fato está em curso uma crise das "instituições tradicionais produtoras de sentido", sem que isto ocasione necessariamente o desaparecimento da religião, mas uma diversificação no modo de sua presença no tempo. Como ponto de concordância com a proposta, em favor de um novo paradigma pós-religional, há a percepção da irradiação cada vez mais patente de espiritualidades que vão se firmando, mesmo fora dos arranjos religiosos. Essa presença talvez seja um traço peculiar e novidadeiro desse novo milênio. Ao final, busca-se sinalizar o diálogo, a salvaguarda da diversidade e a defesa da criação como passos essenciais na nova configuração das espiritualidades e religiões no tempo atual.

**Palavras-chave**: Religião. Espiritualidades. Diálogo. Criação. Terra.

**Abstract**

From a challenge of the International Theological Commission of EATWOT, with regard to post-Religional paradigm, this text intends to respond to specific issues such as the crisis of religions, the collapse of exclusiveness and the emergence of new spiritualities. Our argument proposal notes that in fact there is an ongoing crisis of "producing traditional institutions of meaning", without this entailing the disappearance of religion, but a diversification in the way of his presence in time. As a point of agreement with the proposal in favor of a new post-Religional paradigm, there is the perception of irradiation increasingly patent spiritualities that will steadying, even outside of the religious arrangements. This presence may be a peculiar trait and novidadeiro this new millennium. At the end, we seek to signal the dialogue, the safeguarding of diversity and the protection of creation as key steps in the new configuration of spiritualities and religions at the present time.

**Keywords:** Religion. Spiritualities. Dialogue. Creation. Earth

Artigo recebido 02 de novembro de 2014 e aprovado em 06 de março de 2015.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Consultor da assessoria do Instituto de Estudos da Religião (Iser). País de origem: Brasil. E-mail: fteixeira@uaigiga.com.br.

## Introdução

Responder ao convite de Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião para abordar esta complexa questão de um possível paradigma pós-religional foi para mim desafiante. Em primeiro lugar, por não estar muito certo sobre a plausibilidade desta hipótese, embora veja a importância da discussão que ela levanta. Em segundo lugar, pelo espaço que se abre para levantar novas indagações a respeito do momento atual que envolve tanto as religiões como as espiritualidades, mas também sobre a dinâmica em curso sobre o novo passo relacional dos seres humanos, neste momento, que alguns vêm designando como Antropoceno, ou seja, uma nova era do humano, enquanto agente geológico, caracterizada por seu impacto sobre a Terra, onde se firmam condições profundamente adversas para o futuro da espécie humana.

Em defesa de um paradigma pós-religional tinha já se posicionado a Comissão Teológica Internacional da EATWOT, em artigo publicado em Koinonia - Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (COMISIÓN, 2014). É uma discussão que vem sendo levada adiante por um segmento de teólogos, entre os quais destaca-se José María Vigil, que esteve também na ousada iniciativa da Comissão Teológica Latino-Americana da ASETT/EATWOTT em favor de um diálogo criativo da teologia da libertação com a teologia do pluralismo religioso. Foram cinco volumes publicados, com o título amplo *Pelos muitos caminhos de Deus*. No quinto volume, publicado em 2011, propunha-se o tema de uma teologia planetária e multirreligiosa (uma teologia *interfaith*). Como sua marca, uma perspectiva leiga, livre das amarras institucionais, não inclusivista e de perfil cosmo-biocêntrica, voltada sobretudo para "humanizar a humanidade e o planeta" (VIGIL, 2011, p. 276 e 277). Este quinto volume veio precedido de uma consulta realizada com teólogos de diferentes religiões e de várias partes do mundo, levantando uma série de indagações, entre as quais a possibilidade de um caminho previsto em direção a algo além de uma "teologia confessional pluralista". A consulta vem concluída com algumas "perguntas concisas", onde se lança a

hipótese do traço pós-religional de uma espiritualidade *interfaith* (VIGIL, 2011, p. 17-18).

Esta proposta de um paradigma pós-religional vem também defendida, com seus traços peculiares, pelo teólogo espanhol Marià Corbí (1932 - ), diretor do Centro de Estudo das Tradições Religiosas de Barcelona (CETR). Trata-se de um autor ainda pouco conhecido no Brasil, e que vem se dedicando ao estudo das transformações geradas pelas sociedades pós-industriais, em particular o seu impacto nas tradições religiosas. Na perspectiva por ele defendida, nas atuais sociedades de conhecimento, as religiões deixam de ocupar a centralidade que encontravam nas sociedades pré-industriais, e o seu interesse vem substituído pela busca de espiritualidade em variegadas formas de expressão. Como ele sublinha, "a grande maioria dos jovens não quer saber nada de religião. Para eles, a religião não é sequer um problema. Nem a consideram nem a combatem, pois, para os jovens, a religião é só coisa de tempos passados e de gerações passadas" (CORBÍ, 2010, p. 15). Mas esse desinteresse pela religião não traduz um desencanto com a espiritualidade e com a busca diversificada de novos caminhos de sensibilização e busca interior. Isto é também um fenômeno recorrente, entre os jovens.

Este é um tema importante, que envolve não apenas os países da Europa, onde as igrejas encontram-se vazias e os agentes religiosos tradicionais perdem o seu prestígio cultural, mas firma-se igualmente em países do Terceiro Mundo e em desenvolvimento onde o fenômeno dos "não afiliados" ou "sem religião" firma-se a cada década de forma singular e importante.

## 1 A crise das "instituições tradicionais produtoras de sentido"

Não há como negar no tempo atual a presença de uma crise nas instituições religiosas tradicionais, e de modo muito particular no cristianismo. Isto ocorre não apenas na Europa, mas também em parte substantiva das Américas. Um olhar mais abrangente capta essa sangria de participação, que vem corroborada pelo crescimento dos "não afiliados" nas várias partes do mundo. De acordo com o

relatório do *Pew Research Center*, publicado no final de 2012, cerca de 16,3% da população de nosso globo terrestre enquadra-se nesta categoria, com uma presença importante em países como a China, Japão e Estados Unidos (PEW RESEARCH CENTER, 2012). No Brasil, os "sem religião" firmam-se como terceira força na declaração de crença do Censo Demográfico, como ocorreu na divulgação dos dados do Censo de 2010. Eles somam cerca de 15,3 milhões de pessoas, ou seja, 8% da população geral (TEIXEIRA, 2013, p. 27).

Buscando explicar o refluxo das religiões tradicionais no Brasil, com base no Censo de 2000, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci justifica tal situação com o clima intaurado nas sociedades pós-tradicionais, com a crise das filiações rotineiras:

> Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour* cause, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem, fatalmente, com isso, claro, as religiões tradicionais (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Alguns acreditam que inclusive o termo religião não consegue mais dar conta dos caminhos trilhados pelos novos buscadores da fé. É o caso do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, que prefere falar em "sistemas de sentido". Em texto biográfico, onde visa traçar seu itinerário de buscador, Brandão levanta uma questão que se coloca com cada vez mais pertinência para muitas pessoas que, como ele, vivem uma "diáspora de fé". São pessoas que descobrem, com angústia e perplexidade, que lhes "falta um nome" para definir o universo específico de sua crença em tempos de tantas mudanças. O antropólogo carioca traduz de forma muito feliz o sentimento de muitos de seus contemporâneos:

> Está ocorrendo algo que a todos nós parece evidente, só que ainda pouco compreensível: tal como outros campos sociais e simbólicos dos mundos em que vivemos nossas vidas, o campo da religião ´já não é mais como era`. E não apenas porque mudam as porcentagens dos censos e as variações das alternativas de escolhas e formas de fé, de estilos de crença e de modos de vida religiosa e/ou espiritual. Talvez a pergunta essencial não seja ´quem está crendo no que`, mas de que plurais maneiras pessoas que ´creem no mesmo` estão participando diferencialmente de uma mesma fé, de uma mesma crença, de uma mesma religião, de uma mesma espiritualidade (BRANDÃO, 2012b, p. 76-77).

Não são poucos itinerantes, como Brandão, que buscam novas formas de viver a religião ou a espiritualidade. Esse campo da busca axiológica vem sendo tecido por singular diversidade nas formas de conceber, crer e praticar a experiência do sentido, o que se dá dentro e fora das práticas religiosas usuais. Um clássico livro publicado na Alemanha em 1990, depois traduzido ao espanhol em 1992, abordava justamente esta questão das modalidades da crença no tempo atual. Nesta obra, diversos intelectuais, artistas, religiosos e pensadores buscaram responder a uma simples questão: *Em que creio eu ?* Dentre os que responderam: Hans Albert, Shalom Ben-Chorim, Keith Jarret, Karl Popper, Fernando Savater, Peter Singer e Dorothee Sölle (ALBERT et al, 1992). No compasso das respostas, uma sensação comum: da permanência em nosso tempo do eterno problema da busca do fundamento e do sentido da vida humana. E também a consciência da quebra das barreiras rígidas e dogmáticas e da importância essencial da liberdade. Curiosamente, um dos grande vaticanistas da atualidade, Luigi Accattoli, reconhece como uma das mais singulares novidades aportadas pelo papa Francisco está a defesa da liberdade, bem como a inaceitável "ingerência espiritual na vida da pessoa" (ACCATTOLI, 2014, p. 117).

Estamos diante de algo que é incontestável: a insatisfação face às instâncias tradicionais de sentido e a busca por caminhos novos. Algo inusitado surge nos movimentos individuais e coletivos de busca de sentido. Há também uma demanda por novas leituras, que permeiam e avançam para além da perspectiva teísta, como também lembrou Carlos Rodrigues Brandão:

> Quando converso com vários amigos que foram como eu cristãos católicos engajados em algum movimento de igreja vejo que uma soma considerável deles (eu incluído) está precisando agora realizar uma espécie de releitura não teísta em sua fé para poder se manter ainda cristão, mesmo que já não mais restritamente... católico. Muitos de nós precisamos crer que o próprio Jesus nunca foi o Cristo; nunca foi um ´deus enviado a Terra para nos salvar de nosso próprio pecado coletivo`, para acreditarmos não na mitologia, mas na substância humana dos evangelhos. Não precisamos mais de um deus-homem milagreiro que ´morreu para nos salvar` , e depois ressuscitou para nos dizer que isso irá acontecer com todos nós (pelo menos com o pequeno rol ´dos salvos`). Precisamos de um homem-deus (justamente porque humano) que, entre vários outros, nos diga palavras de sentido e nos envolva de gestos de ternura... para que saibamos como viver e para onde ir, mesmo que não haja ´um céu para os eleitos`. (BRANDÃO, 2012a, p. 57).

## 2 Um jeito diverso de presença do religioso

Num clássico texto de Durkheim, que reproduz uma conferência realizada em janeiro de 1914, na União dos Livres Pensadores (Paris), ele dizia que enquanto houver sociedade humana haverá religião, entendida como um sistema de forças superiores, dinamogênico, que atua sobre as pessoas e a sociedade. Firmava a ideia de que um tal sentimento, demasiado geral à humanidade, não poderia ser algo ilusório (DURKHEIM, 1969, p. 77).

A teoria sociológica evidenciou esse traço da religião como projeção humana e duradoura. As religiões instituídas são, de fato, "historicamente construídas", e não podem ser concebidas como fundadas na dimensão do humano, como tendem mostrar as análises mais essencialistas. Elas são, na verdade, construções culturais. E o que circunscrevem, como apontou Pierre Gisel, "não se encontra em todas as culturas ou em todas as civilizações" (GISEL, 2011, p. 169). Foi o que igualmente indicou a Comissão Teológica Internacional da EATWOTT, em sua proposta de uma paradigma pós-religional: as religiões não estiveram sempre em cena. As mais antigas, como o hinduísmo, remontam a 4.500 anos. O que sempre esteve presente, adverte o documento, foi o *homo spirituales*, não necessariamente religioso.

Há autores que no âmbito da reflexão acadêmica quiseram ampliar esse campo semântico da religião, visando trabalhar com um conceito "lato" de religião, distinto do conceito a que estamos habituados. É o caso de autores como Paul Tillich e Keiji Nishitani. Buscam com sua análise resgatar uma dimensão mais ampla ao termo: seja associando-o à dimensão de profundidade (TILLICH, 1968, p. 96) ou de consciência mais profunda da realidade (NISHITANI, 2004, p. 35-36). Mas tais propostas fogem do objetivo proposto neste artigo. O que buscamos evidenciar aqui é justamente o campo movediço no qual as expressões religiosas hoje se apresentam. A categoria religião vem ganhando, assim, uma "pletora de significados", assim como também o "campo religioso", envolvendo a presença de aspectos que não se enquadram precisamente no âmbito das religiões. Como assinalaram Carlos Steil e Rodrigo Toniol, o conceito mesmo de religião torna-se hoje inadequado para "designar um *habitus* que se expressa por meio de espiritualidades, filosofias de vida e experiências do sagrado que compõem determinado regime de crer" (STEIL; TONIOL, 2012).

Outra questão se coloca para o analista atento à presença do religioso em nosso tempo atual. A forma movediça e fluida com que ela se apresenta na situação contemporânea. O estudioso francês, Philippe Portier, fala em "mutações do religioso" ao abordar a questão da religião na França contemporêna. Ali se dá, a seu ver, um fenômeno muito interessante. Por um lado, a dessubstancialização do catolicismo, ou seja, seu enfraquecimento institucional. Por outro, o reencantamento da civilização republicana, também tomada pelo influxo da "nebulosa místico-esotérica" ou de uma espiritualidade secular e leiga (PORTIER, 2012).

Estudos realizados na Europa sublinham uma nova configuração do fenômeno religioso. Indicam também a perda do poder de imposição das instituições tradicionais sobre os seus fiéis. Verifica-se a presença sutil de um "religioso difuso" que se irradia pela sociedade. O caminho religioso passa agora, necessariamente, pelas escolhas realizadas. Não há mais garantia da tradição como força de imposição sobre os sujeitos. E a forma de ligação com as instituições é

muito menos rígida que no passado. Isto não significa a morte das religiões, mas sua presença diferenciada.

Como bem mostrou Jean-Paul Willaime, o avanço da modernidade não ocasionou a morte da religião, mas possibilitou novos arranjos para o seu exercício no tempo. Sublinha a necessidade de romper o esquema tradicional que vincula o avanço da modernidade com o enfraquecimento das religiões. O que se dá em verdade com o avanço da modernidade é a irrupção de novas possibilidades de presença do religioso: "Plus de modernité = du religieux autrement" (WILLAIME, 2012, p. 23).

Não há dúvida, porém, sobre a crescente "desinstitucionalização" da religião no tempo atual. As buscas identitárias e espirituais deixam de ser vividas com a exclusividade do passado. Tornam-se muito mais fluidas e livres. Quebra-se o monolitismo de tradições que se apresentam como imutáveis, firmadas em dispositivos institucionais normativos e rígidos. Como pontuou Pierre Sanchis, "as estruturas sólidas que fundavam, enquadravam, regulavam o universo das experiências religiosas, conferindo-lhes distinção, identidade e conteúdo, não o fazem mais com o mesmo rigor, e até quando se reafirmam com renovado vigor, não o fazem com a mesma abrangência." (SANCHIS, 2013, p. 13; LENOIR, 2012, p. 5).

## 3 Questões em torno de um novo paradigma pós-religional

Na proposta da Comissão Teológica Internacional da EATWOT em torno do paradigma pós-religional estão em jogo algumas questões bem precisas. Em primeiro lugar, a distinção entre "religioso" e "religional". Não se fala em fim do "religioso", entendido como "dimensão misteriosa do ser humano". Esta dimensão permanece e anima a dinâmica das espiritualidades que vão se firmando no tempo. O que entra em crise é o "religional", entendido como o "âmbito das configurações sócio-culturais e institucionais" que conformaram as religiões agrícolas do período neolítico. Essas tradições, sim, sofrem um derradeiro impacto com a nova situação

cultural que se desdobra com as transformações científicas e o processo de industrialização, iniciados nos séculos XVI e XVII, culminando nas novas sociedades de conhecimento. Marìa Corbí aborda em sua obra o impacto que acompanha a irrupção destas novas sociedades, que segundo ele "vivem da criação de conhecimentos", estando animadas por inovações substantivas em quatro âmbitos: das inovações científicas, tecnológicas, organizativas e axiológicas (CORBÍ, 2010, p. 158). Para este autor, as religiões, assim como constituídas, não conseguem acompanhar a dinâmica das sociedades desenvolvidas, ficando cada vez mais à margem. Esse descompasso deve-se à forma como às religiões vivem sua experiência da "dimensão absoluta da realidade", mais instrumentadas para responder a desafios das sociedades pré-industriais. O documento da EATWOT segue, em geral, uma lógica semelhante à traçada por Corbí. Também identifica o tempo das religiões com o mundo agrário-neolítico, que tende a soçobrar com a afirmação da sociedade do conhecimento.

Em segundo lugar, o traço exclusivista e de controle ideológico que em geral acompanha o exercício da religião. O documento da Comissão da EATWOT reitera esse traço demasiadamente humano das religiões, surgidas "aqui de baixo", e sujeitas aos efeitos da absolutização. Elas foram tomadas pela sede de absolutização, com a atribuição de sua origem ao próprio Deus. E essa perspectiva foi também sendo minada com a dinâmica da sociedade de conhecimento: "Hoje estamos perdendo a ingenuidade desse caráter absoluto das religiões", diz o documento. O que antes era verdade auto-evidente, perde sua transparência e passa a ser objeto de discussão, dúvida e contestação. Na nova ocular, as religiões são assim entendidas como um "fenômeno histórico" contingente e limitado.

Em terceiro lugar, a ênfase concedida à espiritualidade, enquanto "dimensão constitutiva humana" (COMISIÓN, 2014; CORBÍ, 2014, p. 690). Trata-se de uma dimensão que antecede às formas de inscrição das religiões e que perdura no tempo, atuando mesmo fora da dinâmica religiosa. Como indica o Documento da Comissão da EATWOTT, "podemos prescindir das religiões, mas não podemos prescindir da dimensão da transcendência do ser humano".

A proposta de um paradigma pós-religional tem seus aspectos positivos, como por exemplo a crítica ao modo de inserção das religiões no tempo, aos riscos de exclusivismos e fundamentalismos; a ênfase dada sobre o caráter histórico e contingente das religiões. A linha de argumentação é precisa: as religiões não estiveram presentes desde sempre, não sendo igualmente – por natureza – destinadas a durar eternamente. Ocorre que elas continuam aí, presentes, ainda que em processo contínuo de transformação. Assim como foi um equívoco em tempos passados decretar o fim da religião, em razão do crescimento da secularização, corre-se o risco de repetir algo semelhante, com a indicação da crise da religião em razão da afirmação de uma nova situação cultural com as sociedades de conhecimento. Acho precipitado, no momento, decretar sua falência. Entendo que elas estarão no cenário ainda por muito tempo, como apontam os clássicos como Émile Durkheim ou Peter Berger (BERGER, 2001, p. 19-21). Vejo, sim, que a seu lado estarão vicejantes, e com força crescente, uma gama de espiritualidades, religiosas ou não, respondendo ao fundamental imperativo humano de busca de sentido.

## 4 Um tempo de crise do antropoceno

Com base em reflexões que vão sendo tecidas em âmbito multidisciplinar, considero essencial ampliar o olhar para além da configuração das "novas sociedades industriais de conhecimento, inovação e mudança" – como proposto pelo paradigma pós-religional – e pensar para além do antropocentrismo. Somos hoje provocados a incluir em nosso projeto de defesa do pluralismo a questão fundamental da unificação da diversidade cultural com a biodiversidade. Como mostrou Eduardo Viveiros de Castro, "a diversidade humana, social ou cultural, é uma manifestação da diversidade ambiental, ou natural – é ela que nos constitui como uma forma singular da vida, nosso modo próprio de interiorizar a diversidade ´externa`(ambiental) e assim reproduzi-la" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 256).

Com a entrada no novo século, nós, os humanos modernos, nos damos cada vez mais conta de que somos mortais e mortíferos. Junto com essa consciência, o início de irradiação de uma percepção nova e urgente: de que pertencemos a vida e não o contrário. Toda a lógica que moveu nossa sede de empreendimentos, também no campo da religião, esteve ainda enquadrada numa perspectiva antropocêntrica. Daí a importância de uma mudança de rumo, que implica a inserção do "ambiente" e das "espécies de companhia" em nossa compreensão do "nós". Isso significa entender que a diversidade é simultaneamente um fato social e ambiental, e que é "impossível separá-los sem que não nos despenhemos no abismo assim aberto, ao destruirmos nossas próprias condições de existência" (VIVEIROS DE CASTRO, 207, p. 257).

Acolher esta diversidade em tom maior é ampliar o desafio dialogal, envolvendo novos e fundamentais parceiros. O grande desafio que vem apresentado é o de habitar dignamente o mundo, acolhendo com alegria a riqueza da diversidade das espécies, reconhecidas agora como portadoras de um valor intrínseco. Para que isto aconteça, é necessário quebrar com a dicotomia que isola o ser humano de seu mundo "lá fora". Habitar o mundo é a condição primeira, que antecede todo e qualquer processo de empreendimento construtivo (INGOLD, 2004, p. 113 e 216).

Os seres humanos não são mônadas isoladas, e muito menos espécies superiores na sua excepcionalidade. O que caracteriza o ser humano é sua teia de relações, sua capacidade de "habitar um devir-com". É no rico processo de interação com as alteridades que o humano ganha vida e brilho. É assim que se constitui, nas relações dinâmicas com as "espécies de companhia" (Donna Haraway). Trata-se de um grave equívoco dissociar as entidades de seu ambiente. Daí se recorrer a um conceito da biologia, o conceito de holobiontes, para mostrar a riqueza das relacionalidades: é nesse processo que vai se firmando uma unidade sempre em construção.

Há que romper o "circuito narcísico do nós" e deixar-se habitar pela presença de outros coletivos. A fixação na excepcionalidade dos humanos acabou reforçando os etnocentrismos e provocando violência por todo canto. Eduardo Viveiros de Castro sintetizou isto muito bem em entrevista concedida a Eliane Brum:

> Tem uma frase que o Lévi-Strauss escreveu certa vez, que é muito bonita. Ele diz que nós começamos por nos considerarmos especiais em relação aos outros seres vivos. Isso foi só o primeiro passo para, em seguida, alguns de nós começar a se achar melhores do que os outros seres humanos. E nisso começou uma história maldita em que você vai cada vez excluindo mais. Você começou por excluir os outros seres vivos da esfera do mundo moral, tornando-os seres em relação aos quais você pode fazer qualquer coisa, porque eles não teriam alma. Esse é o primeiro passo para você achar que alguns seres humanos não eram tão humanos assim. O excepcionalismo humano é um processo de monopolizaçãoo do valor. É o excepcionalismo humano, depois o excepcionalismo dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais... Você vai excluindo, excluindo, excluindo... Até acabar sozinho, se olhando no espelho de sua casa. O verdadeiro humanismo, para Lévi-Strauss, seria aquele no qual você estende a toda a esfera do vivente um valor intrínseco (BRUM, 2014).

O caminho em aberto envolve o resgate essencial da dignidade da diferença. Não há protagonismo do ser humano, há cadeia dialogal, processo dinâmico de aprendizados diversificados. Fala-se hoje com razão na ampliação do quadro da alteridade, com o reconhecimento da dignidade dos viventes e da qualidade de seu valor. Reconhecer isso é ampliar a esfera dos direitos, para além dos direitos humanos: é "reconhecer direitos característicos e próprios daquelas diferentes formas de vida" (BRUM, 2014).

Não são pequenas as barreiras em curso que dificultam esse processo de abertura à diversidade. A forma como o ser humano se inseriu no tempo provocou esta dificuldade, é o que os estudos em curso mostram hoje com muita clareza. Fala-se em Antropoceno[1] como a era dos humanos, ou seja, uma nova era que se

[1] Este termo vem cunhado em 1980 pelo biólogo americano Eugene Stoermer e firma-se no mundo científico com a proposta de sua adoção em dois artigos publicados no boletim do Programa Internacional para a Geosfera-Biosfera (IGBP) e a revista *Nature*, com a autoria do mesmo Eugene em parceria com o Nobel de Química (1995), Paul Crutzen.

sucede ao Holoceno[2], marcada pela presença do agente humano como agente geológico, na medida em que sua ação predatória no tempo altera a paisagem do planeta, comprometendo o exercício vital de sua própria espécie e dos outros seres vivos. Ou seja, a humanidade deixa "registros" problemáticos que configuram condições para os parâmetros utilizados na determinação da mudança do tempo geológico da Terra.

Nesta nova Idade da Terra nos deparamos com situações que beiram a calamidade e anunciam um horizonte tenebroso para a humanidade. Os exemplos são múltiplos para expressar a crise ambiental planetária: o choque da regulação planetária com a diminuição e perda da biodiversidade e a desestabilização dos eco-sistema[3]; o aquecimento global e o encaminhamento para a morte térmica do planeta; a queima dos combustíveis fósseis e sua incidência nas mudanças climáticas; a acidificação dos oceanos, colocando em risco a cadeia alimentar etc.

No Brasil, os índios, que são especialistas em fim de mundo, são os primeiros a levantar sua voz crítica contra os desmandos do Antropoceno, contra esse mundo diminuído e empobrecido. O líder Yanomani, David Kopenawa[4], descreve de forma impressionante a situação, em depoimento de 1998:

> Nos primeiros tempos, os brancos viviam como nós na floresta e seus ancestrais eram pouco numerosos. Omama transmitiu também a eles suas palavras, mas não o escutaram. Pensaram que eram mentiras e puseram-se a procurar minerais e petróleo por toda parte, todas essas coisas perigosas que Omama quisera ocultar sob a terra e a água porque seu calor é perigoso. Mas os brancos as encontraram e pensaram fazer com elas ferramentas, máquinas, carros e aviões. Eles se tornaram eufóricos e se disseram: ´Nós somos os únicos a ser tão engenhosos, só nós sabemos realmente fabricar as mercadorias e as máquinas!´. Foi nesse momento que eles perderam realmente toda sabedoria (KOPENAWA, 1998).

[2] A era geológica iniciada há 11,7 mil anos, que coincide com a última idade do gelo.
[3] Para essa questão, tendo em conta o caso particular da Amazônia, cf. NOBRE, 2014.
[4] Impressionante o livro publicado na França com os depoimentos de Kopenawa: Davi Kopenawa & Bruce Albert. *La chute du ciel*. Paroles d´un chaman Yanomani. Paris: Plon / Terre Humaine, 2010. A tradução brasileira está em curso, com publicação prevista pela Companhia das Letras.

É curioso observar que não só os índios brasileiros como também os pequenos agricultores vão se dando conta com sua sensibilidade apurada que mudanças estão ocorrendo, e captam que algo sério vem acontecendo:

> No calendário agrícola de uma tribo indígena você sabe que está na hora de plantar porque há vários sinais da natureza. Por exemplo, o rio chegou até tal nível, o passarinho tal começou a cantar, a árvore tal começou a dar flor. E a formiga tal começou a fazer não-sei-o-que. O que eles estão dizendo agora é que esses sinais dessincronizaram. O rio está chegando a um nível antes de o passarinho começar a cantar. E o passarinho está cantando muito antes de aquela árvore dar flor. É como se a natureza tivesse saído de eixo. E isso todos eles estão dizendo. As espécies estão se extinguindo, e a humanidade parece que continua andando para um abismo (BRUM, 2014).

Diante da atuação dos brancos, e sua sede aceleracionista, os líderes indígenas e seus xamãs advertem para os riscos que se apresentam. A leitura que fazem das graves secas ou inundações que vão se sucedendo nas diversas partes do planeta é bem peculiar, sendo interpretados com o registro de suas escatologias: trata-se de uma "vingança sobrenatural". Gaia não é apenas uma mãe-bondosa que acolhe com alegria os seus filhos, mas é também a "intrusa" que reage de forma rebelde e dura aos ataques do Antropoceno. Essa face da "intrusão" de Gaia vem sendo defendida nos últimos anos pela pesquisadora Isabelle Stengers, de modo particular na sua obra "*Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*" (2009)[5]. Gaia é assim uma figura "ambígua e complexa" que acorda furiosa neste tempo de catástrofes. Ela é "a transcendência que responde, de modo brutalmente implacável, à transcendência igualmente indiferente, porque brutalmente irresponsável, do Capitalismo" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 143). O que se revela é um conflito assimétrico, onde os humanos são muito mais desprovidos diante da força imperativa de Gaia, uma "estranha guerra" onde a derrota já está traçada (LATOUR, 2012, p. 483).

[5] A questão dos "mil nomes de Gaia" foi tema de um rico evento no Rio de Janeiro, em setembro de 2014, com a presença de pensadores brasileiros e estrangeiros, entre os quais Bruno Latour, Isabelle Stengers, Vinciane Despret, Antônio Nobre, Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski, José Augusto de Pádua, Márcio Santilli e outros. Foram também apresentados vídeos com as falas de Donna Haraway e Elizabeth Povinelli. Foi publicado a respeito em TORRES, 2014 e PONTO DE VISTA, 2014.

A revolta de Gaia traduz assim uma "provocação anti-modernista", contra os destemperos da ação humana no Antropoceno. Revela também um aceno contra o crescimentismo em curso, acordando nos corações e mentes uma advertência essencial: "O que estamos fazendo com Terra onde a gente vive?". Trata-se de uma crítica impiedosa aos caminhos necrófilos da humanidade, que protagonizou uma invasão contra si mesma. E são hoje os índios – entendidos aqui em seu sentido lato[6], os terranos – que voltam ao cenário apontando para os humanos os caminhos possíveis para "viver melhor em um mundo pior".

Há uma parte da espécie, o povo de Gaia, também reconhecido como terrano, que se ergue contra o rumo do tempo e luta contra esta afirmação de um "mundo sem nós", de um mundo diminuído e desambientado. O povo de Gaia é um povo ligado "ontológica e politicamente à causa da Terra", e se rebela contra os Modernos (os humanos) em sua sandice desenvolvimentista. Estes preferiram permanecer como humanos no Holoceno. O povo de Gaia não, é um povo que capta o chamado de resistir ao Antropoceno, mesmo situando-se em seu dorso, mas criticamente. O inimigo, na verdade, são os Humanos mesmos.

Da teia que envolve o povo de Gaia participam também muitas vozes das religiões, como é o caso de Dalai Lama e agora também o papa Francisco. Em dois momentos recentes, Francisco lança o seu protesto contundente contra a devastação da terra e o descaso com a criação, como na homilia da celebração realizada no cemitério romano de Verano no início de novembro de 2014; e também no discurso do Encontro Mundial dos Movimentos Populares, ao final de outubro do mesmo ano. Neste último encontro ele falou de três direitos sagrados que marcam a luta dos pobres: a terra, o teto e o trabalho. São direitos que se irradiam do centro do evangelho. Reiterou também que estes direitos não podem se realizar quando se carece de paz e se destrói o planeta. E concluiu afirmando que "todos os povos da terra, todos os homens e mulheres de boa vontade têm que

[6] Na visão de Eduardo Viveiros de Castro, os índios "são todas as grandes minorias que estão fora, de alguma maneira, dessa megamáquina do capitalismo, do consumo, da produção, do trabalho 24 horas por dia, sete dias por semana" (BRUM, 2014).

levantar a voz em defesa desses dois dons preciosos: a paz e a natureza" (PAPA FRANCISCO, 2014a)[7].

## Conclusão

A proposta teológica em favor de um paradigma pór-religional aventa a questão de que as religiões não são eternas, não duram para sempre. Há um traço de verdade nessa reflexão ao sinalizar que as religiões são "fragmentos" e estão marcadas pelo sulco da contingência e da impermanência. Tudo bem! Não há dúvida sobre isso. Mas diante do desafio maior que está adiante, da crise ambiental planetária, elas são convocadas a uma presença mais viva no tempo e ao imperativo dialogal entre si. Isto vale também para as espiritualidades que vão surgindo por todo canto. Religiões e Espiritualidades são desafiadas a alinharem-se com os terranos na luta em favor da salvaguarda da criação. Firma-se uma nova aliança, que irmana as diversas "espécies de companhia" num empenho comum em favor da Vida. Seguindo a pista aberta por Donna Haraway, a reação dos terranos envolve o desafio "de habitar um devir-com", numa responsabilidade partilhada. Assumir a condição de "terranos" num Antropoceno que se revela ameaçador.

[7] Discurso também publicado no Portal do IHU: **IHU-Notícias**, de 29 de outubro de 2014. E para a homilía no Cemitério de Verano, ver PAPA FRANCISCO, 2014b.

## REFERÊNCIAS

ACCATTOLI, Luigi. **Il vescovo di Roma**. Bologna: EDB, 2014.

ALBERT, Hans et al. **En qué creo yo**. Torres de San Lamberto: Yalde, 1992.

BERGER, Peter. La désécularisation du monde: un point de vue global. In: BERGER, Peter. (Dir.). (Ed.). **Le réenchentement du monde**. Paris: Bayard, 2001. p. 13-36.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A emergência do indivíduo e as novas formas de viver a religião. **IHU-Online**, ano XII, n. 401, p. 54-58, 03 set. 2012a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Quem fomos nós? Quem somos agora? Sobre alguns silêncios e alguns assombros a respeito de territórios e caminhos interiores de fé e de destino. In: MARIN, Jérri Roberto (Org). **Religiões e identidades**. Dourados: Editora UFGD, 2012b. p. 35-90.

BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. **El País**, 29 sep. 2014 (Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>. Acesso em: 01 nov. 2014.

COMISIÓN Teológica Internacional de la EATWOT. Hacia un paradigma pos-religional – propuesta teológica. **Koinonia. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología**, Cidade do Panamá, n. 424. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/424.htm>. Acesso em: 31 out. 2014.

CORBÍ, Marià. **El caminho interior**. Más allá de las formas religiosas. Barcelona: Planeta, 2001.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, Marià. Una espiritualidade no religiosa desde la tradición cristiana. **Horizonte,** Belo Horiozonte, v. 12, n. 35, p. 688-715, jul./set. 2014.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis/São Paulo: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

DURKHEIM, Émile. Le sentimento religieux à l´heure actuelle. **Archives de sociologie des religions**, Paris, n. 27, p. 73-77, janvier/juin 1969.

GISEL, Pierre. Teologia e ciências das religiões: por uma oposição em perspectiva. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 43, n. 120, p. 165-192, maio/agosto 2011.

INGOLD, Tim. **Ecologia della cultura**. Roma: Meltemi, 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**. Paroles d´un chaman Yanomani. Paris: Plon/Terre Humaine, 2010.

KOPENAWA, Davi. Descobrindo os brancos (depoimento colhido e traduzido por Bruce Alberto na maloca Watoriki, em setembro de 1998). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/descobrindo_os_brancos.pdf >. Acesso em: 01 nov. 2014.

LATOUR, Bruno. **Enquête sur les modes d´existence**. Une anthropologie des modernes. Paris: La Découvert, 2012.

LENOIR, Frédéric. Les métamorphoses de la foi. **Le monde des religions**, Paris, n. 55, p. 5, septembre/octobre 2012.

NISHITANI, Keiji. **La religione e il nulla**. Roma: Città Nuova, 2004.

NOBRE, Antonio Donato. **O futuro climático da Amazônia**. Relatório de avaliação científica. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/futuro-climatico-da-amazonia.pdf>. Acesso em: 31 out. 2014.

PAPA FRANCISCO. **Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'incontro mondiale dei Movimenti Popolari.** Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 01 nov. 2014.

PAPA FRANCISCO. **Omelia del Santo Padre Francesco**. Solennità di Tutti i Santi. Cimitero Del Verano, Sabato, 01 Nov. 2014. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141101_omelia-ognissanti.html>. Acesso em: 01 nov. 2014.

PEW RESEARCH CENTER. The Global Religious Landscape – A report on the Size and Distribution of the World´s Major Religious Groups as of 2010, dez./2012. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>. Acesso em: 31 out. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, dezembro 2004. p. 17-28. (Dossiê Religiões no Brasil - USP).

PONTO DE VISTA. Olhar pessoal: Os mil nomes de Gaia. 07 out. 2014. Disponível em: <https://amnerisamaroni.wordpress.com/2014/10/07/olhar-pessoal-os-mil-nomes-de-gaia/>. Acesso em 31 out. 2014.

PORTIER, Philippe. Les mutations du religieux dans la France contemporaine. **Social Compass,** Louvain, v. 59, n. 2, p. 193-207, june 2012.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 11-16.

STEIL, Carlos; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: GIUMBELLI, Emerson; BÉLIVEAU, Verónica Gimenéz (Orgs). **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI.** Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 137-158.

TEIXEIRA, Faustino. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. In: TEIXERIA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 17-35.

TILLICH, Paul. **La mia ricerca degli assoluti**. Roma: Ubaldini, 1968.

TORRES, Bolívar. Os mil nomes de Gaia: a necessidade de repensar a relação do homem com o planeta. **O Globo**, Rio de Janeiro, Cultura, 13 set. 2014. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/os-mil-nomes-de-gaia-necessidade-de-repensar-relacao-do-homem-com-planeta-13917326#ixzz3HuftHKTT>. Acesso em: 14 set. 2014.

VIGIL, José Maria. O sedutor futuro da teologia. In: VIGIL, José Maria (Org). **Por uma teologia planetária**. São Paulo: ASETT EATWOTT / Paulinas, 2011. p. 267-277.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros.** Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007. (Organização de Renato Sztuman).

WILLAIME, Jean-Paul. Du religieux autrement. **Le monde des religions**, Paris, n. 55, p. 23, septembre/octobre 2012.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossiê: Paradigma pós-religional – Artigo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p379*

# A religião sob o domínio da estética

## The religion under the rule of aesthetics

Alberto da Silva Moreira*

**Resumo**

O presente artigo analisa o moderno processo de estetização da cultura e da religião como desdobramento consequente da expansão da racionalidade do mercado para a vida subjetiva e a esfera libidinal dos sujeitos. Seu principal objetivo é indagar acerca do futuro da religião sob o impacto da cultura da sensação e da inflação do estético. Em primeiro lugar, com a ajuda dos estudos de Türcke, Welsch, Foucault e Schultze aborda o processo de estetização da vida social, suas causas e características; em segundo lugar, seguindo Dufour, Türcke Leiss, Kline, Jhally e Welsch, indaga de que forma a dinâmica da estetização impacta o cotidiano e a economia bio-psíquica das pessoas; em terceiro lugar aplica os resultados alcançados na análise do que está acontecendo com a religião sob o domínio da estética e da cultura do *sensacional.* Por fim, pergunta sobre os possíveis potenciais emancipatórios da própria experiência religiosa estetizada e tenta tirar algumas consequências futuras para a religião sob o domínio da estética.

**Palavras-chave**: Estetização; estética; religião; capitalismo; mudança cultural.

**Abstract**

This article examines the modern process of aestheticization of culture and religion as consequent unfolding of the expansion of market rationality to the subjective life and the libidinal sphere of subjects. Its main objective is to inquire about the future of religion under the impact of sensation seeking culture and the inflation of aesthetics. Firstly, with the help of Türcke, Welsch, Foucault and Schultze´s investigate the aestheticization process of of social life, its causes and characteristics; Secondly, following Dufour, Türcke Leiss, Kline, Jhally e Welsch, it asks how the dynamics of aesthetical impacts the daily life and the bio-psychic economy of people; thirdly, it applies the results obtained to the analysis of what is happening with religion under the regime of aesthetics and sensational culture. Finally, it asks about the possible emancipatory potential of aestheticized own religious experience and tries to draw some further consequences for religion in the aesthetic field.

**Keywords:** Aestheticization; aesthetics; religion; capitalism; cultural change.

Artigo recebido em 12 de novembro de 2014 e aprovado em 06 de março de 2015.

*Doutor em Teologia Católica e Professor Adjunto do Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Ciência da Religião da Universidade Católica de Goiás. País de origem: Brasil. E-mail: alberto-moreira@uol.com.br

## Introdução

Parece típica da moderna racionalidade sistêmica a necessidade, em vista do seu possível controle, de manter em dia a predicabilidade dos processos sociais, culturais, econômicos. Sabemos que da administração dos boatos, dos antropomórficos humores variantes das ações na Bolsa e da instabilidade constitutiva dos mercados financeiros, vive e floresce o ramo muito rentável dos "mercados futuros" e até as menos glamourosas bolsas de apostas. Para desgosto dos pós-modernos, apesar da sua ênfase no fragmentário e no descontínuo, continua muito forte, não só na economia, mas também nas ciências sociais, a tentativa de elaborar esquemas explicativos de longa duração e assim, pelo menos provisoriamente, tentar conferir inteligibilidade não apenas à parte, mas também aos rumos do todo. Se por parte dos estrategistas do sistema financeiro tal intento pode ser admitido, sem o menor rubor, como vontade de poder e riqueza via controle da informação, uma ciência social que se propõe crítica e autocrítica precisa garantir, teórica e praticamente, que seu intento está a serviço de um possível aumento na liberdade e na autonomia dos sujeitos. Assim, as subsequentes reflexões sobre transformações em curso no campo religioso e tendências que elas apontam para o futuro, não querem ser entendidas nem como profecia nem como modelos matemáticos, mas como análise provisória, que tenda dar conta de uma modalidade inusitada do deslocamento do religioso, e se possível apontar para transformações mais amplas na própria cultura e sociedade, onde esta experiência religiosa é vivida (Moreira, 2008b). Nunca é demais realçar um lembrete de Prandi de que uma boa teoria sociológica da religião (enfoque deste artigo) exigiria uma boa teoria da sociedade, mas esta ainda está por ser feita.

O ponto de partida, portanto, são as transformações do religioso, e não o seu fim. Por outro lado, também é possível que depois de tantas transformações alguém sinta dificuldade em reconhecer a "religião", ou pelo menos a religião tal como a conheceu. Transformações ou mudanças duradouras no campo religioso podem ser observadas, por exemplo , em sua imbricação com os processos acelerados de globalização econômica, cultural e política. Algumas delas são: a

interpenetração da religião com a nova ordem global, a proximidade de fronteiras entre os sistemas simbólicos, a hibridização das práticas e sistemas religiosos, o pluralismo religioso, a midiatização da religião, o surgimento de espiritualidades laicas, a flutuação ou falta de ancoragem geográfica das religiões, a crise das mediações institucionais (não de todas!), o surgimento de novos intermediários especializados, entre outras (Moreira, 2008a). Em plena vigência dessas mudanças supõe-se que não podemos falar da "religião" como uma entidade abstrata ou essência imutável, que pairaria eterna para além de todas as formas históricas de sua encarnação. As religiões só existem no plural, mesmo se como recurso simplificador usemos o singular. A própria facticidade histórica da pluralidade de suas formas deveria nos alertar de que –para usar o tradicional esquema funcionalista - se num determinado contexto as religiões podem ter assumido certas "funções sociais", por exemplo, a de códigos reguladores do comportamento coletivo em sociedades agrárias do passado, nada impede, em princípio, de que possam assumir "novas" funções ou papéis quando há mudanças profundas nas formações sociais.

Religiões realizam deslocamentos, bricolagens, combinações ou espichamentos a partir de dentro de seus próprios códigos simbólicos. Por outro lado, nada garante, em princípio, que outras instâncias sociais não possam assumir "funções" ou papéis até então atribuídos a elas. Isso faz atualmente, por exemplo,o marketing, ao determinar, com enorme credibilidade, em que consiste a máxima felicidade do gênero humano. Religiões podem ser, portanto, também deslocadas ou realocadas a partir de elementos "de fora" delas mesmas. A situação quotidiana é a terceira, na qual as religiões, como sistemas simbólicos mutantes e conservadores, interagem o tempo todo com o seu "ambiente".

Por tudo isso, prefiro falar em deslocamentos e transformações do religioso, pois a complexidade e amplitude desses processos talvez não permita resumi-los ainda em categorias sintéticas, como esta do "paradigma pós-religional", que pouco revela das reais transformações em curso e pressupõe que todas as formas

concretas possam ser integradas num "paradigma".

Seja como for, parece inegável que processos de longa duração estão afetando toda a vida social e, portanto, também as práticas e crenças religiosas das pessoas. O mais importante deles tem a ver com o surgimento da sociedade da sensação (TÜRCKE, 2010), da qual quero tratar apenas seu aspecto mais evidente: a estetização crescente da vida cotidiana. Vivemos desde algum tempo sob uma torrente de estímulos das tecnologias e meios de comunicação e ela se traduz culturalmente pelo *boom* da estética: há uma expectativa e cobrança de que tudo seja atraente, bonito, agradável, confortável, prazeroso, *diet*, *light*, *fashion, soft*, com muito *design*, *image, look, performance* e estilo. A compulsão estética vai da roupa, da decoração, dos carros e das embalagens, até os desenhos animados para crianças (como o mega-sucesso *Frozen*, da Disney), à imagem construída dos políticos, ao *selfie* dos narcisos, às logomarcas onipresentes, à dramática *performance* dos pregadores e à intensa emoção de quem submerge no transe do *gospel,* nos *shows*-missa e nos grandes espetáculos religiosos de massa. Na literatura e no cinema, história e religião são constantemente estetizadas, como no *O nome da Rosa*, o *Código da Vinci* ou no recente *Noé*. Parece que cada vez mais dimensões da realidade são estetizadas e que a própria realidade tornou-se uma construção estética. A vida deve ser *show*, e assim também deve ser a religião, o *show da vida*.

Neste artigo[1] gostaria de abordar o processo de estetização da vida social, de como sua dinâmica é reforçada por desenvolvimentos situados fora do campo do próprio estético, para em seguida refletir como a dinâmica da estetização atinge o campo religioso; por último, tento tirar algumas consequências ou tendências para o futuro da religião sob o domínio da estética. Apesar das ligações evidentes, não abordarei a questão da estética na arte, pois além de exceder em muito os limites desse artigo, "a estética *importante* é hoje a *estética fora da estética"* (WELSCH, 1996, p. 12, grifos do autor), aquela que se dá na política, na cultura, na mídia, na

[1] Uma versão inicial deste texto foi apresentada no VI Congresso Internacional em Ciências da Religião da PUC Goiás (MOREIRA; LEMOS; QUADROS, 2014).

comunicação, na ciência e na construção das subjetividades. Seja então posta a questão provocativa: Será que num mundo sempre mais administrado pela racionalidade unidimensional (do mercado) o futuro da religião é tornar-se estética?

## 1 O que significa estetização da realidade?

A Estética (*Aisthesis* = sensação/percepção, impressão deixada pela percepção) tem a ver com a *percepção da beleza* sensível e com a *emoção* interna quando se capta e se frui a beleza e a harmonia nas imagens e percepções sensoriais. Assim, pode-se dizer que *estetizar* é tentar produzir essa experiência de beleza, é intensificar as *percepções sensoriais* de modo a produzir nas pessoas a emoção ou comoção interna causada pela vivência da beleza. Essa vivência *sensacional* da beleza, ou arrebatamento estético, pode-se dar em detrimento do conteúdo ou independentemente do significado "objetivo" das coisas e da situação. Começo então com uma definição provisória, que será retomada no final: *estetização* é um processo pelo qual se quer dotar de valor estético um objeto, um lugar, um entorno ou uma experiência que por si só não teriam tal valor. Como veremos, esse conceito de estetização se aplica a camadas diferentes da realidade e se refere não tanto a um fato fixo ou definitivo, mas a uma *dinâmica sócio cultural* que se modifica, e que modifica tudo o que nela se encontra. A religião, mesmo tendo desde sempre uma linguagem e expressão estética, também está sendo profundamente modificada por essa dinâmica sócio-cultural, que incide desde fora sobre o campo religioso e que coopta e reorganiza a religião segundo os termos de sua própria gramática.

W. Welsch (1993; 1996), ao oferecer uma tipologia dos processos de estetização social, menciona uma estetização mais superficial, fácil de perceber e criticar, e uma estetização mais profunda, não tão visível, embora mais importante e com mais consequências para a vida social e a experiência religiosa. Na estetização superficial trata-se de um embelezamento, de uma operação plástica na

realidade, que envolve tanto um *upgrade* estético, um *face lifting* das pessoas e paisagens, ruas e bairros, fachadas e lojas, ambientes internos e externos, carros e decoração, roupas e estilos de vida, objetos e mercadorias, como também de um esforço consciente para aumentar a animação, as emoções e as sensações que se podem experimentar vivendo nesses espaços, praticando tais estilos de vida ou usando tais objetos ou mercadorias. Ir ao shopping, a um restaurante ou local turístico passa a ser algo emocionante; a vivência emocional e o entretenimento tornam-se as linhas básicas da atividade cultural; predomina o valor estético mais imediato na forma do prazer, da diversão, da experimentação e do gozo sem consequências. Esta cosmética da realidade responde ainda a uma necessidade elementar do ser humano, de transformar a si mesmo, a paisagens, coisas e situações para que sejam ou pareçam mais bonitas, mais harmônicas e agradáveis aos sentidos. Afinal, o moderno quer se contrapor a uma tradição (religiosa) anterior, hoje nada em moda, que enfatizava a ascese, o pudor vitoriano, o rígido controle sobre as linguagens estéticas na arte, no uso do corpo e na vida cotidiana.

Aliás, como sabemos, a modernidade se caracteriza, segundo Max Weber, exatamente pela independência das esferas da arte, da ciência e da moral que antes estavam todas incrustadas na religião (WEBER, 1922). No entanto, essa autonomização da arte em relação à esfera da religião custou um preço alto: sua adoção pelo mercado. Conforme pontua Zamora:

> Na época liberal-burguesa a autonomia da arte e da cultura é inseparável do seu processo de conversão progressiva em mercadoria, que se por um lado possibilita a liberdade frente à instituição eclesiástica e ao mecenato aristocrático, cria, por outro lado, uma dependência com respeito ao mercado, às suas preferências e exigências. (ZAMORA, 2014, p. 301).

Assim, a tendência de melhorar a vida através do embelezamento expandiu-se e mudou radicalmente ao ser assumida pela dinâmica do mercado. O mito do progresso, a pressão mercadológica e a crescente força social da ciência e da tecnologia deram a essa necessidade de aparelhamento, de embelezamento e cosmética do mundo, da cidade e do homem, formas nunca imaginadas. A tendência se tornou dominante, a estetização foi assumida como estratégia

econômica e o hedonismo, que em si não era novo, se tornou uma matriz cultural. Em nossa sociedade o lazer, a experiência estética e a busca da beleza se tornaram atividades profissionais cuidadosamente planejadas e administradas, que envolvem instituições poderosas, pessoal altamente especializado e imensas somas de dinheiro. A ambientação social está marcada desde os anos da infância pela publicidade e pelo *marketing*. Como mostraram Leiss, Kline e Jhally (1997), a publicidade de há muito não é apenas um setor da economia encarregado de turbinar as vendas, mas é uma *cultura* na qual se nasce e se vive, uma *ambiência* que, ao substituir as culturas tradicionais, praticamente se naturalizou. Justamente por isso, a publicidade não visa fundamentalmente vender um determinado produto, mas produzir fidelidades de longo prazo, inculcar o próprio consumo como modo de vida e horizonte da existência. A publicidade "educa" as multidões no apetite insaciável por bens, novas sensações e experiências (LASCH, 1989, p. 137). Ela disciplina até nossa economia libidinal, e seria impensável sem o uso inteligente e refinado da linguagem estética e artística. Portanto, não há espontaneidade no sorriso espontâneo da *top model*, assim como não há nenhuma magia na gestão milionária dos mágicos filmes da Disney: o que existe é uma produção industrial da beleza e do encantamento.

Welsch (1996) afirma que houve uma inversão entre mercadoria e embalagem, entre essência e aparência, entre *hardware* e *software*. A coisa em si tornou-se acessório, a estética em torno dela tornou-se o principal. Por isso todos os produtos passam regularmente por fases periódicas de embelezamento e estetização, para que as mercadorias não percam seu poder de atração e fascínio. Mas como isso é possível? O *marketing*, indo muito além das vitrines dos antigos *boulevards*, através do *design* e do emprego contínuo dos artistas plásticos ou visuais, se encarregou de amorizar o comprador com o objeto, de criar nos passantes o que W. Benjamin chamou de *empatia com a mercadoria* (1972, p. 561, 1178). O indivíduo se encanta e se enamora da mercadoria – que em si geralmente é algo morto – porque na superfície lisa, brilhante e colorida dos objetos estão calados e reduzidos ao silêncio todo o sofrimento e a alienação embutidos no

processo social de sua produção. A entusiástica adesão ou doação de si da pessoa à superfície cuidadosamente estetizada da mercadoria doa a esta uma alma, enquanto o comprador perde a sua. Ao deixar-se seduzir, ele se objetifica; ao esquecer-se dos custos humanos, sociais e ambientais, habilmente ocultos pela estética, ele se aliena.

O melhor exemplo para essa inversão entre conteúdo e forma, entre o produto e sua embalagem, é o *spot* publicitário. Na extrema concentração de tempo, na concisão da linguagem, na ideia certeira, na novidade, no uso das cores e da simbologia subliminar e de todos os recursos da criatividade artística, o comercial produz uma alta eletrização estética (TÜRCKE, 2010, p. 27). Ele é tanto forma artística como material e estímulo do consumo; a primeira a serviço do segundo; mais do que isso: o comercial se estabeleceu como modelo de comunicação e percepção, um laboratório estético-psicológico-fisiológico para transmitir informação e sensação de forma mais econômica, porque mais intensiva (TÜRCKE, 2010, p. 28). O *marketing* e o *design* fazem parte essencial do processo de construção estético-simbólica da aura das mercadorias, esta entidade metafísica, ou valor simbólico agregado, que está incorporado e representado iconicamente nas *marcas*. Se para Benjamin (2012), a aura das mercadorias é uma versão secularizada e mercantilizada da aura espiritual, poderíamos dizer, seguindo a analogia, que há um processo estético-simbólico de santificação das marcas. Elas devem incorporar, provocar e representar qualidades e virtudes, valores e emoções... *sensacionais*. Uma vez construída a aura, a imagem, aquele agregado de atributos metafísicos adere às marcas e lhes deveria garantir uma vida (quase) eterna no mundo infernal da concorrência mercadológica. Devido ao seu poder sutil e eficaz de convencimento, faz tempo que as religiões e igrejas lançam mão dos mil e um recursos da publicidade e da comunicação social. Afinal, em termos de construção da imagem, vender um carro é o mesmo que vender um político ou um líder religioso.

Estetização da vida cotidiana (uma hipótese proposta por Scott Lash, John Urry e Mike Featherstone) supõe que a experiência cotidiana está cada vez mais

estetizada e nosso consumo está cada vez mais cativo do *design* e da estilística. Por causa da publicidade e da natureza publicitária da mídia, "a estética se tornou um valor condutor autônomo... a estética, em suma, não é apenas o veículo, mas antes a essência" (WELSCH, 1996, p. 4). Nesse sentido, o processo de estetização tornou-se cultivo coletivo, e como tal faz parte das estratégias de produção social do esquecimento e da reprodução do consentimento.

Aqui já fomos muito além do mero campo das relações econômicas. Chegamos ao nível mais profundo do processo de estetização da vida cotidiana, no qual a estética se torna a prioridade da vida social e pessoal. Para se chegar a esse estágio cultural, a esta ambiência social, foi necessário um acelerado processo de mudanças no processo produtivo e o emprego sistemático de novas tecnologias. Há uma base material que sustentou e sustenta tais mudanças culturais; elas não teriam ocorrido dessa forma sem a incorporação sistemática da tecnociência e do marketing ao processo produtivo capitalista. As tecnologias computacionais integraram a *simulação* como parte constitutiva do planejamento e da fabricação das mercadorias. A simulação, através do emprego de modelos matemáticos e da digitalização da informação, mudou completamente a noção do que existe e do que pode existir. Não se trata mais de imitar a realidade, ou de reproduzi-la graficamente através de algoritmos e equações, mas de projetar realidades inexistentes e criá-las virtualmente, da forma que se queira, para então produzir industrialmente o que vai ser realidade amanhã, na vida real dos consumidores. Dessa maneira, a estética passou da superestrutura para a base material da sociedade (WELSCH, 1996, p. 4). Agora, a estetização do real potencialmente não conhece mais limites.

Mas essa forma de estetização material e tecnológica, e nossa convivência com ela, produziram também uma estetização imaterial, das consciências e da nossa apreensão da realidade como um todo. O cinema, a cultura imagética, o *design*, a mídia de massa com seus *reality shows*, mas hoje sobretudo os programas de computador, os jogos, *sites* e plataformas interativas na Internet do

tipo *second life*, nas quais os participantes assumem *avatares* e montam tanto aparências como personalidades, todas essas "agências" também desmaterializam e modelam constantemente a realidade; elas nos ensinaram que a realidade na sua própria substância é virtual, manipulável e esteticamente modelável:

> Tanto no nível material como no social, a realidade está se revelando ela mesma, como conseqüência das novas tecnologias ... como sendo cada vez mais determinada pelos processos de estetização; ela está se tornando sempre mais uma questão estética – estética tomada aqui, é claro, não no sentido de beleza, mas antes de virtualidade e modelabilidade (WELSCH, 1996, p. 7).

Desnecessário dizer que tais mudanças, ao se difundirem como cultura e ambiência, impactam fortemente o tipo de humano que está sendo produzido ou "modelado". Um novo ser humano está sendo gestado, um novo indivíduo – para não desgastar ainda mais o conceito de sujeito – está sendo "estilizado", no seu corpo, na sua mente e na sua alma. A estetização dos corpos e da fantasia segundo modelos virtuais, como Barbie, Batman ou as princesas da Disney começa bem cedo. Normal no mundo dos adultos é a busca mais ou menos obsessiva pelo corpo perfeito, pela beleza e juventude nas clínicas de cirurgia plástica, nos centros, academias e programas especializados em rejuvenescimento, emagrecimento, alinhamento e modelagem corporal e pelo uso corriqueiro dos milhares de produtos da indústria de cosméticos. A hipervaloração estética da aparência e da juventude induz sem muito alarde a uma valoração moral, enquanto modelo performático de humano, do jovem e do adolescente em relação às outras faixas etárias. Além disso, como não basta ser, mas é preciso aparecer, o indivíduo experimenta uma verdadeira obsessão pelo mostrar-se (o *show* dos *selfies*). *Esse est percipi*, quem não é percebido não existe de forma alguma: "não emitir é equivalente a não ser – não apenas sentir o *horror vacui* da ociosidade, mas ser tomado da sensação de simplesmente não existir" (TÜRCKE, 2010, p. 45). Daí a compulsão generalizada para emitir adquiriu forma estética; é a maneira de garantir ser notado e ter direito de cidadania, ainda que o exibido seja apenas as entranhas do próprio vazio oferecido à degustação geral. Nossa cultura da extrojeção compulsória e publicizada da intimidade, que se esparrama pelos

outdoors e shows midiáticos de domingo, garante que quem aparece na telinha não é tolo. E o principal: vai ficar famoso. Inversamente, "quem não tem sensações não *é*. [...] Se não pode mais sentir é porque está morto" (TÜRCKE, 2010, p. 65). O afogamento na torrente de estímulos vem da "vontade de sentir a si próprio, de se certificar que se existe, para sair do vácuo da falta de percepção, de sensação e de sentimento" (TÜRCKE, 2010, p. 67). Ao cultivar massivamente essa *sensation seeking*[2] o sistema capitalista vai criando "eus" exibicionistas, narcísicos e infantis, inteligentes, mas intolerantes; cheios de aptidões técnicas, mas geralmente insensíveis ao sofrimento dos outros, além de dispostos ao uso da violência se contrariados. A raiva e o quebra-quebra podem ser sinais invertidos de uma *sensation seeking* desesperada. Dany-Robert Dufour, que estuda o advento do novo humano gestado pelo neoliberalismo, chamou tais grupos de as novas manadas gregárias (DUFOUR 2009; 2011).

## 2 Estetização e redução da complexidade social

A estetização da vida cotidiana é um dos resultados das transformações causadas pela modernização da sociedade. Uma das forças que mais a impulsionaram do ponto de vista cultural foi a dinâmica acelerada da individualização. O processo de modernização e destradicionalização dos últimos cem anos diluiu e enfraqueceu os laços que prendiam as pessoas à solidariedade orgânica vigente nas sociedades tradicionais, favorecendo a individualização. Aliados ao posterior enfraquecimento das grandes mediações coletivas e identitárias, como classe, partidos, igrejas e sindicatos, tais processos foram movidos pela expansão da economia de mercado e foram condições básicas para que surgisse a sociedade dos indivíduos. Nossas sociedades se tornaram conglomerados funcionais de indivíduos, cada vez mais sobrecarregados com a tarefa de escolher e prover sua

[2] Por *sensation seeking* (busca de sensações) C. Türcke (2010, p. 66s.) se refere a uma compulsão existencial de massa que leva os indivíduos a buscar o choque áudio-visual, a submergir na torrente de estímulos eletrônico-midiáticos, a curtir obsessivamente a excitação do espetacular e das vivências *sensacionais*. Com o tempo cria-se uma dormência, um anestesiamento, que gera um vazio, uma falta de sensações que leva à busca de estímulos ainda mais fortes.

própria vida, tanto de bens materiais, recursos, capacidades, relações humanas e habilidades, como de sentido e de felicidade.

Surge, então, uma situação contraditória: por um lado os indivíduos se encontram cada vez mais sozinhos e mais obrigados a escolher "livremente" o trabalho, a companheira, os amigos, o lugar de moradia, o estudo, o que vestir, pensar, sentir, comer e beber. Por outro lado, ao realizar todas essas tarefas, eles(as) fazem parte de uma massa de indivíduos com quem compartilham objetivamente a mesma condição existencial. Todavia, essa condição objetiva comum não faz surgir entre eles algo como uma "consciência de classe" ou uma solidariedade orgânica. Isto porque o recente processo de modernização provocou uma desintegração dos ambientes e dos mundos ligados a uma classe social específica, que tinha pontos de orientação coletiva claros e tangíveis. Como consequência, os indivíduos se orientam cada vez mais segundo esquemas estéticos de estilo de vida, baseados na idade, no seu capital educacional (NIELSEN, 2008, p. 9) e, é claro, também na renda. Se não há, conforme Bauman (1998), como fugir da obrigação de escolher, imposta pelo sistema, em que sentido são feitas as escolhas e as decisões dos indivíduos? A tese de G. Schultze (1997) é esta: os indivíduos orientam-se sempre mais por critérios estéticos, por aquilo que consideram subjetivamente uma "vida boa", uma vida de satisfação e prazer.

Para Schultze (1997), em sociedades ricas, que alcançam um relativo excedente de produtividade e de tempo livre, as pessoas se voltam para outro tipo de necessidades, as subjetivas. No entanto, é dramático observar que nas sociedades periféricas ou nas periferias das sociedades opulentas também aquelas pessoas que não têm nenhum excedente de produtividade e cuja base material de existência está em constante risco de colapso, ou seja, os pobres e muito pobres, também eles não escapam à lógica estetizadora e escravizadora da realidade. Pelo contrário, parecem estar até mais seduzidas pelo fascínio e empoderamento simbólico aliados às marcas e à sua construção estética.

Georg Simmel, nos inícios do século XX, já afirmava que a expansão secular da busca por satisfação e prazer constituía um momento central da subjetividade moderna (SIMMEL, 1900 *apud* SCHULTZE, 1997, p. 38). Mas para Nielsen (2008), o que mais caracteriza e reforça o processo de estetização nas sociedades modernas é o fato de que a vivência estética possibilita uma estilização redutora da complexidade e por isso ela serve como uma terapêutica para as dolorosas ambivalências da modernidade:

> A mistura difusa de várias e incompatíveis formas de prática e experiência na vida cotidiana moderna – que interferem e desarticulam umas às outras, resultando em distração e perda de orientação – é transformada em perfis, emoções e conflitos claramente definidos no espaço vivencial da prática estética. A experiência heterógena e ambivalente da modernidade é submetida a uma sintetização que a torna acessível tanto à vivência intensa como à reflexão concentrada (NIELSEN, 2008, p. 7).

O processo de estetização do cotidiano é marcado pela aplicação do apelo às qualidades sensoriais e emocionais da experiência a todas as relações e âmbitos sociais, o que implica transcender os limites discursivos e institucionais. A busca pela experiência estética, sensorial e emocional, funciona no dia a dia como um potente redutor da fragmentação e da complexidade desorientadora da cultura contemporânea. Para Nielsen, o que contribuiu para que este tipo de estetização tenha alcançado um *status* quase hegemônico se deve à sua habilidade para canalizar uma multiplicidade heterogênea e desencontrada de dinâmicas, presentes na cultura e na sociedade atual (NIELSEN, 2008, p. 8-9). A experiência estética é, sobretudo, síntese, sintetização pré-reflexiva, intuitiva e sensorial (mas não irracional) de um impacto, de uma pegada para a qual concorrem pulsões, afetos, apelos, razões, explicações ou sentidos desenfeixados, desencontrados, quando não contraditórios. Quem precisa geri-la é sempre uma subjetividade. Na esteira da crise das instituições tradicionais produtoras de explicação e sentido (família, religião, escola, Estado e mediações coletivas), são os indivíduos que se encarregam sempre mais da tarefa. O sujeito se torna administrador de sua própria subjetividade, *manager* de seu próprio mundo interior, seguindo a racionalidade

estética da vivência prazerosa. Nessa estratégia subjetiva, as situações e os objetos exteriores são manipulados de forma mais ou menos planejada e consciente para trazer ao sujeito sensações intensas, vivências de satisfação e prazer. Para Schultze (1997), isso se tornou, pela repetição e rotina, uma cultura, uma disposição coletiva duradoura, que o autor denomina de racionalidade das "vivências sensacionais" (SCHULTZE, 1997, p. 40).

Schultze considera que o princípio estético do *sensacional* domina a economia psicofísica das pessoas e foi assumido estruturalmente no funcionamento das instâncias que provêm o público de tais experiências prazerosas, que são, sobretudo, o mercado, mas também as políticas públicas de arte e cultura. Nisso coincide com a crítica de Türcke (2010), que analisa por um viés fisiológico, psicanalítico e teológico a *sociedade excitada*, ou das sensações, como a forma mais acabada do capitalismo. Trata-se de uma sociedade que se automodela (e muito esconde) em busca de vivências *sensacionais*, emocionantes e prazerosas. Justamente aqui insere-se o princípio básico da estetização da vida cotidiana: a busca sistemática dos indivíduos por experiências que lhes tragam satisfação, emoção e prazer. Não se trata, portanto, apenas de uma mentalidade ou de um puro hedonismo, que procura em tudo sempre mais diversão e prazer (no sentido de entretenimento dado por Postman, 1985).

O indivíduo não experimenta a noção de beleza ou suas preferências de gosto como algo que lhe sobrevém do exterior, e sim como características que ele projeta nas situações e nos objetos que consome. O sujeito tenta organizar e montar as condições de tal modo, para "que ele ache tudo uma "beleza" (SCHULTZE, 1997, p. 40). Ou seja, independentemente do estilo e gostos serem considerados como "alta cultura" ou "brega chique", a referência é sempre mais o próprio indivíduo. Como dito acima, ele se torna um administrador de suas próprias vivências sensacionais, um gestor da própria economia psíco-física, mas sem aquele aspecto de autonomia dado por Foucault ao conceito de *tecnologias do eu* (FOUCAULT, 1990). Essa gestão do *self* para alcançar a satisfação e viver experiências subjetivas de autoafirmação, segue a racionalidade típica da

modernidade, que organiza os meios para alcançar determinado fim. É importante perceber dois aspectos desse processo: primeiro, são os indivíduos que mobilizam sua vida interior, suas energias e potencialidades para alcançar os fins (estéticos) que se determinam. Em segundo lugar, ao mobilizar seus recursos subjetivos, o indivíduo está buscando o que lhe causa emoção, o que provoca subjetivamente mais contentamento e satisfação. Ambos os aspectos reforçam a orientação para dentro, para a subjetividade dos indivíduos – é ela que determina as escolhas, muito mais do que os aspectos voltados para a exterioridade e a funcionalidade das mercadorias, dos bens e das situações buscadas. Já vimos que não é a necessidade objetiva do indivíduo e nem a utilidade prática oferecida por uma mercadoria que determinam a escolha por uma determinada marca ou modelo dentre os muitos disponíveis, mas a expectativa subjetiva de desfrute e satisfação associada a ele. Desnecessário dizer, por outro lado, que essa subjetividade foi formada e educada anteriormente pela cultura e ambiência da sociedade produtora de mercadorias. Trata-se tanto de uma motivação exterior como interior.

Não está se dizendo que a estética abarca tudo e tudo na vida social seria determinado esteticamente. Da mesma forma, aquelas ações e decisões cotidianas das pessoas, voltadas para suas necessidades imediatas e pragmáticas continuam, como usar óculos, comprar sabonete, colocar filhos na escola, ir à igreja, comer, morar, etc. No entanto, aquilo que vai além dessa funcionalidade imediata, como escolher modelo, marca, bairro, localização, reputação, material, aparência, cheiro, fama obedece a critérios subjetivos que não têm nada a ver com o valor de uso da coisa concreta, mas com a sensação interior de satisfação esperada pelo sujeito da sua opção de compra.

No entanto, do outro lado estão todas as instâncias e instituições que vendem, oferecem ou prometem tais experiências prazerosas. Ou seja, os fabricantes, provedores e fornecedores de todos os tipos imagináveis de mercadorias, bens e serviços, inclusive públicos, toda a indústria cultural, do lazer, do barbeiro à agência de viagens, da moda aos festivais de música, da grande mídia

ao supermercado da esquina, sem esquecer as igrejas. Todas essas instâncias que prometem prazer e emoção, ao contrário dos indivíduos, funcionam segundo critérios de uma racionalidade voltada para o exterior e obedecem a rígidos parâmetros de funcionalidade capitalista. Os agentes fornecedores, ao contrário dos consumidores, não operam por causa de seus critérios subjetivos de satisfação. Os proprietários ou responsáveis não agem buscando vivências prazerosas, mas segundo critérios objetivos, mensuráveis e concretos de retorno econômico; qualquer tipo de ofertante de mensagens, bens simbólicos ou bens materiais, necessita, no mínimo, que suas ofertas e produtos encontrem aceitação pelo público (SCHULTZE, 1997). Todas as empresas necessitam que suas ofertas e seus produtos satisfaçam as expectativas da clientela ou encontrem receptividade do público, do contrário, não subsistiriam por muito tempo no competitivo mercado capitalista.

Isso significa que tanto os indivíduos consumidores quanto os ofertantes seguem uma racionalidade moderna, que mobiliza os meios para a consecução de determinados fins. Apenas no caso dos consumidores, em busca das vivências sensacionais, essa operação não é tão linear e previsível, pois nem sempre os sujeitos têm clareza sobre o que querem, ou, depois de certo tempo, podem não alcançar o grau de satisfação anterior em relação à mesma oferta, a um mesmo local ou produto consumido. Daí a necessidade estrutural dos fornecedores de providenciar uma oferta incessante de atualizações, adaptações, variações e inovações, reais ou fictícias para seus produtos, de forma a manter a mesma expectativa de satisfação e prazer interior nos indivíduos.

Apesar de tanta ênfase nas escolhas individuais e nos critérios subjetivos, os *coletivos* – que não são mais a classe trabalhadora ou as grandes mediações coletivas do passado - continuam atuando como instância indispensável de orientação, de validação ou de constrangimento dos indivíduos. Segundo Schultze (1997, p. 35), a atitude fundamentalmente reflexiva do homem orientado para a *sensação* torna-o inseguro e produz nele uma prontidão para assumir procedimentos coletivos. A orientação fornecida pelos códigos simbólicos do grupo

ou do meio social onde os indivíduos vivem habitualmente, ajuda-os a diminuir o risco de fazer escolhas "erradas" e decepcionantes. Mesmo assim, a insegurança e o risco de decepção permanecem no horizonte da experiência, não sendo possível preveni-los ou suspendê-los de todo. Insegurança, medo e risco pertencem estruturalmente ao horizonte da experiência contemporânea (BECK, 2010), e infelizmente não tem fortalecido a inserção das pessoas em comunidades abertas e solidárias, mas tem favorecido um uso instrumental das tribos urbanas e a segregação em "comunidades de estilo e de gosto". Esse uso instrumental e exterior dos coletivos, que funcionam como sinalização, validação e monitoramento cruzado dos indivíduos por seus "pares", faz perceber que a noção de *comunidade*, tão cara às religiões e movimentos religiosos, recebe no processo de estetização da vida social uma configuração e um significado totalmente diferentes e inusitados.

Tanto para Nielsen como para Schultze, a estetização da vida cotidiana ainda não domina toda a complexa formação das identidades nas sociedades modernas, e nem se converteu num princípio universal. Certamente existem outros tipos de sociedade e cultura nas quais a sobrevivência, o dever, a dependência dos outros, a escravidão, o espírito de sacrifício, a tradição, a contemplação, a relação com o transcendente e a ligação profunda com a natureza são evidências que influenciam fortemente a concepção cotidiana de vida das populações. Nessas sociedades a busca por vivências intensas e emocionantes também acontece, mas não pertence ao objetivo central da vida das pessoas. Mesmo assim, a estetização da experiência tem se tornado sempre mais importante na organização da comunicação inter-humana (NIELSEN, 2008, p. 9-10) e também da linguagem religiosa.

Com o processo de modernização e urbanização o mercado já havia tomado das religiões uma importante tarefa que antes lhes cabia, a de organizar e administrar as *festas*, o *lúdico* e o próprio ritmo do *tempo da vida* social. A modernidade deslocou a autoridade tradicional das religiões, que estava assentada na junção de uma temporalidade própria e geograficamente referenciada, ao separar e comprimir o tempo e o espaço (GIDDENS, 1991). Pode-se perguntar

então, o que o processo mais recente da estetização "expropriou" das religiões, ou em que sentido ele as influencia? Será que o futuro da religião será o de transformar-se em estética?

## 3 A religião sob o império da estetização

O que expusemos acima sobre estetização da vida social se aplica também à religião, só que de forma mais complexa, pois toda religião se expressa esteticamente e a própria dimensão estética é constitutiva da experiência religiosa. Nesse sentido, a dimensão estética não é estranha, mas co-natural à própria experiência religiosa. Vejamos como isso se dá. A experiência mais arcaica que o cérebro humano guardou, que está por trás de toda síndrome de repetição, da própria linguagem, do sacrifício e, segundo Türcke (2010), do surgimento da própria consciência – e por tabela da humanidade da espécie – é a experiência que acometeu o *homo sapiens* de um pavor sem nome, de algo horripilante, talvez de um horrível crime primevo, que causou um excesso de excitação que o cérebro só conseguiu canalizar mediante uma compulsão traumática à repetição. O choque leva à repetição compulsiva e à busca de proteção junto ao que causa pavor; assim, o que salva do pavor é paradoxalmente ele mesmo. Esta foi a única forma de familiarizar-se com o pavoroso e aos poucos tomá-lo sob o próprio governo. O grito que escapa diante do indizível pavor e a memória traumática (ou cicatriz) que dele fica, são o início da consciência, da linguagem, da religião e da estética. Os rituais de sacrifício, a mais antiga forma recuperável de religião, que só muitos milênios mais tarde se desenvolveu, se inscrevem no esforço repetitivo, dramático e estético, de regularizar essa energia que vem do divino e auto imunizar-se contra seus possíveis efeitos devastadores. Uma energia que precisa ser canalizada e expressa para poder transformar o caos em cosmos dotado de sentido.

Dessa forma, nenhuma religião que se preze se reduz apenas a doutrinas e teologias, nem a relações de poder, nem a formas institucionais de organização, nem mesmo apenas a uma ética. Em graus diversos e segundo os contextos, as

religiões incluem desde sempre também o ritual, a memória, o esconjuro, o ritmo, a cadência, a liturgia, a festa, a celebração, o silêncio e a espiritualidade. Frequentemente a experiência religiosa mais radical se dá justamente na forma do êxtase, do maravilhamento, da imersão ou da contemplação do sublime, da fusão com o divino, aquele mesmo que se manifestou como *tremendum* (OTTO, 1932). Em tudo isso religião e estética não são duas realidades separadas. A força do estético é a própria força da experiência religiosa, que se manifesta tanto como êxtase que chacoalha o corpo inteiro e a totalidade do ser humano, ou como a mais profunda concentração (=sintetização) e esvaziamento de si.

Ao tratar da estetização do religioso não estou me referindo à conaturalidade estrutural entre religião e estética, que se expressa históricamente numa diversidade enorme de formas singulares, mas sim a uma *dinâmica sócio-cultural,* inédita, de seqüestro e superinflação dos elementos estéticos da religião por parte da sociedade capitalista do espetáculo e de sua cultura do *sensation seeking*. Não se trata de dar *expressões* estéticas novas (ou "criativas") aos conteúdos religiosos (das igrejas), mas de transformar (ou reduzir) o próprio religioso a *vivências sensacionais*, emocionantes e prazerosas. Como vimos, a racionalidade econômica é a força maior dessa dinâmica que impõe às religiões uma gramática diferente da sua, uma reorganização dos seus elementos internos e que, no limite, escapa do controle do próprio universo religioso. A sociedade da *sensação* compele não apenas as instituições religiosas, mas também os indivíduos (que se tornaram sempre mais *managers* e gestores da própria religiosidade) a agir sistematicamente segundo expectativas subjetivas de desfrute, prazer e satisfação. A transformação *sensacional* do religioso atinge tanto formas religiosas que historicamente favoreceram expressões estetizadas, como o catolicismo, como aquelas que declaradamente evitavam mediações sensorial-estéticas, como o protestantismo e o pentecostalismo.

Mas como a estetização compulsória da vida cotidiana afeta e transforma as formas religiosas? Qual é a novidade que traz essa estetização do religioso?

Aplicando a definição dada no início, podemos dizer que, do ponto de vista institucional, uma religião estetizada é aquela que usa de todos os meios para intensificar ("artificialmente") as percepções sensoriais, de modo a produzir emoções, comoção interna, experiências *sensacionais* e vivências arrebatadoras que por si mesmas não alcançariam tal intensidade. Nessa fase mais superficial, a religião estetizada sobrecarrega os aspectos sensoriais e emocionais dos seus ritos, espetaculariza-se e inflaciona a experiência religiosa com apelos estéticos, em detrimento de conteúdos doutrinais e exigências comportamentais. Numa fase mais avançada e "estruturante", que corresponde à *estetização profunda* mencionada por Welsch (2000), poderíamos dizer que uma religião sob o domínio da estética é aquela que reorganiza sua própria arquitetura interna (organização, práticas, doutrina, teologia), bem como suas expressões rituais e litúrgicas, para que elas se conformem aos objetivos de provocar e garantir experiências prazerosas e sensacionais. Ou seja, estetizada é aquela religião que – como no mundo da simulação virtual – cria modelos, realiza simulações, torna elásticos e maleáveis seus elementos estruturantes e os remodela de modo a satisfazer as exigências da cultura da sensação e da racionalidade estetizante da formação social capitalista contemporânea. Seria uma religião que se tornou puramente evento-espetáculo (DEBORD, 1997).

Sem dúvida, exemplos da estetização superficial, que inflaciona liturgias, pessoas, rituais e lugares com apelos estéticos que obedecem à cultura do sensacional, os há em grande número. Difícil seria excluir, no campo religioso brasileiro, alguma modalidade de religião ou igreja que não a pratique. Veja-se, por exemplo, a indústria da música gospel, as *megachurches*, os *shows*-missa, a ritualidade triunfalista dos mega-templos, os mega-eventos papais, a obsessão por causar emoção e catarse nos fiéis, o cuidado obsessivo com vestes e decoração, o luxo de terreiros e locais de culto, a teatralidade ensaiada e, sobretudo, a produção "industrial" do próprio espetáculo religioso, no qual se usam sempre mais a alta tecnologia e os efeitos especiais e para o qual se contratam técnicos, artistas e profissionais que nada têm a ver com a religião.

Quanto a exemplos de estetização profunda, pode-se avançar a hipótese de que algumas igrejas que seguem o padrão IURD já a atingiram. Indicadores importantes para isso seriam tanto sua estratégia de erros e acertos, sua prontidão para testar e introduzir no culto os mais diferentes elementos estéticos e aferir a reação do público, mantendo o que traz sucesso e eliminando o que não impressiona, como a reordenação elástica que fazem de elementos básicos da arquitetura interna do pentecostalismo tradicional. Além disso, a busca de adequação à cultura do sensacional nessas igrejas passa pelo planejamento estratégico e mercadológico, pelo investimento na indústria midiática, e pela reiterada prática pastoral e litúrgica de santificar as riquezas e o sucesso econômico. Algumas igrejas recentes, como a *Church in Connection* de Anápolis-GO, por exemplo, dão mostras muito fortes de uma radical estetização da religião. Mas elas não são as únicas; estudos empíricos poderão comprovar até que ponto isso se verifica para outras modalidades de religião.

A expressão desalentada de Alavina (2012) já resume alguns traços atuais da estetização promovida a todo vapor pelas igrejas e grupos religiosos no contexto brasileiro:

> Na atual forma de idolatria, aqueles que não fascinam, sucumbem. A fim de não sucumbir, a religião transforma-se em acontecimento midiático. Ao invés de se ir aos templos para participação em um ato litúrgico, assiste-se a um show... Na religiosidade estética dos novos tempos o profano torna-se sagrado, o discurso redentor da fé se reduz ao prazer daqueles que gozam uma satisfação estética disfarçada de espiritualidade. No divino submetido ao belo, o sagrado se estetiza e a religião torna-se estética... Se a estética dissolveu-se em nossas vidas cotidianas, a religião navega no mar de tal dissolução (ALAVINA, 2012).

Afinal, quais seriam as consequências de longo prazo do processo de estetização para essas religiões e igrejas, e para os movimentos religiosos em geral? Menciono apenas algumas:

- O processo de estetização capitalista ao fornecer os quadros mais amplos e os próprios recursos estéticos para a experiência religiosa, pode estar relativizando e desestabilizando o núcleo ético-normativo das religiões;

- A progressiva estetização das religiões pode levar a uma neutralização do seu potencial performativo, mas também pode fortalecer iniciativas de leigos ou clérigos para reverter tais sintomas; ou seja, o processo pode favorecer o seu contrário, provocando movimentos fundamentalistas, reformadores ou proféticos;

- O investimento de muitas igrejas em plataformas interativas na Internet, onde os elementos estéticos predominam, deve favorecer a pulverização e o caráter aleatório dos laços entre fiéis e igrejas;

- As religiões reduzem complexidade através da veiculação estetizada da experiência religiosa, transformando as relações intangíveis em espetáculo ou vivências tangíveis. Contudo, isso pode redundar numa des-sensibilização para a própria linguagem estética da religião, favorecendo a sensação de vazio e, afinal, a própria secularização da experiência religiosa;

- As religiões e comunidades religiosas contribuem para a reposição da confiança num contexto social complexo e tardo-capitalista. Esta função torna-se extremamente frágil num cenário progressivo de estetização do trabalho simbólico-religioso, pois as situações de decepção tendem a se acumular – seja em vista do desgaste acelerado do próprio capital simbólico, seja em vista da crise de credibilidade das instituições religiosas, seja ainda em vista da progressiva e cada vez mais patente impossibilidade de atender a tantos pedidos de milagre;

- As religiões do povo (“religiosidade popular”), pela falta de organicidade interna e de instâncias dirigentes, e ainda por serem ricas em elementos estéticos, devem ser sempre mais estetizadas e folclorizadas pelos agentes públicos e particulares responsáveis pelas políticas culturais, de turismo e outras.

A estetização da religião também pode ser vista como uma hipertrofia da dimensão estética contida na experiência religiosa, mas que é moldada, exacerbada e conduzida a partir de uma referência exógena. No entanto, por ser levada a efeito por agentes que já internalizaram tal cultura, tanto o próprio fiel, gestor de sua constelação religiosa como, sobretudo pelos agentes das instituições religiosas, pode-se dizer que a estetização da religião também acontece "de dentro para fora", pois numa ambiência que tudo envolve (a sociedade da sensação) há um reforço recíproco e concomitante entre os agentes. De todo modo, a esfera religiosa não consegue garantir seu controle e o processo é tocado também pelos agentes do mercado, sobretudo da publicidade, da mídia e do *design*, que podem saquear, manipular e vampirizar a componente estética das religiões, segundo suas necessidades de vendabilidade. Ou seja, nos processos em curso não creio que se trate de uma estratégia de adaptação das religiões a um universo cultural encharcado de estética, como forma "inteligente" de sobrevivência. Isto suporia que a religião nela mesma permaneceria mais ou menos idêntica e incólume, o que não acontece. A hipertrofia da dimensão estética passa a sobrepujar em muito a componente ética, intelectiva, o juízo moral e a auto-reflexão crítica, potencialmente presentes na experiência religiosa.

Se a estetização da vida cotidiana segue uma racionalidade instrumental, e nesse sentido agoniza um dinamismo ínsito à modernidade, sua potencialidade de expressão está ligada à expansão vertical da forma da mercadoria, mas não se reduz a ela. Quando a racionalidade dessa estetização é incorporada ao *modus operandi* normal das instituições religiosas e à economia psíquico-física das pessoas, essa forma estética aparece na experiência religiosa como aura sagrada da mercadoria, teatralização instrumental da força do símbolo, desperdício e desgaste acelerado da própria capacidade de simbolização da religião.

Por outro lado, no próprio movimento de estetização, tomado em si mesmo, existem também elementos anárquicos, arcaicos, não controlados, imprevisíveis e por isso com um potencial "libertário" e emancipatório que, conforme os contextos, podem agir como desestruturadores de sistemas religiosos fechados e autoritários.

## Conclusão

Tais reflexões não esgotam as possibilidades ou o potencial emancipatório da experiência e do discurso estético. Mesmo provisória, ou correndo o risco de ser re-funcionalizada, sempre será possível uma criação estética "desviante", uma linguagem estética das margens ou do reverso, ou pelo menos uma recusa da estética dominante. A condição necessária para isso será preservar a memória do heterogêneo, manter a lembrança do sofrimento e das promessas não cumpridas, realizar a celebração do descontínuo e da festa, cultivar as pequenas e grandes utopias. Há outras formas de estetização que resistem à instrumentalização e à lógica monolinear do mercado; para Nielsen a tendência instrumentalizadora seria uma variante específica da estetização capitalista, mas não a estetização nela mesma (NIELSEN, 2008, p. 12). Ao lado e por dentro da experiência cotidiana, organiza-se também uma experiência religiosa subsumida pela expressão "caminho do silêncio", não apenas como protesto religioso, mas como desconfiança radical da gramática estética da religião funcionalizada e colonizada pela lógica do mercado. O pensamento e a trajetória de Marià Corbì oferecem nesse sentido uma contribuição lúcida e corajosa (CORBÌ, 1992). Esse caminho entrelaça-se com outras tradições, forma redes e mentalidades, impacta práticas sociais. Ao lado e por dentro das práticas estetizantes, o clamor de quem sofre na pele as conseqüências de um sistema desumano (ou idolátrico), que exige o sacrifício cruento das vítimas que produz, pode sempre de novo vertebrar experiências religiosas proféticas e não-conformistas.

Na verdade o discurso estético tem um potencial para prover a experiência humana de sensibilidade, diferenciação e sutileza, inclusão de grande alcance, muito mais do que o discurso puramente cognitivo ou moral poderiam oferecer (NIELSEN, 2008, p. 8). Se mobilizar uma reflexão sobre si mesma, a experiência estética pode quebrar formações rígidas de sentido, falar ao coração das pessoas e mobilizar suas energias e suas vontades para romper sistemas opressivos e idolátricos. Uma experiência religiosa emancipadora pode vertebrar um discurso estético que ajuda a crítica e produz bom-humor, mesmo em situações de opressão.

Cada vez será preciso analisar se as práticas estetizadoras da religião favorecem a autonomia e a formação de sujeitos livres, ou se elas tornam o indivíduo um escravo das próprias fantasias estéticas e dos anseios de prazer. Nesse sentido, as comunidades religiosas precisam refletir sobre quais estilos de subjetividade elas estão reforçando e ajudando a estruturar.

Como afirma Seel (2007), não existe nenhum fim edificante intrinsicamente dado e garantido pela experiência estética. O estético por si mesmo não garante nenhuma emancipação, ele é constitutivamente aberto e polivalente. Isto faz com que evitemos definições totalizantes e definitivas desse fenômeno: a estetização da vida cotidiana e da religião é um processo conflitivo e aberto, no qual há lógicas monológicas e dialógicas, dinâmicas conflitantes e interesses em luta, tentando criar sentido, performar visões de mundo e, assim, alcançar hegemonia, no campo religioso e em todas as esferas da vida social. Falar sobre a estetização tem, portanto, um sentido processual: ela se refere menos a uma característica inerente da religião e muito mais ao modo pelo qual a religião está sendo transformada atualmente (BROMBACH, SETTON e TEMESVÁRI, 2010, p. 10). Como escreveu J. Rancière, "hoje em dia é no terreno estético que prossegue uma batalha, ontem centrada nas promessas da emancipação e nas ilusões e desilusões da história" (RANCIÈRE, 2005, p. 12).

## REFERÊNCIAS

ALAVINA, Fran de O. A religião como estética: o divino submetido ao belo. **O Povo**, 07 jan. 2012. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/opovo/espiritualidade/2012/01/07/noticiasjornalespiritualidade,2370024/a-religiao-como-estetica-o-divino-submetido-ao-belo.shtml>.Acesso em: 02 jun. 2013.

BAUMAN, Zygmund. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editorial 34, 2010.

BENJAMIN, W. **A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica**. 1. ed. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**. Ed. por Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Vol. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

BROMBACH, Ilka; SETTON, Dirk e TEMESVÁRI, Cornelia (Org.). **Ästhetisierung** - Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis. Zurique: Diaphanes, 2010.

CORBÌ, Maria. **Conocer desde el Silencio**. Santander: Sal Terrae, 1992.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUFOUR, Dany-Robert. **O divino mercado**. A Revolução Cultural Liberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.

DUFOUR, Dany-Robert. **L'individu qui vient...après le libéralisme**. Paris: Denoël, 2011.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias del yo. In: **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós, 1990.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. da Unesp, 1991.

LASCH, Christopher. **The culture of narcissism.** American life in an age of diminishing expectations. New York: Warner Books, 1979.

LEISS, William; KLINE, Stephen; JHALLY, Sut. **Social Communication in Advertising**. Persons, products & images of well-being.2. ed. Londres: Routledge, 1997.

MOREIRA, Alberto da S. O futuro da religião na sociedade global: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da S.; OLIVEIRA, Irene D. (Org.).**O futuro da religião na sociedade global**. São Paulo: Paulinas, 2008a. p. 17-35.

MOREIRA, Alberto da S. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 22, n. 34, p. 70-83, jan./jun. 2008b.

MOREIRA, Alberto da S. A estetização da experiência religiosa. In: MOREIRA, Alberto da S.; LEMOS, Carolina T.; QUADROS, Eduardo G. (Org.). **A religião entre o espetáculo e a intimidade**. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2014. p. 299-317.

NIELSEN, Henrik K**. The aestheticization of the public sphere and its consequences for democratic political culture**. 2008. Disponível em: <http://socioaesthetics.ku.dk/uploads/HKNsocioaesth.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2014.

OTTO, Rudolf. **Das Heilige**. 21. ed. München: C. H. Beck´sche Verlag, 1932.

POSTMAN, Neil. **Amusing ourselves to death**. Public discourse in the age of show business. New York: Penguin Books, 1985.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Editora 34, 2005.

SCHULTZE, Gerhard. **Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart**. 7. ed. Frankfurt: Campus, 1997.

SEEL, Martin. **Ästhetik des Erscheinens**.Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

SIMMEL, Georg. Philosophie des Geldes [1900]. In: SIMMEL, Georg (Hrsg). **Philosophische Kultur**. Frankfurt: a. M.: Zweitausendeins, 2008. p. 251-751.

TÜRCKE, Christopf. **Sociedade excitada***:* filosofia da sensação. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.

WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. v. I-II. Tübingen: Mohr, 1922.

WELSCH, Wolfgang. Aesthetization processes: phenomena, distinctions and prospects. **Theory, Culture & Society**, Nottingham, v. 13, n. 1, p. 1-24, 1996.

WELSCH, Wolfgang. Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit? In: WELSCH, Wolfgang (org.). **Die Aktualität des Ästhetischen**. München: Fink, 1993. p. 13-47.

ZAMORA, José A. Intimidad, Religión y Espetáculo. **Caminhos**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 279-311, jul./dez. 2014.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossiê: Paradigma pós-religional – Artigo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p406*

# Da *veritas* à *caritas*: a *religião* depois da religião

From *veritas* to *caritas*: the *religion* after the religion

Márcio Antônio de Paiva*

**Resumo**

Este artigo visa abordar a passagem da *veritas* para a *caritas*, como possibilidade privilegiada da espiritualidade *após a religião*. No horizonte da filosofia da religião, o artigo discute os problemas de tal perspectiva e aponta sua contribuição para ler o fenômeno da espiritualidade dos sem religião. Tal objetivo será direcionado para o retorno da religião segundo o senso cultural comum, de um lado; e de outro, para a queda das razões filosóficas do ateísmo. Percorrendo as obras consideradas fundamentais, o texto se desenvolve a partir do horizonte maior do *pensiero debole*, mostrando a perspectiva hermenêutica da verdade – a verdade como abertura – até desembocar na concepção de *caritas*, como viés possível da experiência religiosa, após a morte de Deus e o fim da metafísica. Vattimo vê na passagem da *veritas* à *caritas* o itinerário do pensamento contemporâneo, definindo o cristianismo como ato de amor antes que revelação de verdades.

**Palavras chave**: *Pensiero debole*; sem religião; espiritualidade; *caritas*; secularização.

**Abstract**

This article seeks to approach the transition from *veritas* to *caritas*, as a privileged possibility of spirituality *after religion*. In the context of religious philosophy, the article discusses the problems of this perspective and points out its contribution to the reading of the irreligious' spirituality phenomenon. Such aim will be directed to the return of religion according to the cultural common sense, from one side; and from another, to the fall of philosophical reasons of atheism. Going through works considered crucial, the text is developed from the bigger horizon of the weak thought, showing the hermeneutics' perspective of truth – the truth as an opening – until reaches the conception of *caritas*, as a possible path of religious experience, after the death of God and the end of metaphysics. Vattimo sees in the passage from *veritas* to *caritas* the itinerary of modern thinking, defining cristianism as act of love before truth disclosures.

**Keywords**: Weak thought; irreligious; spirituality; *caritas*; secularization.

Artigo recebido em 08 set. 2014 e aprovado em 12 mar. 2015

*Doutor em Filosofia, Professor Adjunto do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. País de origem: Brasil. E-mail: p.marciopaiva@yahoo.com.br

## Introdução

O projeto da modernidade não apenas se revelou como uma aventura da autonomia e da secularização, mas, sobretudo, como uma autoafirmação do *self* na perspectiva de um saber ativo (SOUZA, 2005). Posteriormente, emerge daí uma dupla crise: a crise da razão em seu discurso de legitimação e a crise da noção de sujeito. E ainda mais: entra em crise também toda possível referência ao transcendente. Os ideais iluministas não se concretizaram na mesma dinâmica com que surgiram, embora a ideia de progresso ainda subsista, mas a ciência moderna teve que ceder lugar à provisoriedade, mesmo sem abandonar a linguagem da autonomia. A morte de Deus se revelou como o ápice de toda uma crítica da cultura. Segundo Vattimo (1990, p. 174), "a morte de Deus se constitui no evento mais radical da história da civilização ocidental, visto que é o mundo do homem que foi radicalmente modificado". Desse modo, mudando a referência ao fundamento último, depois da morte ao Deus conceito, aquilo a que assistimos é uma verdadeira mudança antropológica, em que o pensamento pós-moderno se liberta da metafísica objetivista, do cientificismo, e pode corresponder à experiência da pluralidade das culturas e da historicidade contingente da existência. Na verdade, a transformação acontece paulatinamente no interior da cultura moderna. Em outros termos, a morte de Deus, junto com o fim da metafísica, é a crise do humanismo, ou talvez a crise da humanidade nesse atual momento histórico. (VATTIMO, 1998, p. 39)[1].

Na perspectiva vattimiana, o pensamento pós-metafísico se desenvolve, sobretudo, a partir daquilo que se pode chamar de ontologia do enfraquecimento, a qual reduz a pretensão das estruturas objetivistas e o peso dos dogmatismos. A partir disso, propomo-nos, neste texto, dialogar com Gianni Vattimo, com o objetivo de elucidar o suposto retorno da religião, suprassumida na perspectiva dos

[1] "Dio è morto, ma l'uomo non se la passa troppo bene".

*sem religião* que podem dizer com Vattimo: "Acho que creio"[2]. Segundo Gianni Vattimo, o enfraquecimento da filosofia pode ser reconhecido como secularização. Esta não se exprime mais como luta contra as tradições metafísicas e religiosas do passado, nem mesmo como superação delas, mas como consumação da originalidade mais íntima da religião, ou seja, a secularização deve ser lida "como um traço constitutivo de uma autêntica experiência religiosa" (VATTIMO, 1999, p. 9. *Tradução nossa*). Desse modo, pode-se afirmar que a secularização é a história do *pensiero debole*[3]. A partir daí, não faz sentido perguntar-se se Deus existe ou não, mas torna-se questão fundamental na vida espiritual do homem pós-moderno questionar o significado de afirmar ou negar sua existência, sobretudo, conforme a posposta religiosa predominante no Ocidente. "O fato é que o fim da modernidade, ou mesmo a sua crise, trouxe consigo também a dissolução das principais teorias filosóficas que consideram ter liquidado com a religião" (VATTIMO, 1999, p. 17. *Tradução nossa*). Mas, na atualidade, Vattimo também reconhece que "o silêncio da filosofia sobre Deus, todavia parece hoje privado de razões filosoficamente relevantes. Na maior parte, os filósofos falam de Deus, ou antes, se consideram explicitamente ateus ou irreligiosos, por mero hábito, quase por uma espécie de inércia" (VATTIMO, 2002, p. 92. *Tradução nossa*).

Com a queda das razões fortes do ateísmo, ou seja, uma vez que o Deus considerado pela metafísica como fundamento último não é mais sustentável, pode-se por isso mesmo crer em Deus novamente, mas não se trata de um mero retorno da religião, talvez da consumação da sua vocação originária na secularização. Nossa proposta busca esclarecer a passagem que Vattimo realiza de um relativismo epistemológico para a *caritas*, como tópos privilegiado da *religião* após a religião. Nosso ponto de apoio primeiro são suas obras *Credere di credere* e *Dopo la cristianità*, onde ele condensa suas principais teses sobre a religião cristã. Assim, na perspectiva de uma filosofia da religião na contemporaneidade, travaremos um diálogo com Vattimo para ver o alcance e os limites de suas

[2] Faz-se aqui uma alusão à obra *Credere di credere*, fundamental nessa nossa proposta. "Acho que creio" seria, a nosso ver, uma boa tradução para "credo di credere".

[3] Não obstante as traduções recorrentes em língua portuguesa por *pensamento fraco, pensamento enfraquecido, pensamento débil ou frágil*, preferimos não traduzir, deixando a expressão luzir no seu original.

principais teses. Esperamos, com isso, contribuir para o debate sobre o retorno da religião segundo o senso cultural comum, de um lado; e de outro, para a queda das razões filosóficas do ateísmo. Queremos pontuar ainda, aqui, que usamos em itálico o termo *religião* referindo-nos à sua nova configuração, ou seja, a religião não mais institucionalizada, não mais oficial, a religião da *caritas* antes que do dogma, ou até mesmo à espiritualidade não religiosa. De qualquer forma, o cenário é de diálogo em busca de dar razão à cultura contemporânea.

## 1 No começo de tudo, o *Pensiero Debole*

Não há espaço e tempo para, num artigo, condensar toda a trajetória e gênese do pensamento de Vattimo até desembocar nas suas principais afirmações sobre a religião. Mas queremos apenas remontar ao "programa"[4] filosófico vattimiano no início dos anos oitenta, quando descrevia juntamente com o professor Pier Aldo Rovatti o seu caminho para fazer Filosofia. Não é nossa intenção aqui salientar que a perspectiva do *pensiero debole* pudesse correr o risco de se fortalecer na direção de uma ontologia ainda com estruturas objetivistas, pois isso escapa ao objetivo em tela, mesmo porque algumas décadas se passaram e o norte em direção ao qual se aponta ou é o estético, ou o religioso[5]. De qualquer forma, o esforço, no início da década de oitenta, era para esclarecer ao público acadêmico a nova proposta que aparecia no cenário filosófico. Procuro seguir de perto as palavras de Vattimo e Rovatti:

> O título '*pensiero debole*' faz alusão a tudo isso: essencialmente, à ideia que: a) se deva levar a sério a descoberta nietzschiana e, talvez também a marxiana, do nexo entre evidência e metafísica (portanto, a inexorabilidade do fundamento) e relações de domínio, dentro e fora do sujeito; b) sem todavia declinar imediatamente esta descoberta numa filosofia da emancipação através do desmascaramento e da

[4] Queremos ressaltar que somente entre aspas se pode falar de um programa. O próprio Vattimo, quase vinte anos depois, confessa: "per me l'espressione [...] Pensiero debole significa non tanto, o non principalmente, un'idea del pensiero più consapevole dei suoi limiti, che abbandona le pretese delle grandi visioni metafisiche globali, eccetera; ma soprattuto uma teoria dell'indebolimento come carattere constitutivo dell'essere nell'epoca della fine della metafisica" (VATTIMO, 1999, p. 25-26).

[5] O próprio Vattimo reconhece que do Pensiero debole deriva uma ética da não violência: "sono orientato a un'etica della non-violenza , non sto cercando di legittimare oggettivamente certe massime d'azione [...] non faccio altro che riformulare in modo diverso un appello, una chiamata che mi parla dalla tradizione" (VATTIMO, 1999, p. 37-38).

> desmistificação, mas antes voltando um novo e mais amigável, porque mais distendido e menos metafisicamente angustiado, olhar ao mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das formas simbólicas, vendo-as como o lugar de uma possível experiência do ser; c) não porém no espírito de uma 'glorificação dos simulacros' (Deleuze), que terminaria por conferir-lhe o mesmo peso do *ontos on* metafísico, mas na direção de um pensamento capaz de articular-se (portanto, de raciocinar) na meia luz (segundo um verossímil sentido da *Lichtung* heideggeriana); d) tendendo também à identificação – assaz problemática – entre ser e linguagem que a hermenêutica retoma de Heidegger, não como um modo de reencontrar o originário, verdadeiro, que a metafísica esqueceu nos seus êxitos cientificistas e tecnológicos; mas como uma via para encontrar de novo o ser como vestígio, recordação, um ser consumado e enfraquecido (e por isso, somente digno de atenção). (VATTIMO; ROVATTI, 1995, p. 9. *Tradução nossa*).

Eis diante de nossos olhos um imenso caminho de pensamento que recolhe tendências e consequências dos êxitos modernos[6]. *Levar a sério a descoberta nietzschiana da inexorabilidade do fundamento*! É sabido que Vattimo tem como grandes mestres – Nietszche[7] e Heidegger[8], embora fazendo uma apropriação muito pessoal dos mesmos, mas procurando neles "novos e mais ricos aspectos da verdade" (VATTIMO, 1998, p. 9). E desse modo, ao longo de seu pensamento ele recorre sempre a um e a outro, reinterpretando-os. Seja em *La fine della modernità*, seja em *Oltre l'interpretazione* ou *Dopo la cristianità*, o horizonte inaugurado por Nietszche está sempre presente, mas sobretudo na vocação niilista da hermenêutica. O que significa que Vattimo leva mesmo a sério a descoberta do filósofo alemão, autor de *Ecce homo*. *Um novo e mais amigável olhar ao mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das formas simbólicas, vendo-as como o lugar de uma possível experiência do ser*. Aqui, de um lado, se recolhe autonomia moderna e secularização, do outro. Esse novo e amigável olhar representa confiança no mundo histórico, vivência do tempo, decréscimo das estruturas fortes do pensamento metafísico. A secularização se dá na perda do fundamento último, pois a transitoriedade se torna o lugar de uma possível experiência do ser e, posteriormente, da *religião*. Tudo isso transparece que deva

[6] "Ma oggi è accaduto che sia la credenza nella verità oggettiva dele scienze sperimentali, sia la fede nel progresso dela ragione verso il suo pieno rischiaramento, appaiono, per l'appunto, credenze superate" (VATTIMO, 1999, p. 18).
[7] Indicamos, para uma leitura e comparação com Nietzsche: TEIXEIRA, 2005, p. 16-32.
[8] Sugerimos: TEIXEIRA, 2005, p. 69-105.

ser articulado pelas novas tendências dos procedimentos discursivos e formas simbólicas do início do século XX.

*Na direção de um pensamento capaz de articular-se na meia luz*. Talvez aqui resida a maior dificuldade de uma cultura acostumada a exercer a razão a partir de categorias metafísicas, a partir do *lumen naturale*. Porém, aqui se exprime muito do pensamento heideggeriano em torno da verdade, cuja essência revela-se como liberdade, mas também inclui a própria não verdade como antiessência mais essencial[9]. Em termos concretos, interpretamos essa indicação como historicidade de todas as experiências humanas. À verdade quase nunca se chega, a maior parte de nossas ações são tateamentos, equívocos e alguns acertos. Pode-se perguntar se aqui se descortina o relativismo vattiminiano, mas acreditamos que não, uma vez que sua perspectiva não é logocêntrica.

*Tendendo também à identificação – assaz problemática – entre ser e linguagem como uma via para encontrar de novo o ser como vestígio*. Definitivamente, vemos aqui a hermenêutica retomada a partir de Heidegger e toda a crítica à superação da metafísica. Por isso mesmo, *não como um modo de reencontrar o originário, verdadeiro*, mas como uma possibilidade autêntica de experiência do ser como recordação e, por isso mesmo, digno de atenção.

Muitos outros comentários poderiam aparecer aqui. Talvez o primeiríssimo: o acolhimento dos êxitos e fracassos da modernidade que culminam no *Pensiero debole* assume um caráter de *veritas* filosófica? Ou a expressão *pensiero debole* representa apenas uma espécie de conformidade pós-moderna ao relativismo contemporâneo? Esta nova perspectiva abre mesmo autênticas possibilidades para uma nova experiência da religião, para o retorno da religião? Toda pergunta faz pensar, por isso, procuremos no interior do pensamento de Vattimo alguma resposta sobre o futuro da religião ou sobre a *religião* depois da religião.

[9] Veja-se a esse respeito nosso trabalho, sobretudo os capítulos IV e V: PAIVA, M. A.. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Pontifícia Università Gregoriana, 1998.

Inicialmente, a verdade para Vattimo é sempre considerada na perspectiva hermenêutica, portanto, como abertura[10]. O que já acena para o sem-sentido que é considerá-lo como relativista. O relativismo, para o filósofo italiano, é apenas a outra face do fim da metafísica. Não existe mais um valor supremo em relação ao qual mensurar todos os outros valores. Segundo ele, Nietzsche escreve que agora que Deus é morto e queremos que vivam muitos dos relativismos não significa ausência de valores, mas fim da pretensão do valor absoluto (VATTIMO, 2010). Falar de relativismo hoje em dia se tornou moda. Mas poucos reconhecem a inevitável relatividade do ser humano ao espaço, ao tempo e à cultura; o que pode ser fonte de dignidade e valores humanos. Nesse cenário, é preciso perguntar se o lugar da religião é imprescindível. Segundo Vattimo,

> A nova sensibilidade pelo transcendente, a necessidade difusa de um retorno à religião me parecem ser motivadas pela gravidade das questões éticas ante as quais se encontra hoje a humanidade: exaustão dos recursos do planeta, manipulação genética, exploração e desfrute capitalista intensificado também por causa da globalização, políticas de "segurança" contra o assim dito "terrorismo" e a revolta dos povos pobres. (VATTIMO, 2010).

O certo para Vattimo é que "nós não necessitamos nem de uma ditadura do relativismo, nem de uma ditadura do absolutismo" (VATTIMO, 2010). A princípio, dogmatismo e relativismo escapam à proposta do *pensiero debole*. A fragilidade e provisoriedade expressas na metáfora de um pensamento enfraquecido revelam também a necessária abertura do pensamento: do saber conceitual à experiência do espírito. A vida espiritual não se reduz ao saber do logos. Por isso, acreditamos que, apesar dos paradoxos que se possam apontar, o caminho aberto por Vattimo possa sim representar uma possibilidade da religião.

O *pensiero debole*, a nosso ver, representa apenas o norte de um "projeto" – por isso mesmo, sempre futuro – filosófico, plurifacetado e abissal. Mas um norte que configura e recolhe apontando o lugar da experiência religiosa. Nesse sentido, o retorno do religioso que se vivencia no senso comum, diferentemente do discurso

[10] Ver VATTIMO, 1994, p. 95-120 onde ele trata da verdade hermenêutica. "Stare nella verità della apertura non è né l'integrarsi harmonioso in un canone ricevuto e condiviso in termini di comunità organica; né il puro distacco soticitico-relativistico [...] Alla verità come apertura si risale invece assumindo lo sfondamento come destino" (p. 117).

filosófico, revela-se como uma descoberta da positividade, idêntica ao pensamento da eventualidade do ser na meditação de Heidegger (VATTIMO, 2000, p. 103). Para ser fiel às palavras dos autores italianos:

> *Pensiero debole* significa então certamente uma metáfora e, em certo sentido, um paradoxo. Não poderá, de qualquer jeito, se tornar o slogan de uma nova filosofia. É um modo de dizer provisório, talvez até mesmo contraditório. Mas assinala um percurso, indica um sentido de caminhada: é um caminho que se bifurca com relação à razão-domínio reelaborada e camuflada, da qual todavia sabemos que uma despedida definitiva é, por outro lado, impossível. Uma via que deverá continuar a bifurcar-se. (VATTIMO; ROVATTI, 1995, p. 10. *Tradução nossa*).

Por fim, *um novo e mais amigável olhar*! Supomos que a inspiração aqui seja cristã. Em João 15, 15, lê-se: "Já não vos chamo servos, mas amigos". Trata-se de uma relação não de conhecimento objetivo, mas de afeto. Essa meta do *pensiero debole* parece seduzir muito o homem pós-moderno, mergulhado nos paradoxos e ambiguidades do mundo contemporâneo[11]. Mas, em nossa leitura, a expressão denota também outro viés do logos: o viés da bondade via afeto e encontro, através do acolhimento da diferença, sem pretensão de absolutidade. Tal perspectiva não é suportada pela metafísica, nem pelas ideologias exclusivistas e excludentes. Trata-se de uma abertura hermenêutica que o logocentrismo sempre insistiu em definir no conceito. Talvez aí resida o lugar mais originário da *religião*.

## 2 Durante o percurso, o enfraquecimento da *veritas*

Para Vattimo, a filosofia que tem ante os olhos o problema da superação da metafísica é a mesma que se defronta com a positividade do retorno da experiência religiosa (VATTIMO, 2000, p. 103). Porém, adverte o filósofo italiano que a positividade desse retorno não se dá numa reflexão abstrata sobre o ser humano, mas numa linguagem bem determinada, ou seja, a linguagem da tradição judaico-

[11] "[...] il retorno di Dio nella cultura e nella mentalità contemporanea abbia a che fare anche con la condizione di scacco in cui sembra trovarsi la ragione di fronte a tanti problemi che si sono ingranditi próprio nei tempi più recenti [...]". (VATTIMO, 1999, p. 14-15).

cristã da Bíblia (VATTIMO, 2000, p. 101). Tal afirmação aponta para o fato de que a *religião* agora não é um mero retorno ao passado, mas uma redescoberta de uma originalidade que é atualizada; não mais a proposição de uma verdade, mas a consciência dos efeitos históricos da Sagrada Escritura. Todas as empresas elaboradas pela tradição metafísica ocidental deixaram dois legados preciosos: de um lado por séculos se defendeu a segurança de um fundamento último, o que levou à estruturação da humanidade, da cultura e da sociedade ocidental; por outro, depois do anúncio da morte de Deus e do fim da metafísica, abre-se um horizonte para a *religião* depois da religião. Talvez seja isso mesmo o que a pretensão da *veritas* tenha deixado à posteridade como herança filosófica. Nessa direção, René Girard dizia que "as filosofias estão na verdade quase mortas; estão quase extintas as ideologias; quase totalmente acabadas as teorias políticas, e a confiança no fato de que a ciência possa substituir a religião está hoje superada" (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 38). Nesse sentido é que o horizonte certo da *veritas* começa a ruir e pode-se pensar o mundo atual como aquele ao qual está retornando a tragédia, e se vemos a tragédia como religiosa, então há esperança, diria o mesmo Girard (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 39). Seguramente, o mundo que presenciamos e de que participamos na contemporaneidade é o resultado de um longo processo cultural que teve como lógica a adequação entre pensamento e realidade, gerando absolutismos nas formulações filosóficas e científicas e autoritarismos nas elaborações da religião. Não obstante, na perspectiva do *pensiero debole*, o discurso é outro. Aquele horizonte metafísico que amparava o discurso filosófico sustentado pela verdade da proposição e dos dogmas cede lugar, paulatinamente, à verdade que se torna hermenêutica[12]. Mais uma vez Vattimo é devedor de Heidegger que, primeiro, pensou a verdade mais originária não como adequação ou conformidade entre intelecto e realidade, conceito e coisa, mas como *Unverborgenheit*, desvelamento, *Alétheia*. Antes de se fazer qualquer proposição, é necessário que haja um ser descobridor e um ser descoberto. Portanto, a verdade é primeiramente transcendental e hermenêutica. Desse modo, o horizonte abissal a partir do qual formulações históricas fundamentam-se, ou seja, obtêm sua

[12] A esse respeito, reporta-se sempre e necessariamente ao parágrafo 44 de *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, 1993).

autenticidade, não seria nem o paradigma histórico da adequação segundo a *veritas*, nem mesmo a multiplicidade de paradigmas que funcionaria como a suspensão das pretensões definitivas das verdades particulares. Estar na verdade da abertura não significa integração harmoniosa num cânone recebido e compartilhado em termos de comunidade orgânica, mas à verdade como abertura se remonta assumindo o abismo (o *desfundamento*) como destino (cf. VATTIMO, 1994, p. 117). Faz-se mister, aqui, mostrar que na leitura vattimiana a verdade hermenêutica nasce da tradição cristã, pois "a filosofia que responde ao apelo da superação metafísica provém da tradição judaico-cristã, e o conteúdo de sua superação da metafísica nada mais é do que a maturação da consciência dessa procedência" (VATTIMO, 2000, p. 102). Reportemo-nos ao texto:

> A hermenêutica pode ser aquilo que é – filosofia não metafísica do caráter essencialmente interpretativo da verdade e, por isso, ontologia niilista – somente enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus. Talvez o único filósofo hermenêutico que ofereceu os instrumentos para pensar radicalmente esta condição tenha sido Luigi Pareyson, que concebeu a Filosofia como hermenêutica da experiência religiosa. (VATTIMO,1994, p. 68. *Tradução nossa*).

A hermenêutica segue Heideggar ao refutar a teoria da verdade como adequação ou correspondência, uma vez que um enunciado pode ser provado somente no interior de uma abertura que torna possível a verificação ou a falsificação. Abertura é algo a que pertencemos, não algo de que dispomos (VATTIMO, 1994, p. 123). Desse modo, pode-se dizer que a tradição hermenêutica supera o horizonte da *veritas*. A verdade não é mais uma posse, mas um viver na abertura do espírito que nos anima a interpretar cada realidade que surge. Tal mudança de horizonte Vattimo a descreve nos seguintes termos: "[...] o itinerário da filosofia contemporânea – dos jogos de linguagem, em Wittgenstein, à ideia do ser como acontecimento, de Heidegger, à particular versão do pragmatismo de Richard Rorty – eu o vejo como uma passagem da *veritas* à *caritas*" (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 40). Pode-se afirmar que, nesse momento, revela-se a conjugação entre verdade, hermenêutica e religião. A originalidade da *caritas* vem do cristianismo, sobretudo na formulação de São João: "Aquele que não ama não

conhece a Deus; porque Deus é amor" (1 João 4, 8). *Veritas*, por sua vez, tem raízes gregas, sobretudo, na filosofia platônica quando se elabora o critério da verdade como conformidade do mundo sensível ao inteligível. Numa outra direção, a hermenêutica é filha da Modernidade a partir do momento que faz parte do horizonte do *pensiero debole*. Mas a Modernidade, na visão de Vattimo, é oriunda da tradição religiosa ocidental como secularização da mesma (VATIMO, 1994, p. 53)[13]. É nesse sentido que a interpretação vattimiana do lugar da religião, ou da *religião* após a religião, parece bem articulada. Não se trata de um mero retorno ou um passo atrás, mas de redescoberta de uma procedência. A partir dessa perspectiva, se pode voltar à religião,

> [...] porque se compreendeu que todos os conhecimentos que se consideravam definitivos são dependentes de paradigmas históricos, de condicionamentos de natureza vária, social, política, ideológica e assim por diante. Não podemos mais dizer que, como a ciência não conhece Deus, Deus não existe. A ciência não consegue nem mesmo estabelecer se significa alguma coisa dizer que estou enamorado. Todas as coisas essenciais que caracterizam a nossa vida, isto é, os sentimentos, os valores, as esperanças, não são objeto da ciência. (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 40-41).

Não se trata agora de articular o discurso filosófico apenas para dar plausibilidade à religião. Mas há *um novo e mais amigável olhar*. A verdade como abertura destrona a antiga concepção cristalizada da *veritas*, com seus dogmas e seus moralismos. Acreditamos que seja por isso que o filósofo italiano pode dizer:

> [...] com o cristianismo, podemos deveras dizer *graças a Deus sou ateu*, isto é, graças a Deus não sou idólatra, graças a Deus não acredito que existam leis da natureza, não acredito que existam coisas além das quais não se pode andar. Creio apenas que devo amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a mim mesmo. (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 34).

Como consequência de nossas reflexões anteriores, depois de um novo caminho para a filosofia a partir do *pensiero debole*, com a redescoberta da verdade

[13] "Ma la modernità è figlia della tradizione religiosa dell'Occidente: anzitutto come secolarizzazione di questa tradizione. Della secolarizzazione moderna, l'ermeneutica sembra essere stata non solo uma consguenza (in quanto filosofia che nasce dalla dissoluzione della metafisica dell'oggettività) ma anche, anzitutto, um agente determinante: nella rottura dell'unità cattolica dell'Europa há avuto um peso decisivo il nuovo modo di leggere la Bibbia" (VATTIMO, 1994, 53).

como abertura, há também uma mudança radical na religião. É dessa maneira que Vattimo vai pensar um cristianismo não religioso. Nesse sentido, ele procura definir "[...] o cristianismo como ato de amor antes que revelação de verdade" (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 47). Consequência fundamental que merece ser destacada, mas ao mesmo tempo algo nada fácil de assimilar cultural e historicamente, é a afirmação segundo a qual "[...] é preciso se tornar intérprete e não simplesmente alguém que passivamente contempla a verdade ou a presume" (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 77). Tal consequência embasa numa nova visão de sujeito. E aqui descortina uma sequência de argumentos e paradoxos, por exemplo, com relação a dogmas, à autoridade e até mesmo no que diz respeito à Instituição, teses discutidas em *Dopo la cristianità*. Para o momento, julgamos suficiente reprisar as palavras do próprio Vattimo, fazendo a seguinte suposição:

> [...] que tenha sentido a concepção pós-moderna de verdade como transmissão de mensagens, nascimento e morte de paradigmas, interpretação das coisas à luz de linguagens históricas herdadas, então torna-se novamente possível tomar a sério a Bíblia. Antes, é inevitável tomar a sério a Bíblia como um dos livros que mais profundamente marcaram o "paradigma" da cultura ocidental. "Graças a Deus sou ateu". (VATTIMO, 2002, p. 10. *Tradução nossa*).

A Modernidade, a secularização, a morte de Deus, o fim da metafísica não esgotam o sentido da Religião. "É só porque as metanarrações metafísicas se dissolveram que a filosofia redescobriu a plausibilidade da religião" (VATTIMO, 2000, p. 96). Pelo contrário, a religião renasce em outro viés. Não mais o do pensamento forte e suas estruturas ontológicas, não mais a *veritas* e suas elaborações dogmáticas, não mais a Religião como Instituição, mas a religião como perspectiva de vida, como *caritas*.

## 3 Na contemporaneidade, os desafios da *caritas*

Primeiro aspecto que nos chama a atenção aqui é o fato de que já não se pode mais defender o ateísmo. Seguindo as pegadas de Lyotard, Vattimo evoca o pressuposto fim dos grandes relatos ou metanarrativas[14], conforme acenamos há pouco, como discurso de legitimação do saber e da organização da cultura em geral. Se não vale mais o grande relato do positivismo, não se pode mais pensar que Deus não existe, pois não se trata de um fato abordado cientificamente; se não vale também o discurso do historicismo, não se pode mais pensar que Deus não existe porque a fé n'Ele corresponde a uma etapa superada da história. Em segundo lugar, o anúncio da morte de Deus feito por Nietzsche contribuiu decisivamente para a dissolução dos grandes relatos. E aqui reside um paradoxo, pois o anúncio da morte de Deus não exclui que, de fato, renasçam muitos deuses[15]. A partir dessas considerações, Vattimo relaciona os dois fatos característicos da nossa cultura:

> [...] por um lado, o *retorno da religião* na cultura comum, configurada como renovada escuta do ensinamento da Igreja, como necessidade de verdades últimas, como desejo de reencontrar a própria identidade também e, sobretudo, em referência à transcendência; por outro lado, a *queda das razões filosóficas do ateísmo* [...]. O retorno da religião na cultura contemporânea não pode não representar um problema para uma filosofia que se habituou a não considerar mais relevante a questão de Deus. (VATTIMO, 2002, p. 93. *Tradução e grifos nossos*).

O fato é que, segundo Vattimo, com o fim dos grandes relatos, a filosofia vê esvair também as razões do ateísmo tradicional ou agnosticismo, e para preservar sua atenção aos fenômenos, o pensamento contemporâneo tem de levar a sério o retorno da religião na consciência comum e as boas razões para esse suposto retorno. Numa palavra, Vattimo defende a tese de que a filosofia tem de reconhecer que não pode mais ser ateia e deve encontrar nessa sua autoconsciência a base para assumir uma postura crítica em relação ao retorno da religião e dos seus traços fundamentalistas tão perigosos (VATTIMO, 2002, p. 94). Nesse sentido,

[14] "O fato é que, com a queda dos grandes relatos (segundo a expressão de Lyotard) – das filosofias sistemáticas convictas de ter abordado a verdadeira estrutura do real, as leis da história, o método para o conhecimento do verdadeiro –, caíram também todas as razões fortes do ateísmo filosófico". (VATTIMO, 2002, p. 92. *Tradução nossa*).

[15] Vattimo afirma que o Deus que é negado por Nietzsche é o "Deus moral", fundamento, ato puro aristotélico, supremo relojoeiro ou arquiteto do racionalismo (VATTIMO, 2002, p. 92).

> [...] a filosofia não pode mais hoje considerar a vitalidade social da religião como um fenômeno de retrocesso cultural favorecido pela astúcia dos padres, ou como expressão de uma alienação ideológica que deveria ser superada com a revolução e abolição da divisão do trabalho. (VATTIMO, 2002, p. 94. *Tradução nossa*).

Porém, por outro lado, não se defende simplesmente o retorno da religião como o retorno da metafísica. Creio que valha aqui o ditado segundo o qual *perditum, tempus non reddit*. O mesmo fim da metafísica ou queda dos grandes relatos, a morte do deus moral e o enfraquecimento do ser servem de fio condutor crítico para não se recair em êxitos irracionalísticos pura e simplesmente, como o fundamentalismo e o relativismo. Qual seria então o perfil da religião que retorna? Responde o próprio Vattimo, dizendo que

> A religião que assim se redescobre não tem nada a fazer com a religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna que se exprime nas várias formas de fundamentalismo. (VATTIMO, 2002, p. 96. *Tradução nossa*).

Assim sendo, desponta a noção vattimiana de secularização como enfraquecimento do ser e como *kénosis* de Deus. E é a partir desta vocação ao enfraquecimento e à secularização que uma Filosofia coerente – após o fim da metafísica e a morte de Deus – deverá abordar os vários fenômenos de retorno da religião na cultura contemporânea (VATTIMO, 2002). Sempre demonstrando fidelidade às bases de seu pensamento, sobretudo, aos mestres Nietzsche e Heidegger, Vattimo apresenta a concepção segundo a qual a interpretação da *caritas* é possível a partir de uma "teoria da fraqueza e do enfraquecimento". Tese de difícil sustentação a nosso ver, pois há uma passagem de uma proposta de leitura teórica para a vida prática, de um lado; de outro, a passagem de um trecho bíblico para uma concepção filosófica. De qualquer forma, trata-se de "[...] uma tentativa de ligar os critérios de comunidade aos critérios de dissolução da força do ser" (VATIMMO; GIRARD, 2010, p. 75). Nessa perspectiva, desponta o horizonte hermenêutico da *caritas* como viés possível da *religião* após a religião, um horizonte prático, não metafísico, que nos revela a verdade do amor. "O critério que

a tradição cristã, a começar por Santo Agostinho, nos indica é *ama et fac quod vis*[16]. O único limite à espiritualização da mensagem bíblica é a caridade" (VATTIMO, 2002, p. 51. Tradução nossa). São suas as afirmações:

> Quero dizer que o limite representado pelo princípio de caridade, que deve guiar a interpretação secularizante do texto sagrado, prescreve certamente uma escuta caritativa da tradição; mas tal escuta é direcionada à comunidade viva dos crentes, não se restringe ao ensinamento *ex cathedra* da hierarquia eclesiástica. (VATTIMO, 1999, p. 89. *Tradução nossa*).

Posição pós-metafísica que nos leva a pensar que Vattimo esteja, de certa forma, abandonando o viés tradicional da filosofia na direção da vida fática – dimensão que aprendeu de Heidegger[17] – e na direção de uma experiência ética de matriz judaico-cristã, por causa de sua formação. Mas não se pode afirmar isso afoitamente. Vattimo é filósofo e, justamente, por se situar nas sendas do *pensiero debole*, morte de Deus e fim da metafísica, ele não substitui a *veritas* com uma verdade superior. O horizonte da caritas não seguirá a lógica do conhecimento científico e filosófico da objetividade. Nossa leitura é que Vattimo associa niilismo à *kénosis*, numa visão otimista da secularização. Como dissemos há pouco, trata-se de uma tese de difícil sustentação uma vez que a leitura é unidirecional, ou seja, ele não demonstra mais nada além do esvaziamento. A *kénosis* é, ao mesmo tempo, esvaziamento e glória. Um Deus que se esvazia de si mesmo e se humaniza abre o caminho para a humanidade ascender e professar a Glória de Deus. São do filósofo italiano as palavras que se seguem, articulando niilismo e secularização tendo como mediação a leitura religiosa da *kénosis*:

> [...] o niilismo "se assemelha" demasiado à *Kénosis* para se poder ver em tal semelhança somente uma coincidência, uma associação de ideias. A hipótese a que somos conduzidos é que a própria hermenêutica, como filosofia que traz consigo certas teses ontológicas, seja fruto da secularização, como retomada, prosseguimento, "aplicação", interpretação dos conteúdos da revelação cristã, primeiro entre todos o dogma da encarnação de Deus. [...] Em última análise, a apropriação filosófica da verdade da religião acontece mesmo sendo por uma lei da filosofia, da razão que se reconcilia consigo; a *Kénosis*, que acontece como encarnação

[16] Em outra passagem, Vattimo adota diferente expressão, citando Agostinho: "*Dilige, et fac quod vis*". (VATTIMO, 1999, p. 62).
[17] Ver: VATTIMO, 1999, p. 19-23.

> de Deus e, por último, como secularização e enfraquecimento do ser e de suas estruturas fortes (até a dissolução do ideal de verdade como objetividade), acontece, ao contrário, por uma lei da religião. (VATTIMO, 1994, p. 65-66. *Tradução nossa*).

Para o filósofo, a secularização[18] é a chave do discurso atual sobre a *religião* depois da religião, um processo que distancia a civilização laica moderna das suas origens sagradas, uma verdadeira dissolução das estruturas sagradas. Mas, deve-se afirmar que, "se o sagrado natural é aquele mecanismo violento que Jesus veio desvelar e desmentir, é bem possível que a secularização – que é também a perda da autoridade temporal da Igreja, autonomia da razão humana em relação ao Deus absoluto [...] – seja o efeito positivo do ensinamento de Jesus" (VATTIMO, 1999, p. 33-34. *Tradução nossa*). Desse modo, a secularização deve ser entendida como um fato positivo, ou seja, "a ideia de que a modernidade se constitua também e, sobretudo, como persecução interpretação de-sacralizante da mensagem bíblica" (VATTIMO, 1999, p. 34. *Tradução nossa*). A visão de Vattimo é mesmo otimista[19] no que diz respeito à secularização: a laicidade do Estado, a secularização da própria subjetividade moderna, não o fim do cristianismo senão a sua realização mais plena na *kénosis*. É por isso que lhe parece adequado falar em geral de "enfraquecimento", considerando a secularização como seu caso mais importante. "O termo secularização permanece central para mim, pois sublinha o significado religioso de todo o processo" (VATTIMO, 1999, p. 35. *Tradução nossa*). E é isto que Vattimo entende quando afirma que o *pensiero debole* é uma transcrição da mensagem cristã.

A *religião* depois da religião rejeita terminantemente um Deus como ato puro, pensamento de pensamento, juiz que ameaça, mas vê na secularização uma via positiva do desenvolvimento do cristianismo, pois significa "um modo em que a *kénosis*, iniciada com a encarnação de Cristo – e já antes com a aliança entre Deus e o seu povo – continua a realizar-se [...] para a superação da originária essência

[18] Merece consideração um possível confronto com a posição de Marià Corbi (2008, p. 81-116) segundo o qual a secularização se bifurca em duas, ou seja, a primeira como consequência das guerras de religião e a segunda como secularização da vida espiritual mesma.
[19] Ver, por exemplo, VATTIMO, 1999, p. 40-42: secolarizzazione – uma fede purificata?

violenta do sagrado e da própria vida social" (VATTIMO, 1999, p. 42. *Tradução nossa*). Mas o filósofo italiano não faz teologia e parece faltar-lhe uma concepção mais profunda da experiência da fé cristã como experiência do *encontro*. Não apenas esvaziamento, mas encontro de Deus com a humanidade e, a partir daí, descortina-se a abertura do horizonte da salvação. A *caritas* deve ser entendida como fruto de um encontro amoroso. "Não é a ciência que redime o homem. O homem é redimido pelo amor" (*Spe Salvi*, nº 26). Sem essa experiência a nosso ver teológica[20], Vattimo permanece apenas um hermeneuta da modernidade, pois a leitura teológica da *kénosis* – a qual passa mais pelo afeto que pelo logos – lhe abriria outros caminhos de argumentação. Por isso parece que ele entende a *kénosis* atualmente como processo que os humanos continuam, uma vez que o próprio Deus se fez humano. Isso o leva a afirma que,

> Não há nenhum limite 'objetivo' da secularização; o princípio de Santo Agostinho, *ama et fac quod vis*, vale também para a interpretação da Escritura. O sentido do reconhecimento do parentesco com a hermenêutica niilista, para a dogmática cristã (indicamos assim os conteúdos da revelação neotestamentária) é o irromper da caridade, como único conteúdo decisivo da mensagem evangélica. (VATTIMO, 1994, p. 64. *Tradução nossa*).

Desfecho lógico, uma vez que a *kénosis* continua na interpretação da revelação por parte da comunidade dos crentes, é a queda da autoridade da Igreja em função da defesa de que a interpretação é livre. Estamos na época da interpretação[21] e todo homem é um intérprete e "não simplesmente alguém que passivamente contempla a verdade ou a presume" (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 77). Nesse sentido, após os êxitos da secularização moderna, é preciso afirmar que a Igreja deveria ser apenas uma comunidade da *caritas* (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 75). Assim, mesmo que haja uma comunidade de fé que educa o humano, permanece a interpretação livre das Escrituras[22]. Segundo Macdowell, o

[20] Vattimo se contenta apenas em acenar sumariamente para outra leitura da *kénosis*, quando diz: "a derivação niilista que a hermenêutica lê no 'mito' cristão da encarnação e da crucificação não termina com a conclusão dos acontecimentos terrenos da vida de Jesus, mas continua com a vinda do Espírito Santo e com a interpretação da revelação por parte da comunidade dos crentes" (1994, p. 62. *Tradução nossa*).

[21] A idade do espírito é também a época da interpretação, uma das leituras que Vattimo faz a partir de De Fiore (cf. VATTIMO, 2002).

[22] Macdowell, num texto de muita lucidez, dialoga com Vatimo mostrando que a Igreja e toda a revelação cristã são muito mais que uma comunidade de *caritas*. (MACDOWELL, 2010).

pensamento de Vattimo é "de uma desinstitucionalização radical, ou seja, da eliminação de qualquer autoridade eclesial ou religiosa que imponha dogmas e prescreva uma disciplina de conduta" (2010, p. 2), uma *religião* após a religião.

Falar de *religião* após a religião é instigante, um autêntico exercício hermenêutico. É possível dizer com Vattimo que o cristianismo original, em certo sentido, *não é mesmo uma religião*. A preocupação da bíblia não é o conceito, o conhecimento ou a lógica, mesmo que haja conceitos e conhecimentos e, por vezes, certa lógica pode ser entrevista nas entranhas do texto sagrado. No contexto bíblico, fala sempre o chão da vida em primeiríssimo lugar, trata-se do horizonte antepredicativo da perspectiva judaico-cristã, que acontece antes da tematização e é condição da mesma. Ao pensar uma *religião* após a religião, tendo em vista que entendemos religião como Instituição, não estaria Vattimo pretendendo instituir a des-instituição? Seguramente, o Filósofo italiano responderia que, na era da interpretação, há sempre mais uma razão para se ir além na hermenêutica e que não há outro fundamento no lugar da metafísica cujo fim foi proclamado. Portanto, nada de dogmas, pois o que importa no mundo secularizado é a *caritas*. Porém, falta o passo para a experiência espiritual e teológica, que não se esgota na tematização filosófica, antes ela é vivencial, não abre mão do chão da vida. E a verdade que permanece no horizonte da época da interpretação é a seguinte:

> Compreende-se que é ainda possível falar de verdade, mas só porque no acordo realizamos a *caritas*. A *caritas*, no terreno das opiniões, no terreno das escolhas de valores, torna-se verdade quando é compartilhada. (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 52).

Mesmo reconhecendo que fala a partir de uma Europa secularizada, mesmo inspirado na perspectiva filosófica de Nietzsche e Heidegger, Vattimo resgata o horizonte da *caritas* – que não é conceito ou fundamento racional – mas caminho de sentido cristão da vida. Talvez essa leitura em torno do amor universal pudesse mesmo servir de lugar hermenêutico para o diálogo entre as diferenças no mundo contemporâneo. Segundo Girard, verdade e amor coincidem no cristianismo e são

a mesma coisa (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 48). Certamente, a verdade da bíblia não é a verdade lógica da ciência ou da metafísica, mas uma perspectiva ética que dá sentido à vida. Na direção desse horizonte da vida é que Vattimo pode afirmar que "Deus não é o conteúdo de uma proposição verdadeira" (VATTIMO; GIRARD, 2010, p. 50).

## Epílogo: pontos e contrapontos

Ao final, é preciso, além de tudo que já foi refletido, apontar pontos e contrapontos. Primeiramente, a verdade da *caritas* é anterior à verdade da *veritas*. Aquela só pode ser entendida como a vida que acontece no encontro das diferenças; esta é separação conceitual a partir daquilo que acontece. Em outros termos, vale a afirmação segundo a qual o chão da vida vem primeiro, depois surgem as formulações racionais, filosóficas e científicas. Nessa perspectiva, Vattimo é bastante fiel às Sagradas Escrituras. Em segundo lugar, religião é encontro e não verdade teórica, dogma ou prescrição disciplinar. Porém, há lugar em toda religião para doutrinas e prescrições morais, pois a mesma é o reservatório simbólico de pessoas e comunidades e nenhuma comunidade vive sem suas referências éticas ou conceituais.

Num terceiro momento, a visão vattimiana sobre instituição, autoridade e interpretação suscitam debates. Há certo romantismo e leveza que agrada nas suas formulações: "*um novo e mais amigável olhar",* pois *"não vos chamo servos, mas amigos"*. Poder-se-ia dizer com Vattimo que a religião tem que ser mais alegre nesse mundo, de maior proximidade e encontro. Religião é construção de pontes entre as diferenças. Ele aponta para um cristianismo, após a religião, mais alegre. "O evangelho é mais amigável, mesmo em relação à razão moderna e suas exigências, do que uma concepção, no fundo autoritária, da salvação queira me fazer crer" (VATTIMO, 1999, p. 90). Porém, como filho de Heidegger, buscamos no Filósofo da Floresta Negra um apoio para questionar sua posição com relação à Instituição. Nosso referencial é a obra *Sobre a Essência do fundamento* (*Vom*

*Wesen des Grundes*), onde Heidegger desenvolve sua argumentação sobre o fundar em três perspectivas: fundar como *tomar base, dar fundamento*, mas, sobretudo, como *Instituir* (*stiften*) (HEIDEGGER, 1983, p. 44-45). Para nós, toda vez que eu penso estou instituindo algo que tem um fundamento, logo pensar é sempre um ato de instituir. Ainda mais, nessa seara, mesmo que o pensamento seja um *pensiero debole*, uma ontologia do enfraquecimento, ele ainda representa, de certa forma, uma instituição. Assim des-institucionalizar é já e também instituir. Quando desferimos críticas a uma instituição, substituímo-la ou fazemos outra tentativa de legitimá-la pelo discurso. Em resumo, se se pensa uma religião sem instituição (Igreja), por exemplo, é porque se está instituindo o sujeito ou privatizando a experiência religiosa no indivíduo. Mas esta tendência é ainda moderna, pois deriva da autoafirmação do *self*. Talvez somente agora ela esteja atingindo a religião e, de fato, é o que se observa como tendência na contemporaneidade.

Outro ponto a ser tocado diz respeito ao enfraquecimento das estruturas do ser. O próprio Vattimo professa certo relativismo, mas não se trata verdadeiramente de relativismo, pois ele não é quase nada logocêntrico. Portanto, não se pode acusar a perspectiva hermenêutica de relativismo. Talvez se pudesse acusá-lo de reduzir a religião apenas ao seu aspecto prático: piedade e interpretação. Mas o suposto relativismo de Vattimo deriva da *caritas* e da postura hermenêutica que assume. Ora, é em função da *caritas* que se devem admitir visões múltiplas da realidade. Acreditamos que a *religião* após a religião, como a entende Vattimo, é uma decorrência de seus pressupostos filosóficos aliados à sua formação religiosa e moral. Ou como diz Teixeira, "O pensamento metafísico embora fale de Deus, torna-se um pensamento "sem-Deus". O mérito deste pensamento é desvelar a substância irreligiosa da metafísica" (2005, p. 104). Ele não chega a ser agnóstico em nome do *pensiero debole*, mas também não se converte, no sentido tradicional, ao cristianismo. Sua postura é aquela de quem depura a tradição ou dela tenta se apropriar genuinamente para encontrar lá validade filosófica.

Resta-nos apenas uma palavra final. Pensar a passagem da *veritas* à *caritas* é apenas uma tendência no cenário da religião na contemporaneidade e não o futuro da religião. Não podemos concluir que o horizonte da *caritas* seja o norte da espiritualidade dos sem religião. *Os sem religião* é ainda uma categoria muito nova e meio caleidoscópica. Não foi nosso intento associar Vattimo aos sem religião da atualidade. De qualquer forma, em Vattimo, se encontram elementos para uma espiritualidade sem vínculos com Igrejas ou Religião-Instituição, uma espiritualidade desinstitucionalizada, mesmo reconhecendo a Igreja como "importante veículo da revelação" ou comunidade de crentes que interpretam livremente o sentido da mensagem cristã, apoiando-se e ajudando-se na caridade. Por fim, prognosticar o simbólico da religião é muito arriscado. Aliás, "o filósofo hermenêutico propõe as suas teses não sobre a base de uma demonstração, mas quase como um juízo de gosto, cuja universalidade se realiza como resultado de um consenso sempre contingente e que pode ampliar-se" (VATTIMO, 1994, p. 70. *Tradução nossa*). Por isso, nosso texto termina aqui, reafirmando com Vattimo que a *caritas* justifica a preferência pela concepção *amigável* de Deus e do sentido da religião, levando sempre em conta que "o próprio evento da salvação (a vinda de Jesus) é, intimamente, um fato hermenêutico" (VATTIMO, 2002, p. 65).

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI. **Spe Salvi.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

CORBÍ, Marià. La gran crisis de las religiones y el auge de los integrismos. In: MOREIRA, Alberto Silva; OLIVEIRA, Irene Dias, **O futuro da religião na sociedade global:** uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit.** 17.ed Tubingen: Niemeyer, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Vom Wesen des Grundes**. 7 ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1998.

MACDOWELL, J. A. A. Qual o futuro para o cristianismo? Diálogo com Gianni Vattimo. **Interações. Cultura e Comunidade**, Uberlândia MG, v. 5, n. 7, p. 173-182, jan/jul 2010.

MOREIRA, Alberto Silva; OLIVEIRA, Irene Dias. **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.

PAIVA, M. A. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Pontifícia Università Gregoriana, 1998.

SOUZA, José Carlos Aguiar. **O projeto da modernidade.** Autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

TEIXEIRA. E. B. **A Fragilidade da Razão**. Pensiero debole e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPURS, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Al di là del soggetto:** Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. 3. ed. Milano: Feltrinelli, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Credere di credere**. Milano: Garzanti, 1999.

VATTIMO, Gianni. **Dopo la cristianità:** per um cristianesimo non religioso. Milano: Garzanti, 2002.

VATTIMO, Gianni. **La fine dela modernità**. 2. ed. Milano: Garzanti, 1998.

VATTIMO, Gianni. Morte de Deus e fim da metafísica. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo-RS, Ano X, n. 354, p. 5-7, dez/2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?secao=354>. Acesso em Janeiro de 2014.

VATTIMO, Gianni. **Oltre l'interpretazione.** Roma; Bari: Laterza & Figli Spa, 1994.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. **A religião:** o seminário de Capri**.** São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e relativismo:** verdade ou fé frágil? Aparecida-SP: Editora Santuário, 2010.

VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago. **O futuro da religião:** solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. **Il pensiero debole.** 10 ed. Milano: Feltrinelli, 1995.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossiê: Paradigma pós-religional – Artigo original

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p428*

# A experiência religiosa pós-moderna e o fenômeno da aceleração em comparação com as temporalidades pré-moderna e moderna

## Religious experience in post modernity and the phenomena of acceleration in comparison with pre-modern and modern temporalities

Helmut Renders*

**Resumo**

A modernidade tardia é caracterizada por processos da aceleração tecnológica, das mudanças sociais e do ritmo de vida. Estas transformações das estruturas temporais levam não somente a uma reestruturação da vida cotidiana profissional e privada, das estruturas econômicas e das políticas públicas, mas, também da vida e experiência religiosa. O artigo parte da compreensão de uma dinâmica interação entre a experiência religiosa e seu respectivo contexto temporal. Para isso compara tipos de experiência religiosa com características das temporalidades da antiguidade, modernidade e modernidade tardia. Na antiguidade favoreciam-se experiências religiosas capaz de lidar com a ordem imutável de todas as coisas, por exemplo, a abnegação. Na modernidade popularizaram-se metáforas religiosas processuais que ainda abrangiam todo o ciclo da vida em perspectiva pessoal, porém, ainda comunitária, como é o caso da categoria "*ordo salutis*" ou da metáfora "caminho da salvação". Já ao processo da aceleração do tempo na modernidade tardia parece corresponder a ênfase em experiências instantâneas, e de plenitudes emocionalmente sentidas, como é o caso de experiências extáticas em geral e do "batismo no Espírito Santo" em especial.

**Palavras-chave**: Experiência religiosa; pós-modernidade; temporalidade; aceleração do tempo; mudanças sócias; ritmo de vida.

**Abstract**

Late modernity is characterized by processes of technological acceleration, the acceleration of social changes and the pace of life. These transformations of temporal structures lead not only to a restructuration of work and private everyday life, economic structures and public policies, but also to religious experience. The article begins with the understanding of the dynamic of interaction between religious experiences and its respective temporal contexts. Different kinds of religious experience are related to specific characters of antique, modern and late modern temporality. During Antiquity, religious experiences capable to handle the immutable order of all things, for example, self-denial was favored. In modernity, processional religious metaphors become popular, however still encompassing life as a whole and still in a communitarian and personal perspective, as the creation of the category "*ordo salutis*" or metaphor "way of salvation". In turn, the process of acceleration of time in late modernity seems to emphasis on instant experiences, a kind of emotionally heartfelt fullness, as is the case of ecstatic experiences in general and the "baptism in the "Holy Spirit" in particular.

**Keywords:** religious experience; post modernity; temporality; acceleration time; social changes; pace of life.

Artigo recebido em 02 de novembro de 2014 e aprovado em 20 de março de 2015.

*Doutor em Ciência da Religião e Professor da Universidade Metodista de São Paulo. País de origem: Brasil. E-mail: helmut.renders@metodista.br

## Introdução

Parte-se, às vezes, quanto à compreensão da experiência religiosa, da ideia de uma constante antropológica: a forma humana de experimentar o mundo e a si mesmo em relação a ele, basicamente não teria mudado entre a antiguidade e a modernidade tardia. Outros já acham que isso pode ser até o caso, porém, nunca saberemos, porque às formas passadas das experiências religiosas não teríamos mais um acesso direto: entre nós e o passado sempre estaria a hermenêutica. Neste artigo partimos da compreensão do ser humano como um ser aberto que interage com as mudanças ambientais e sociais através de uma contínua construção, desconstrução e reconstrução da sua cultura e da sua forma de se relacionar com ela, do seu estar no mundo. Pretendemos verificar, quanto ao aspecto religioso da cultura, mais especificamente, da religiosa cristã, como o processo da aceleração do tempo (FLUSSER, 1962; ATTALI, 1982; ELIAS, 1998; PELBART, 1998; ROSA, 2005) influencia é modifica as condições da experiência religiosa comunmente ensinada e aceita como padrão (GLEICK, 1999; GARCIA, [s.d]; ROSA, 2013). Isso, por sua vez, baseia-se na hipótese que as transformações das estruturas temporais do cotidiano resultam em reestruturações da vida, inclusive da vida religiosa, do processo de formação da identidade e subjetividade religiosa, da relação do ser humano com o mundo e da sua percepção do processo da história e da sua inserção no mesmo.

## 1 Experiência religiosa na antiguidade e pré-modernidade: os sacramentos e a transmissão da fé de geração a geração

> "Andai com sabedoria para com os que estão de fora, remindo o tempo".
> (Colossenses 4.5, segunda a Bíblia Almeida, Revisada e Corrigida).

### 1.1 A temporalidade da antiguidade e época medieval

A citação de Colossenses 4.5 mostra a necessidade de "ler os sinais do tempo" na igreja primitiva. De fato, representava esse discernimento temporal uma revolta contra os aspectos sociais da temporalidade dominante da sua época, reclamando o *kairós* em meio de um *éon* que se apresentáva com "eterno" e imutável. A temporalidade pré-moderna dominante partiu de uma cosmovisão que entendeu o universo e as estruturas da vida, inclusive, da vida religiosa, dentro dos ciclos da natureza, como estável e, assim, previsível[1]. A compreensão da inalterabilidade do *cosmo* nasce de uma necessidade existencial, não de um exercício racional. Nesta perspectiva, garante e promove a vida aquele que observa as regras do passado e aceita o presente como ele é (ROSA, 2013, p. 20-22).[2] Possíveis mudanças vão além desta imutável realidade e são literalmente localizados no transcendente. A felicidade é a capacidade de não enfrentar o que não pode ser modificado (escola filosófica do estoismo) e consequentemente são na antiguidade os heróis ou parâmetros da fé, os[as] mártires, e na época, medieval, os[as] místicos[as]. Os[As] mártires testemunham a fé e sofrem as consequências no embate entre instituições que se entendem como eternas e os adeptos da nova crença como ateus. Os[As] místicos[as] entram em cena quando em outra época agora a própria instituição da igreja, passa por uma profunda crise e com ela a ideia da igreja como sacramento. Isso ocorre na transição da Antiguidade para a época Medieval, da época Medieval para a Modernidade e da Modernidade para a Modernidade tardia, porém sempre sobre condições distintas.

[1] Isso deve ser o caso em grande parte também para as cosmologias da América Latina (cf. CARRASCO, 2014). Para o mundo ocidental veja Thomas Kuhn (1957, 2000), os primeiros três capítulos ou Adam Frank (2012).
[2] Nesta perspectiva o herético sempre é quem perturba ou desafia a ordem estabelecida.

Em um *cosmo* imutável Deus também é preferencialmente considerado inalterável. O movedor imóvel da filosofia grega corresponde a esta cosmovisão.[3] Nestas circunstancias pode se enfatizar nas religiões a obediência aos cultos que garantem a sagrada ordem da vida, ou a fé na sagrada ordem da vida que ainda se espera no porvir, também descrito como eternidade que articula um tempo ideal fora do tempo, porém, sem fim. A variável, nesta época de um planeta ainda não superlotada, é o espaço. Consequentemente, descreve-se libertação de circunstâncias imutáveis como migração: o recomeço passa pelo espaço alternativo, na terra ou no céu, não pela alteração das ordens estabelecidas.

## 1.2 Características da experiência religiosa na antiguidade e época medieval

Para relacionar a respectiva temporalidade com a experiência religiosa precisamos favorecer as expressões que se dirigem à grande maioria de pessoas, que se comunicam a esta maioria e que são praticadas por ela. Com isso não valorizamos em seguida experiências religiosas consideradas extraordinárias, reservadas a um grupo menor, eventualmente até consideradas experiências que revelam supostamente mais intimidade com Deus, ou intensidade da fé, como a experiência mística, reservada a poucos santos, normalmente monges. Estas experiências, porém, sendo elas consideradas inatingíveis pela grande maioria das pessoas de uma época, e de um povo, no mesmo momento que elas certamente também não escapam da respectiva temporalidade, também não a representam amplamente.[4]

A mais importante forma de mediação ou provocação de experiência religiosa na época medieval são os sacramentos e, dentre eles, na celebração dominical, a eucaristia. O foco está na "... união vital do cristão com Cristo

[3] Nos textos bíblicos, a descrição do Deus criador aproxima-se mais a este conceito. Tudo indica, porém, que esta ênfase na divindade não é a mais antiga. Pelo contrário, o testemunho do Deus que liberta da casa da servidão a antecede.
[4] Isso vale para o ideal medieval da união mística, propagada também pela reforma católica durante a época da modernidade.

mediador na Igreja, [...] graça aos sacramentos" (GILBERT, 1999, p. 100). Ela está no centro do culto e representa a presença substancial do divino na vida dos crentes. Desde a missa de Gregório, que reafirma esta ênfase no nono século e que marca a espiritualidade medieval, a mediação sacramental era considerada o único, mas também o caminho suficiente para conhecer a Deus e se manter na sua presença. Esta lógica sacramental, esta capacidade de "mentalizar o sacro" ou o sagrado, pela contemplação, junto a elementos básicos da vida, que assim não deixam de ser outra coisa do que substâncias, esta habilidade de entender a Cristo, relacionado de forma inseparável junto as coisas e, assim, juntando as vidas, marca a época. Ela é tão importante e evidente que até boa parte das experiências extáticas e extraordinárias da união mística acabam sendo vinculadas com a contemplação de elementos da Santa Ceia, transformada em devoção.[5] Em termos temporais, a transmissão sacramental da fé foca na articulação da experiência religiosa das gerações anteriores, de geração em geração. Isso explica também a compreensão da própria igreja como sacramento: instituições tem em primeiro lugar a tarefa, depois das fases carismáticas das origens, de garantir a fiel transmissão de geração em geração. Elas entram em crise quando as mudanças ocorrem com uma velocidade que atinge a alteração das gerações ou, como hoje, quando as transformações nem esperam mais a sucessão de uma nova geração. No momento que cada geração precisa se reencontrar no mundo, cada dia mais diferente ou distante do mundo das gerações anteriores, instituições acabam sendo obsoletas quanto à sua função clássica da transmissão da tradição.[6]

[5] A devoção do Sagrado Soração ou a forma mais europeia a São Benedito, o Benedito com o menino Jesus em um pano – em distinção, por exemplo, do Benedito do Rosário dos[as] escravos[as] –, ou ensinam a contemplar os elementos da eucaristia ou são memórias do seu impacto nas biografias dos respectivos santos.

[6] As transições da Antiguidade para a Época Medieval e da Época Medieval para a Modernidade mostram também que, depois de um tempo de desconstrução de instituições, elas resurgem, eventualmente, em um novo formato (o que significa "igreja sempre reformanda" senão uma tentativa de adaptação à nova temporalidade, com sua exigência de mudanças contínuas?).

## 2 Experiência religiosa na temporalidade da modernidade: conversão e caminho da salvação como ênfase na apropriação e desenvolvimento pessoal da fé

> "Até agora houve aparentemente duas grandes formas ou sistemas culturais em busca de garantir a responsividade do mundo: as religiões que permitem um ou mais Deuses "lá fora", e a arte – poesia e especialmente a música –, que, segundo a imaginação dos românticos, acorda o mundo para responder com uma canção" (ROSA, 2013, p 147).

A forma como o ser humano se experimenta no mundo mudou com a modernidade de forma profunda. A noção da responsividade, de fazer parte de um universo bem estruturado, com intencionalidade, etc. deu, passo a passo, espaço a noção de um mundo "calado, frio, desinteressado e até repugnante" (ROSA, 2013, p. 146) e de um ser humano desencantado com Deus, com este mundo e consigo, alienado de si e do mundo. Mais uma vez, conjugaram-se uma nova cosmovisão e a temporalidade, com profundo impacto na forma de experimentar religiosamente a vida.

### 2.1 A temporalidade da modernidade

A temporalidade moderna é acompanhada pela revolução copernicana (KUHN, 1957, 2009; KOYRÉ, 1973), a reorientação da cosmovisão do geocentrismo para o heliocentrismo.[7] Apesar de representar uma perspectiva radicalmente nova para a época[8], entendemos hoje que na época o universo ainda visto segundo uma lógica mecânica que partiu do modelo do relógio[9]. A sensação era de uma novidade radical, porém, ainda calculável. Mesmo que no modelo heliocêntrico a terra se movia, o sol era ainda o centro do universo e a terra, relacionada com este centro, tinha forma firme. Em outras palavras, o *cosmo* era ainda visto como basicamente estável, um cenário que favoreceu a pesquisa em busca da compreensão dessa nova

[7] A primeira previsão exata das posições dos planetas era, porém, do astrônomo alemão Johannes Kepler (1571-1630), evidenciado, depois pelo astrônomo italiano Galileo Galilei (1564 - 1642).
[8] A ideia, porém, já tinha sido desenvolvida pela primeira vez por Aristarco de Samos (310 - 230 a.C.).
[9] A metáfora é atribuída a Isaac Newton, porém, ela já é usada no século 12 (cf. FRANK, 2012). Sem dúvida nenhuma porém, se apropriou dela depois o deismo.

situação e do seu controle. Esta novidade acabou se estendendo à compreensão temporal.

Mudou-se a perspectiva. Se a ênfase temporal da pré-modernidade foi o passado, a temporalidade moderna se concentra no futuro (ROSA, 2013, p. 22-24). Isso articula, em primeiro lugar, uma insatisfação com o passado e o presente, e em segundo lugar, indica o caminho para a sua superação. Isso vale também para o mundo religioso como sistema de ver e se colocar neste mundo. Surge a necessidade de encontrar novas certezas, entre elas, a "certeza da fé". Neste horizonte utópico, a promessa não é mais meramente celestial, mas também terrestre, no inicio menos, ao longo dos séculos mais e mais, inclusive até finalmente prometer ou visualizar – já nas suas releituras seculares – o paraíso ou o reino de mil anos na terra.

Agora, tanto o tempo como o espaço são mutáveis. Apesar de que se projetem ainda novos mundos em lugares de migração, por exemplo, nas colônias, começa-se agora imaginar que o espaço também pode ser modificado. Reforma, transformação e, finalmente, revolução descrevem agora a relação com o espaço terrestre e a sociedade humana, onde agora se pretende "antecipar" o tempo do porvir. Deus é nestas circunstâncias visto de formas muito alternativas: os governantes e as suas instituições reclamam-no para si e, de grau crescente, também as classes subalternas. Às vezes, apresenta-se como cobrador dos pobres e fiador dos ricos, às vezes como promotor de amor, justiça e misericórdia.

## 2.2 A experiência religiosa na modernidade

Transparece na vida religiosa, mais fortemente então, a ideia de construção e colaboração entre Deus e o ser humano, como possibilidade e dever. Discute-se na religião agora não somente o perigo da profanização, mas, também do fanatismo. A profanização – as atitudes que não cabem no templo (*fanis*) – é criticada por àqueles que pensam o mundo em uma perspectiva teocêntrica; o fanatismo – as atitudes extremas daqueles que pertencem ao templo – é criticado por àqueles que

pensam o mundo em uma perspectiva mais antropocêntrica. Como na vida particular, o ser humano como individuo precisa agora construir o seu caminho religioso. A possibilidade da escolha e a ênfase na liberdade da fé fazem da conversão condição e início da vida cristã, como confirmam o Catecismo de Heidelberg (1563, perguntas 86 e 87) e a Formula de Concórdia (1577), mesmo que insistam que essa responsabilidade é baseada na experiência da graça de Deus.

A razão para essa grande mudança está novamente relacionada com as mudanças temporais. A partir da modernidade muda o mundo com uma nova velocidade. Cada geração precisa se encontrar em um mundo diferente do mundo dos seus antecessores. Pessoas escolhem agora as suas profissões, seus parceiros de vida, sua religião. Nesta perspectiva, há muitos "novos começos". Consequentemente, qualquer tipo de plenitude é vista como resultado de um processo que abrange uma "vida toda" e "toda a vida". Não se podem favorecer experiências pessoais únicas, mas etapas correlacionadas, que em conjunto visam para frente. A conceituação desse processo e das suas etapas em termos religiosos ocorreu consequentemente no século 18. Refere-se ao *ordo salutis* na teologia luterana ou ao caminho da salvação na teologia arminiana. Sintetiza-se um processo que inicia com o batismo infantil e vai até o fim da vida. Espera-se não somente perseverança – para justificar a entrada na eternidade ou no tempo pleno e melhor –, mas santidade, perfeição, como sinais de maturidade. Trata-se também de uma articulação teológica onde se procura valorizar o aspecto humano ao lado do aspecto divino, que resultou no debate sobre sinergismo e o papel da graça e das obras na vida cristã. A experiência religiosa nem é mais marcada pela era recepção, contemplação ou devoção, nem pela mera construção. A discussão dessa mudança, porém, causa rupturas e longas discussões.[10]

[10] Na teologia calvinista há a tensão entre a dupla predestinação, que representa um tipo de hiperteocentrismo, e a teologia do batismo e da santa ceia de Zwínglio, e sua abordagem radicalmente humanista. Lembra a discussão sobre sinergismo entre teologia luterana, calvinista e arminiana, e a discussão sobre a justificação imputada e compartilhada..

## 3 Experiência religiosa na pós-modernidade: o desejo da plenitude imediata e instantânea em um mundo momentâneo e líquido

> "Por falta de tranquilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranqüilos, valeram tanto."[11]Friedrich Nietsche (1988, p. 232 [aforismo 285]).

### 3.1 A temporalidade da modernidade tardia

A temporalidade pós-moderna coincide novamente com uma modificação da cosmovisão. A descoberta que o sol não é o centro da nossa galáxia (1918), e também não o é do universo[12], a existência de outras galáxias (1920)[13], e as teorias sobre a expansão do universo (1927), radicalizaram a sensação de estar no *cosmo* do ser humano.[14] Ser parte de um *cosmo* composto por cerca de 100 bilhões de galáxias, em movimento, em aceleração, desafiou ainda mais a ideia da humanidade como coroa da criação e objetivo principal da criação do universo.

Se a ênfase temporal da pré-modernidade foi o passado, e da temporalidade moderna o futuro, a pós-modernidade se caracteriza pela ênfase no presente (ROSA, 2013, p. 24-26). Isso resulta em uma perda dupla: por um lado, das tradições, por outro lado, das utopias. A aceleração de todas as coisas confronta o ser humano com a experiência do rápido vencimento da validade de conhecimento tecnológico, da sabedoria cultural e da validade social de comportamentos e atitudes comunitários. Com a perda de tradições perde-se também, ou no mínimo, enfraquece-se, a noção de descendência e da permanência a algo. Já a perda das utopias é efeito colateral da ênfase na inovação. Uma inovação é a estranha combinação de, por um lado, o anúncio do alcance de algo supostamente nunca

[11] A tradução é de José Carlos Bruni (2002, p. 34).
[12] Pelo astrônomo americano Harlow Shapley (1885-1972).
[13] Pelo astrônomo americano Edwin Powell Hubble (1889-1953).
[14] Os diversos modelos atuais a respeito do fim do universo no *big crunch* (retraição), *big freeze* (expansão não invertida leva ao congelamento) ou *big rip* (grande ruptura) também não contribuem para a ideia de um significado cósmico da humanidade e da vida terrestre. O título *Relativistic Cosmology de George F. R Ellis, MAARTENS, Roy Maartens e Malcolm A. H. MacCallum*. de 2012 indica o recolocamento do ser humano.

visto, e, por outro lado, de algo com uma provável data de validade.[15] A inovação é uma utopia realizada e superada num prazo relativamente curto. Não por acaso migra a inovação mais e mais para o campo da estética, sendo a estética muito mais apta de acompanhar ciclos acelerados de novidades, de seis em seis meses, como é o caso da moda, do desenho e do visual. No nível existencial, articula-se esse fenômeno duplo pela reclamação em conjunto que o mundo pós-moderno seria um mundo sem valores e sem utopias.

A relação modificada com o passado e futuro muda também a relação com o espaço. Com a aceleração do tempo diminui o presente, no sentido de um tempo onde o passado já não prevalece mais e o futuro ainda não vale (Agostinho). Este encurtamento do tempo presente é também acompanhado por uma relativização do espaço. Em consequência, Deus eterno perde o seu "espaço" no mundo pós-moderno, o Deus imutável, ou ainda o Deus das longas narrativas das instituições religiosas. Isso ocorreu nos últimos duzentos anos. Já na atual fase dessa aceleração, que nós experimentamos como fragmentação das nossas vidas particulares, o próprio ser humano perde mais e mais espaço no mundo. Ele se não sente mais em casa neste mundo, no mínimo, sente-se incomodado nessa forma de civilização, uma civilização onde os processos da aceleração acabam-se desvinculando dos seus ciclos da vida.

## 3.2 A experiência religiosa na modernidade tardia

Mais uma vez observamos tendências mais amplas, tendências de "moda", caminhos que atraem um número significativo de pessoas e que também apelam a um número ainda maior de pessoas. Os diversos aspectos da nova temporalidade criam ambientes mais densos. A aceleração tecnológica, por exemplo, possibilitou uma comunicação em nível global, quase na hora do acontecimento. Esperamos, na

[15] A aceleração dos ciclos da inovação faz que ela se reduz já cada dia a meras inovações estéticas. Assim mostra Reckwitz (2012) que identifica na relação entre criatividade e estética uma das mais importantes aspectos das sociedades pós-modernas. Criatividade é uma categoria paralela a categoria da inovação.

década 70, o tempo necessário para o envio de uma carta e a recepção da resposta em até uma semana. Respondemos hoje e-mails no mesmo dia ou até na mesma hora. Pior: quem não responde com esta velocidade é considerado esquecido, desinteressado ou, no mínimo, deselegante, ou, em outras palavras, uma pessoa que não está à altura dos acontecimentos (em aceleração). Na vida pessoal criou-se então a ideia da satisfação quase instantânea de seus desejos, ideia promovida e explorada pelo mundo de consumo. E como o desejo natural aparentemente não basta, cria-se se permanentemente desejos novos e específicos a serem imediatamente "respondidos" por um produto. Isso conquistou também o campo da religião e da experiência religiosa.

Na modernidade, a satisfação do desejo religioso era ainda vista como resultado de um caminhar longo, com a expectativa de se aproximar à perfeição somente no final da sua vida. Na pós-modernidade, mudou-se a ênfase na experiência religiosa da plenitude, não só para o início da caminhada religiosa, mas para uma nova densidade, com uma abrangência nunca antes vista. Isso explica, por sua vez, a proximidade estrutural e a diferença social entre a ênfase medieval na união mística e a ênfase na modernidade tardia no batismo no Espírito Santo, como experiências altamente prestigiadas. Ambas as ênfases do encontro com Deus no interior do ser humano – ou de Deus – ocorrem em um momento de transição de épocas nas quais as instituições – que normalmente cuidam da transferência de experiências antigas para as próximas gerações – geralmente não são mais preferencialmente procuradas em busca de respostas às perguntas essenciais. Pelo contrário, fala-se da ampla crise de todas as instituições que compuseram a sociedade moderna. A diferença entre a experiência mística medieval e pós-moderna esta na inversão temporal: na época medieval esperava-se a união mística no final de um longo caminho de esvaziamento, seguida pela iluminação; na modernidade tardia a experiência do batismo pelo Espírito Santo é esperada logo depois do início da iniciação na fé cristã, confissão e batismo. É uma experiência esperada já no presente. Consequentemente, sofre uma universalização. Perde-se a ideia do extraordinário e alega-se agora a sua acessibilidade por cada pessoa, o que se desdobra depois na afirmação do dever de passar por essa experiência religiosa.

Não ter esta experiência significa literalmente perder tempo por não poder avançar, sinônimo de estagnação e de ficar atrás, se desvincular do ritmo da vida religiosa pós-moderna. Mais corretamente seria dizer que isso significa se desvincular do ritmo da temporalidade pós-moderna e, por sua vez, ter como característica se desvicular dela mesma e do ritmo da vida. Alega Hartmut Rosa que a aceleração social (2013, p. 15-20), como aceleração, técnica (p. 2013, p. 20-21), a mudança social (2013, p. 22-26) e do tempo de vida (2013, p. 26-33), criaram um círculo de aceleração na "qual as três categorias acima chamadas [...] tenham formado um sistema de *feedback* autofortalecente que a si mesmo se lançava, de forma ininterrupta" (2013, p. 42). Entretanto, "as normas temporais se distinguem em um ponto fundamental das normas morais, políticas e religiosas em vigor em outras culturas e outros tempos" (2013, p 111): elas são vistas como naturais – o tempo pertence ao ciclo da natureza e do *cosmo*, ou seja, o indivíduo se submete ao seu regime, sem noção que é resultado de trabalho cultural.

## 4 Excurso: A sobreposição das temporalidades e da busca da experiência religiosa no cotidiano

Não devemos ignorar outro aspecto da modernidade tardia, o do paralelismo de discursos alternativos, agora não mais como discursos únicos e dominantes – mesmo que isso ainda se defenda no campo religioso por um ou outro dos seus representantes. Somos ainda acostumados a representar essas diferenças conceitual, doutrinária ou confessionalmente, enquanto novos movimentos e grupos religiosos já integram esta multiplicidade paralela – inclusive de temporalidades – em suas vivências e propostas religiosas, de forma muito dinâmica e eclética.

Observamos, por exemplo, uma releitura da mediação sacramental, porém, com novos focos e não, necessariamente, como retorno para a reafirmação nova dos sacramentos mais clássicos, como o Batismo e a Santa Ceia, como lugares para experiências religiosas constitutivas. Enquanto leituras teocêntricas e, por

causa disso, sacramentais do batismo, preferencialmente de crianças, e da ceia, como mediação da presença real do Cristo em substância ou no mínimo consubstancial, aparentemente se comunicam menos em nossa temporalidade acelerada pós-moderna, mesmo assim surgem novas dinâmicas sacramentais.

Em casos como da Igreja Universal do Reino de Deus, essa dinâmica se reflete numa contínua produção de novos artefatos e ritos com funções supostamente sacramentais, como a fogueira santa, o saquinho da trindade, a rosa abençoada, ou a sessão do descarrego etc., etc. Facilmente podemos interpretar essa produção como a busca de atender pessoas que vivem na temporalidade "medieval" e consequentemente procuram instituições-sacramentos e seus "sacramentos" para ter acesso ao sagrado. Neste sentido, é o templo de Salomão da IURD significante para o projeto da igreja, por ser diferente das outras igrejas e por simbolizar o lado institucional do sagrado. Sendo uma igreja nova, ela precisa ter novos meios da graça que a distingue das demais igrejas, sem, porém, poder escapar dos seus aspectos formais: um sacramento requer uma teologia teocêntrica com uma clara distinção entre o sagrado, e não somente o profano, mas também o sagrado e o demoníaco. Parte dessa dependência de formas religiosas estabelecidas é também a durabilidade da sessão de descarrego. Esta prática ritualista e sacramental é uma citação de uma prática de outra religião, a releitura dessa prática e sua integração e ressignificação dentro de um sistema cristão, que é favorecida pela tradição já constituída. Porém, dentro da perspectiva da temporalidade, esse fenômeno somente se reproduz enquanto as pessoas vivem existencialmente na respectiva temporalidade. O templo de Salomão é uma tentativa de materializar simbolicamente a durabilidade da instituição IURD sugerindo "raízes" que vão até além do cristianismo.

Da mesma forma explica-se o aparecimento de garrafinhas com óleo nos "altares" de igrejas protestantes. Por um lado, isso ocorre no momento paralelo da desconstrução dos sacramentos clássicos do batismo e da Santa Ceia. Em termos temporais, representam a rejeição do batismo de criança e a ênfase na celebração da Ceia como mero memorial, a perspectiva antropocêntrica da temporalidade

moderna com sua ênfase na escolha e na necessidade de construção. Por outro lado, a garrafinha com óleo assumiu um lugar de destaque, inclusive junto a uma resignificação da mesa do senhor ou da mesa de comunhão como "altar". Esta popular ressignificação transforma um lugar da interação divino-humano em um espaço da mera ação divina. Em outras palavras, abraça a temporalidade pré-moderna. A sacralidade do objeto "garafinha de óleo" se revela no momento que alguém quer usar o mesmo sem autorização "sacerdotal" e, por exemplo, quer tirá-lo do "altar". Isso é negado, por que fora desse lugar o sacramento perde seu significado, por ser desvirtuado do espaço que representa o acesso ao divino. Em termos temporais, porém, representa o retorno de um conceito chave medieval – altar – e de uma representação substancial do sagrado – o óleo – uma ênfase na temporalidade pré-moderna, que se sustenta religiosamente por formas mais materiais e institucionais. Não é incomum que encontremos em comunidades que, por um lado enfatizam a fala em línguas estranhas, ou o batismo no espírito, ou seja, experiências estáticas, ao mesmo tempo tenham a garrafinha com o óleo no "altar".

## Considerações finais

No Brasil, convivem cosmovisões pré-modernas, modernas e pós-moderna, e no campo religioso parecem, às vezes, posicionamentos pós-modernos, como um retorno para posicionamentos pré-modernos.[16] Todas estas formas de "estar no mundo" convergem com formas de experientar o mundo e a vida, inclusive de forma religiosa. Dentro disso, não se nega certa tendência da religiosidade cristã pós-moderna de rejeitar a religiosidade moderna e dialogar com cosmovisões medievais, eventualmente, não muito diferente do projeto da renascença de se inspirar na antiguidade e declarar a época medieval com escura e retrocedida.

[16] No cotidiano brasileiro relacionam-se diferentes atitudes diante do tempo com descrições regionais: o[a] paulistano[a] como mestre da aceleração, nunca parada, porém sempre estressado, não perdendo tempo, mas, eventualmente a vida; o[a] baiano como mestre da desaceleração, bem com a vida, porém, meio parado no tempo e espaço. Independente do caráter pré-conceituoso desse tipo de afirmações generalistas, chama a atenção como a atitude do ser humana diante do tempo é considerado significante na tentativa de descrever pessoas na sua essência cultura.

Entretanto, na perspectiva da distinção das temporalidades pré-modernas, modernas e pós-modernas e da aceleração do tempo como fenômeno dinamizante, abre-se também uma perspectiva que não identifica um mero retorno, mas ênfases que reciclam elementos antigos em formas e conteúdos novos, que somente pontualmente tem a ver com o passado medieval ou da reforma católica.

Chamamos a atenção que em geral os resultados dos processos de aceleração do tempo são considerados algo natural:

> As normas temporais se distinguem em um ponto crucial das normas morais, políticas e religiosas de outros tempos ou culturas: mesmo que sejam sem dúvida nenhuma também socialmente construídas, elas não são vestidas por um etos. [...] Elas funcionam como fatos puros, leis da natureza, inquestionáveis e indiscutíveis (ROSA, 2013, p. 111).

Nesta perspectiva eles pertenciam a nossa vida moderna e pós-moderna e se deve aprender a lidar como eles e, em ultima instância, se submeter a eles. As sensações de uma esmagadora presença das formas contemporâneas da mediação religiosa, às quais se deve obedecer para não parecer ou desaparecer como instituição ou movimento religioso, têm no mínimo parcialmente a sua razão na aceitação irrefletida da temporalidade da modernidade tardia como natural ou imutável.[17]

À forte tendência da nossa cultura de materialização, estetização e mercantilização do ser humano, responde-se com um fortíssimo acento na propagação da divinização ou da transformação e santificação instantânea do mesmo. Isso produz um novo tipo de alienação, o suposto *super homem* religioso que acredito pular "nas" e "através" das suas experiências religiosas intensas, as instâncias e os processos da vida e da vida religiosa comum. Podemos interpretar esta busca de experiências intensas e a crença na sua necessidade absoluta como a busca de repostas às demandas da aceleração do tempo. A tragédia anunciada é,

[17] Segundo a nossa percepção, isso leva a uma reavaliação das teses de Bittencourt Filho (2003). O atual sucesso da religião misticista não está no seu formato ou na sua ênfase, mas na sua não proximidade à temporalidade contemporânea, considerada natural. A sensação e a propagação, do inevitável sucesso dessa religiosidade, andam de carona com a suposta irreversível dinâmica dos "tempos modernos", a aceleração.

porém, que os processos de amadurecimento e do discernimento dependem de desenvolvimento de laços afetivos e não do mero acumulo de emoções vivenciadas.

Mudou então a experiência humana? Certamente mudaram as condições da experimentação humana e, com elas, as formas humanas de responder a elas. Talvez seja exagerado dizer que hoje em dia o ser humano experimenta Deus totalmente diferente do que 2000 ou 500 anos atrás. No mínimo, parecem as formas paralelas indicar processos mais demorados que não se resumem simplesmente em um modelo de substituição radical.

Por outro lado, a aceleração do tempo levou o ser humano a uma reavaliação das preferências. As mais antigas formas aparentemente não se comunicam mais com tanta força. Novas formas caeem no gosto do povo, entre elas, a aceleração da experiência religiosa. Porém, até aqueles considerados "sucessos pós-modernos", enquanto instituições – de certo modo, em perspectiva pós-moderna, um anacronismo em si –, como algumas das igrejas neo-pentecostais, recorrem em seu simbolismo religioso aos exemplos antigos, culturalmente estabelecidos, como a lógica sacramental. Esta e outras observações fazem nos a concluir que a aceleração do tempo é somente um fator determinante na forma como seres humanos experimentam o sagrado, porém, um fator até agora subestimado.

## REFERÊNCIAS

ATTALI, Jacques. **Histoires du temps**. Paris: Fayard, 1982.

AUGÉ, M. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da super modernidade. Campinas, SP: Papirus, 1994.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira:** religiosidade e mudança social. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes / Koinonia, 2003. 260 p.

BRUNI, José Carlos. "O tempo da cultura em Nietzsche". **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 31-35, out. 2002.

CARRASCO, Davíd. **Religions of Mesoamerica**. 2. ed. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc., 2014.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert. **Time**: an essay. Tradução Edmund Jephcott. [S.l.]: Blackwell, 1990.

ELLIS, George F. R.; MAARTENS, Roy; MACCALLUM, Malcolm A. H. **Relativistic Cosmology**. Cambridge: Cambridge University Press, 22 mar. 2012.

FLUSSER, Vilém. **Do tempo e como ele acabará**. São Paulo: OESP - Suplemento Literário, 1962.

FRANK, Adam. **About time:** from sun dials to quantum clocks - how the cosmos shapes our lives. Oxford: Oneworld Publications, 2012.

GARCIA, Vicente Romano. **Ordem cultural e ordem natural do tempo**. *São Paulo:* CISC - Centro Interdisciplinar de Semiótica, Cultura e Mídia, [s.d.]. Disponível em: < http://www.cisc.org.br/biblioteca/temporalidade.pdf >. Acesso em: 10 out. 2014.

GILBERT, Paul**. Introdução à teologia medieval.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. 156 p.

GLEICK, James. **Faster**: the acceleration of just about everything. [S.l.]: Pantheon, 1999, 336 p.

GLEICK, James. **A velocidade da vida moderna**: acelerado o desafio de lidar com o tempo. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

JONSON, Bodil. **Dez Considerações Sobre o Tempo**. [ S.l]: José Olympio, 2004.

JUSTO, José Sterza. O "ficar" na adolescência e paradigmas de relacionamento amoroso da contemporaneidade. In: **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, v. 1, n. 1, p. 61-77, jan./jun. 2005.

KUHN, Thomas S. **The *copernican revolution***: *planetary astronomy in the development* of western thought. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.

KUHN, Thomas S. **A revolução copernicana**: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento Ocidental. Lisboa: Edições 70, 1990.

KOYRÉ, Alexandre: **The astronomical revolution:** Copernicus-Kepler-Borelli. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1973.

MEDEIROS, Beatriz; MONTEIRO, Marianna; MATSUMOTO, Roberta. **Tempo e performance**. Brasília: Ed. de pós-graduação em arte da Universidade de Brasília, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (eds.). vol. 22. München/Berlin/New York: DTV de Gruyter, 1988. DTV/de Gruyter, 1988.

OLIVEIRA FILHO, Kepler de Souza; SARAIVA, Maria de Fátima Oliveira. **Astronomia e astrofísica**. Porto Alegre: Departamento de Astronomia - Instituto de Física Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

PELBART, Peter Pál. **O tempo não reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

PELEGRINI, Milton. "As nossas imagens do tempo e como ele começou". In: **Ghrebh-Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia**, São Paulo, vol. 1, n. 1, p. 2020-229, out. 2002.

RECKWITZ, Andreas. **Die Erfindung der Kreativität:** zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2012.

RIFKIN, Jermey. **Uhrwerk Universum:** die Zeit als Grundkonflikt des Menschen. [S.l.]: Droemer/Knaur, 1990.

ROSA, Hartmut. **Beschleunigung.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

ROSA, Hartmut. **Beschleunigung und Entfremdung.** Berlin: Suhrkamp, 2013.

ROSA, Hartmut. **Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung.** Berlin: Suhrkamp, 2012.

SOUSA, Clarilza Prado de. Limites e possibilidades dos programas de aceleração de aprendizagem. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 108, p. 81-109, nov. 1999. Disponivel em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n108/a04n108.pdf>. Acesso em: 10 out. 2014.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper/Comunication

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p542*

# A secular Christian

Un cristiano secular

Don Cupitt *

I am a secular Christian, a person committed to the critical way of thinking and a person for whom there is only one world, and it is *this* world; only one life, and it is *this* life. Our language developed in order to serve the purposes of our life in this, the everyday world; and we cannot usefully pretend to be able to jump clear of the life-world and talk sense about a supposed eternal or supernatural World above. Since the rise of the novel to be our most popular literary form, we seem to have taken secular humanism for granted. Jane Austen's characters are all of them Anglicans; but the world they inhabit has already become completely secular.

If so, you may well think that Christianity is the hardest religion of all to modernise, because it is much more committed than any other faith to an elaborate system of beliefs about the supernatural world, from which we first came, with which we interact daily, and into which we will at last return: the world of God, the Father, the Son, and the Holy Spirit; of St Michael and all the nine orders of angels;

Paper/Comunication received on Octorbre 07, 2014 and aproved on March 18, 2015.

* English philosopher of religion and scholar of Christian theology. He has been an Anglican priest and a professor at Emmanuel College at the University of Cambridge, known as a popular writer, broadcaster and commentator. Country of origin: England. E-mail: editor@sofn.org.uk

of the Blessed Virgin and all the several thousand saints: a world in which people believe in many sorts of supernatural Assistance such as healings, gifts of divine Grace, and supernatural knowledge imparted to us by revelation, illumination, and inspiration. All this apparatus was deployed in relating Christianity's great myth of cosmic Creation, Fall and Redemption; a story that begins with God in eternity, with his first creation of the angels, and with the rebellion of Lucifer and his cohorts, and ends with the sealing of Hell and the final triumph of the blessed in Heaven.

The whole of this mighty supernatural theology was still in place when Charles II came to the restored English throne in 1660. The Bible was still the principal source for cosmology and for prehistory. In the Book of Common Prayer and in the major writings of John Milton and John Bunyan the old religion-based civilization still seemed more or less intact. Milton knew all about modem science, but he must have thought that his Protestant version of the old faith had a future, or he would not have invested his own reputation in the writing of *Paradise Lost*.

Then in 1679 Isaac Newton published his great book, which in due course was to make mathematical physics the new Queen of the Sciences, as the traditional god-given knowledge purveyed by theologians was displaced by the new, man-made, and critically-tested kind of knowledge. The changeover took a long time, partly because Newton's cosmology wasn't historical: it did not include a story of how the Universe and the solar system had first come into being and had reached their present form. But then in 1755 Kant and Laplace put forward jointly a decent theory of the formation of the solar system, and after that the sciences of geology and biology took a further great step towards creating a scientific Grand Narrative: a history and a theory of Everything that was far, far better evidenced than the old Christian story had been.

However, the traditional supernaturalism lingered on, until two great events happened in Germany. In 1781 Kant's *Critique of Pure Reason,* the result of a decade's work by a major genius, made the best attempt to show how the finite human mind is capable of objective scientific knowledge. In the process Kant conclusively criticized the old belief that we can reason our way to an eternal, supernatural order of being beyond the world of experience. In effect, Kant ended the belief that God's existence could be proved, and since 1800 no major philosopher has been a fully- orthodox believer in the old God of the philosophers.

Next came the crisis of biblical criticism. In the German universities of the late eighteenth century scholars began to apply the new and rigorous methods of critical history to the study of the Bible. The story is too long to tell here, but the biggest early event in it was the publication of David Friedrich Strauss's *The Life of Jesus Critically Examined* (1835-6), which showed how a first-century Jewish prophet and teacher was gradually mythicised in the minds of his followers. The old naive belief that 'the Bible is the Word of God' — or, in the standard Roman Catholic phrase, 'has God for its author' — became untenable.

Since then, we have gradually come to realize that the whole system of Christian doctrine is a somewhat haphazard human construct with an all-too-human history, and that the Bible, when read closely, does not actually teach nor even *support* orthodox doctrine. For example, only *one* New Testament writer portrays Jesus as the incarnation of a pre-existent heavenly being in human form, namely John. But even in John's Gospel the Incarnate Lord is not *coequally* God of God. In fact, no New Testament book teaches the fully-orthodox doctrines of either the Trinity or the Incarnation. Those doctrines were not revealed by God in the Bible, but are the outcome of human debates and power-struggles in later times.

How have the churches reacted to all this? The conservatives have decided to reject critical reason and go into the counter-culture. They put huge emphasis on

authority and on faith, which for them has become (as a wag has said) a supernatural gift of believing stuff that you know is not true. The liberals claim to be fully critical whilst yet clinging cautiously to the official faith of the church. Dr Rowan Williams is the best-known exponent of this view, and the best illustration of its difficulties. A little further left are a third group, those who say that it's all a great humanly-evolved myth, but it carries precious religious insights and values, and is still the best myth to live by. Such a view is taken by very large numbers of priests and lay-people and is explicitly held by those Sea of Faith non-realists who remain in the churches.

All three of these Christian responses to modernity are strained and ironical. They all bear witness to *a dissonance* between the world of religious belief and the world of modern knowledge, which none of them can fully resolve. Our received traditional religion is rapidly dying because it is too much at odds with what we now know to be true. Either we must abandon it altogether and become Buddhists, or we may invent a new secular religion, or we may perhaps be able to attempt a metamorphosis of Christianity into a form of secular religious humanism.

I have been an Anglican priest for over 50 years, and have gradually developed a system of this last type. I sometimes call it 'Kingdom-theology', pointing out that Jesus originally preached the arrival of the Last World, the promised age of human fulfilment in the Kingdom of God *on Earth*. What we got instead was the Church, which grew out of the power-struggles between the first clergymen, Peter, James and Paul, around the year 50, and their attempts to explain the catastrophe of Jesus' ugly death. They claimed that God had exalted Jesus to the supernatural world, which meant that the old world was after all going to be allowed a period of extra time during which the church (ruled by the clergy) could recruit a multi-ethnic army of believers who would purify themselves and look up expectantly for the return to earth of Jesus in glory to set up the Last

World, the Messianic Kingdom on earth. Jesus had said: 'The Kingdom starts now!' The Church said, 'No: it's been postponed. You'll be living under discipline for a long time yet.'

This new ecclesiastical Christianity was thus from the first completely preoccupied with the supernatural world, which was at once the World Above and the World to Come: and it was so preoccupied with self-purification that almost all its leading figures were celibates for the first 1500 years. Jesus immediately became

very heavily mythicised into the Divine Christ, a heavenly being, the eternal Son of God, and in the Creeds the actual life of Jesus and his message were reduced to the mere comma that separates 'born of the Virgin Mary' from 'suffered under Pontius Pilate'. Christianity was so other-worldly that it saw this world and this life as utterly worthless. Even as late as the 1662 Prayer Book — which still has many admirers — the mourners at a funeral thanked God for delivering the dead person 'out of the miseries of this sinful world'.

Today, everything has changed, because we have only recently lost the last remains of belief in a Better World to come. Today's funerals give to life ritual closure. They celebrate the dead person's life, because we no longer believe in the Last Judgement and life after death for the individual. At the same time, we have also given up all forms of liberal and socialist hope for a Better World in the historical future. The liberal belief in the 'perfectibility of man' and the socialist belief in a future communist society are dead. We now realize that we are already living in the Last World we'll ever know. This language I speak, this world about me, and this life I live together comprise what in my jargon I call 'It All'. It is all there is for me: and I am 79 years old. Soon I'll be no more.

This realization I call 'the alarm clock', and it instantly makes Church Christianity seem as deluded as the suicide bombers who think they are going to Heaven. Like Andrew Marvell, I feel 'time's winged chariot hurrying near'; Death is breathing down my neck. How shall we live, we who now know that we are close to

the very end of our world? As I see it, the original Jesus announced the arrival of the Last World, and taught the appropriate ethic. We haven't got time for negative feelings of anxiety, or envy, or hatred, nor for the harbouring of grudges. There is no time for any kind of law-ethic. We should live life intensely, and above all generously, expending ourselves in love like there is no tomorrow – because there *isn't*.

The moral teaching of the original Jesus, critically reconstructed, was entirely concerned with human relationships and human self-expression, or, aswe'd now call it, 'self-outing'. He seems to be surprisingly secular, a point hard to explain until we remember that in the Last World there is 'no Temple', as the Revelation of John says, no religious system, and no centralized or 'focussed' divinity. In the Kingdom, God is dispersed into a universal 'brightness', a luminous intelligibility in which there is no darkness and everything is plain to view. It's a purely human world in which everyone is equal, and every heart is open. There is no Beyond and therefore no ulteriority and no deception or duplicity, because we can try to deceive people only if we can envisage a future in which we may profit from our deception. We are not immortal souls, with a very long-term future: we are nothing but our own living of our own brief lives. We shouldn't be hoarders, because we cannot do it successfully. Instead we should pour ourselves out into life unreservedly. As the popular saying has it: 'Use it or lose it'. Don't hide, come out like the sun. Pour yourself out. Burn! Don't make comparisons, don't claim your rights. Just put on a good show. Burn!

I have tried to indicate very briefly how the reconstructed teaching of the original Jesus, correctly analysed, might inspire a new humanitarian religion of ordinary life by liberating us from our modern anxiety about transience and death. Hitherto, it has often been claimed that Jesus' ethic is impractical, at least until 'Kingdom come'. But on the contrary, I have tried to suggest that it is necessary. Our greatest single need is to be reconciled to our own transience and to each other, and the remedy is what I call 'solarity': all-out generosity and love of life.

What about the argument that, just as the quest for the Holy Grail was too high for Arthur's knights and led to the destruction of the Round Table, so the ethic of the original Jesus is too high for normal human beings? On the contrary, Jesus' argument is precisely that unless we can learn to be super-generous we can never hope to build peace amongst humans on earth. Human justice is not nearly enough. For a modern example, in Northern Ireland many ordinary people know that there will not be full reconciliation unless people can meet in the street, or share a table, with their former bitter enemies. Many of them are already doing it, because it is a moral necessity.

Do not make the usual error of supposing that Jesus taught a just and reciprocated love for the neighbour. Wrong: that's not Jesus, it's Moses; and Jesus insists that it is not good enough. He taught love for your enemy, love not reciprocal but reckless, excessive. He was a rebel, and it is not surprising that at the Council of Trent the church censured his doctrine of 'Pure Love'. The church was from the first based on the rejection of the original secular Jesus. Throughout the ecclesiastical period it was argued that because of Original Sin human beings cannot live the ethic of Jesus in this life. Instead they must live under the discipline of a strictly-applied civil and religious law. But Jesus said we can and should go way beyond ordinary human ideas of law and justice – and today we do. Consider, for example, the free donation to strangers of blood and other organs. People are already capable of living out the Sermon on the Mount: they do it.

A final point. In a short book called *Solar Ethics* (1995), *I* put forward *a philosophical* defence of ethical emotivism and expressivism, so that it can stand independently of Jesus. I don't need him as an authority; I just point him out as the first teacher who happened to get it right. I But I am not going back to making religion logically dependent upon any dubious historical claims. Nagarjuna (ca. 150-250 BCE) made a similar move about the Buddha's teaching.

In summary, Jesus had preached the arrival of Kingdom. It was time to start living the life of the Last World, as if you were standing at the very end of Time. And that is the position in which I find myself, a secular Christian at the end of my world. At times I have called my religion 'Emptiness and Brightness', 'Empty radical humanism', 'the religion of life', and 'Kingdom theology'. It's nothing very special; it's where we post-Christian Westerners now are. And I rather like it: I'm not complaining.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper/Comunicación

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p542*

# Un cristiano secular

A secular Christian

Don Cupitt*

Soy un cristiano secular, una persona comprometida con el pensamiento crítico y una persona para quien sólo hay un mundo, y es este mundo; sólo una vida, y es esta vida. Nuestra lengua se desarrolló con el fin de servir a los propósitos de nuestra vida en este mundo, nuestro mundo cotidiano; y no podemos salirnos del mundo de esta vida y decir algo sensato sobre un supuesto mundo eterno o sobrenatural ahí arriba. Desde que la novela es nuestra forma literaria más popular, parece que estamos dando ya por sentado el humanismo secular. Los personajes de Jane Austen son todos ellos anglicanos; pero el mundo en que viven ya se ha vuelto completamente secular.

Si ello es así, bien podemos pensar que el cristianismo es la religión más difícil de modernizar de todas, porque está mucho más comprometido que cualquier otra fe respecto a un elaborado sistema de creencias sobre el mundo sobrenatural, del que creemos haber venido, con el que nos relacionamos a diario, y al que retornaremos finalmente: el mundo de Dios, del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo; en mundo de San Miguel y los nueve coros de los ángeles; el de la

Paper/Comunicación recibida el 07 octubre 2013 y aprobada el 18 marzo 2015.

Traducción de José Maria Vigil.

* English philosopher of religion and scholar of Christian theology. He has been an Anglican priest and a professor at Emmanuel College at the University of Cambridge, known as a popular writer, broadcaster and commentator. Country of origin: England. E-mail: editor@sofn.org.uk

Santísima Virgen y los miles de santos. Un mundo en el que las personas creen en muchos tipos de asistencia sobrenatural, como curaciones, regalos de cuya asistencia sobrenatural la gente encuentra de muchas formas, como curaciones, dones de la divina gracia, o conocimiento sobrenatural impartido a nosotros por revelación, iluminación o inspiración. Todo este aparato fue elaborado poco a poco en relación con el gran mito cristiano de la Creación del cosmos, la Caída y la Redención; una historia que comienza con Dios en la eternidad, con su primera creación, la de los ángeles, y con la rebelión de Lucifer y sus aliados, y que finalizará con el cierre del Infierno y el triunfo final de los bienaventurados en el Cielo.

Todo el conjunto de esta poderosa teología sobrenatural estaba todavía en pie cuando Carlos II llegó al trono inglés restaurado en 1660. La Biblia seguía siendo todavía la fuente principal de información sobre la cosmología y la prehistoria. En su Libro de Oraciones y en los principales escritos de John Milton y John Bunyan la antigua «civilización basada en la religión» todavía parecía más o menos intacta. Milton estaba muy bien informado sobre la ciencia moderna, pero debió de pensar que la versión protestante de la antigua fe tenía futuro; de lo contrario no habría arriesgado su propia reputación en la redacción de El paraíso perdido.

Poco después, en 1679, Isaac Newton publicó su gran libro, que con el tiempo iba a convertir la física matemática en la nueva Reina de las Ciencias, mientras el tradicional conocimiento dado por Dios que hasta entonces difundían los teólogos fue desplazado por el nuevo conocimiento, elaborado por el ser humano y probado críticamente. Este cambio costó mucho tiempo, en parte porque la cosmología de Newton no era histórica: no incluía la historia de cómo el universo y el sistema solar habían comenzado a existir y habían llegado a su forma actual. Pero entonces, en 1755, Kant y Laplace presentaron conjuntamente uma teoria plausible sobre la formación del sistema solar, y después, la geología y la biologia dieron un gran paso adelante hacia la creación de un gran relato científico: una

historia y una teoría sobre todo lo que ha existido hasta el momento, mucho más razonable y coherente que el viejo relato cristiano.

Sin embargo, el sobrenaturalismo tradicional persistió, hasta que dos grandes acontecimientos ocurrieron en Alemania. En 1781, la Crítica de la razón pura de Kant, fruto de una década de trabajo de un genio, significó el mejor intento de mostrar cómo la mente humana finita es capaz de conocimiento científico objetivo. En el proceso de Kant criticó de manera concluyente la vieja creencia de que pertenecemos a un orden sobrenatural eterno del ser, más allá del mundo de la experiencia. En efecto, Kant puso fin a la creencia de que la existencia de Dios puede ser probada, y desde 1800 ningún filósofo importante ha creído con plena ortodoxia en el antiguo Dios de los filósofos.

Luego vino la crisis de la crítica bíblica. En las universidades alemanas de finales del siglo XVIII los eruditos comenzaron a aplicar al estudio de la Biblia los nuevos y rigurosos métodos de la historia crítica. El proceso es demasiado largo como para contarlo aquí, pero el mayor evento temprano fue la publicación de La vida de Jesús críticamente examinada (1835-6), de David Friedrich Strauss, que mostró cómo un profeta judío y maestro del siglo primero fue siendo mitificado poco a poco en las mentes de sus seguidores. La vieja creencia ingenua de que "la Biblia es la Palabra de Dios" –o, en la frase católica típica, «tiene a Dios por autor»– se hizo insostenible.

Desde entonces, hemos llegado gradualmente a darnos cuenta de que todo el sistema de la doctrina cristiana es una construcción humana, un tanto azarosa, con una historia del todo humana, y que la Biblia, cuando se lee con atención, en realidad no enseña, ni siquiera sería compatible con la doctrina ortodoxa. Por ejemplo, sólo un escritor del Nuevo Testamento presenta a Jesús como la encarnación de un ser celestial preexistente en forma humana, Juan concretamente. Pero incluso en el Evangelio de Juan, el Señor Encarnado no es co-igual a Dios. De hecho, ningún libro del Nuevo Testamento enseña las doctrinas

totalmente ortodoxos, ya sea de la Trinidad o la Encarnación. Esas doctrinas no fueron reveladas por Dios en la Biblia, sino que son el resultado de los debates humanos y las luchas por el poder en los tiempos posteriores.

¿Cómo han reaccionado las Iglesias a todo esto? Los conservadores han decidido rechazar la razón crítica y entrar en la contra-cultura. Ponen un gran énfasis en la autoridad y en la fe, que para ellos se ha convertido (como ha dicho un bromista) en un don sobrenatural que les capacita para creer cosas sabiendo que no son ciertas. Los liberales insisten en que se mantienen lúcidamente críticos, mientras todavía se aferran con un cierto recelo a la fe oficial de la iglesia; Rowan Williams es el exponente más conocido de este punto de vista, y el mejor ejemplo de sus dificultades. Un poco más a la izquierda está un tercer grupo, los que reconocen que todo es un gran mito humanamente evolucionado, pero que contiene puntos de vista y los valores religiosos preciosos, y que continúa siendo el mejor mito para vivir. Este punto de vista es asumido por un gran número de sacerdotes y laicos y es sostenido explícitamente por esos «Mares de la Fe»* no realistas que permanecen en las Iglesias.

Estas tres respuestas cristianas a la modernidad están en tensión y resultan irónicas. Todas ellas evidencian una disonancia entre el mundo de las creencias religiosas y el mundo del conocimiento moderno, que ninguna de ellas puede resolver por completo. La religión tradicional que hemos heredado está muriendo rápidamente, y ello se debe a que está demasiado en desacuerdo con lo que ahora sabemos que es verdad. O debemos abandonarla por completo y convertirnos en budistas, o podemos inventar una nueva religión secular, o tal vez podríamos intentar una metamorfosis del cristianismo que lo transforme en una forma de humanismo religioso secular.

Soy sacerdote anglicano desde hace más de 50 años, y he llegado a adoptar una posición como la de este tercer tipo. A veces lo llamo «reinocentrismo» [en inglés, literalmente, "Reino-teología"], queriendo señalar que, originalmente, Jesús

predicó la llegada del Mundo Definitivo, la era prometida de la realización humana en el Reino de Dios en la Tierra. Lo que vino, en cambio, fue la Iglesia, que surgió entre las luchas por el poder entre los primeros clérigos, Pedro, Santiago y Pablo, hacia el año 50. Y sus esfuerzos por explicar la catástrofe de la horrorosa muerte de Jesús. Afirmaron que Dios había exaltado a Jesús al mundo sobrenatural, lo que significaba que, después de todo, al viejo mundo se le iba a conceder un período extra de tiempo durante el cual la Iglesia (gobernado por el clero) reclutaría un ejército multiétnico de creyentes que podría purificarse y mirar hacia arriba expectante para el regreso a la tierra de Jesús glorioso, para establecer el último Mundo, el Reino mesiánico en la tierra. Jesús había dicho: « ¡El reino comienza ahora!». La Iglesia dijo: «No: ha sido pospuesto: ustedes van a vivir bajo disciplina todavía durante bastante tiempo».

Así, este nuevo cristianismo eclesiástico, desde el principio estuvo completamente preocupado por el mundo sobrenatural, que era a la vez el Mundo de Arriba y el Mundo por Venir: y estuvo tan preocupado con su auto-purificación que casi todas sus principales figuras fueron célibes los primeros 1500 años. Enseguida, Jesús, muy intensamente mitificado, se convirtió en el Cristo divino, un ser celestial, el Hijo eterno de Dios, y en los credos, la vida real de Jesús y su mensaje se reduce a una simple coma que separa «nacido de la Virgen María» de «padeció bajo el poder de Poncio Pilato». El cristianismo era tan de otro mundo, que vio este mundo y esta vida como completamente sin valor. Todavía en el Libro de Oraciones de 1662 –que todavía tiene muchos admiradores– los participantes en un funeral agradecían a Dios por llevar la persona fallecida "fuera de las miserias de este mundo pecaminoso».

Hoy todo ha cambiado, porque hemos perdido recientemente los últimos vestigios de la creencia en un futuro Mundo Mejor. Hoy día los funerales son un ritual del final de la vida. Celebran la vida de la persona fallecida, porque ya no creemos en el Juicio Final ni en la vida individual después de la muerte. Al mismo tiempo, también hemos renunciado a todas las formas de la esperanza liberal o socialista en un mundo mejor dentro del futuro histórico. La creencia liberal en la

«perfectibilidad del hombre» y la creencia socialista en la sociedad comunista futura están muertas. Ahora nos damos cuenta de que ya estamos viviendo en el último mundo que conoceremos. Este lenguaje que hablo, este mundo en torno a mí, y esta vida que vivo en conjunto constituyen lo que en mi manera de hablar yo llamo «todo». Es todo lo que hay para mí: y tengo 79 años. Pronto dejaré de ser.

Esta toma de conciencia que yo llamo «el reloj despertador», hace que el Cristianismo de la Iglesia parezca tan engañado como los terroristas suicidas que piensan que se van al cielo... Al igual que Andrew Marvell, me siento "carro alado del tiempo, inexorable'; la muerte está respirando junto a mi cuello. ¿Cómo vamos a vivir, que ahora sabemos que estamos cerca del final de nuestro mundo? Tal como yo lo veo, el Jesús original, anunció la llegada del último Mundo, y enseñó la ética apropiada. No tenemos tiempo para los sentimientos negativos de ansiedad, o la envidia, el odio, ni para la abrigar rencores. No hay tiempo para cualquier tipo de ley–ética. Deberíamos vivir la vida con toda intensidad, y sobre todo con generosidad, gastándonos a nosotros mismos en el amor como si no hubiera un mañana, porque no lo hay.

La enseñanza moral del Jesús original, reconstruida críticamente, era totalmente centrada en las relaciones humanas y en la libre auto-expresión humana, o, como ahora lo llamaríamos, la «auto-realización». Jesús parece ser sorprendentemente secular, algo difícil de explicar hasta que recordamos que en el Mundo Definitivo «no hay Templo», como dice el Apocalipsis de Juan, no hay un sistema religioso, ni una divinidad bien enfocada y concreta. En el Reino, Dios se dispersa en un «brillo» universal, una inteligibilidad luminosa en la que no hay oscuridad y todo lo que es fácil de ver. Es un mundo puramente humano en el que todos son iguales, y todo corazón está abierto. No hay más allá y por lo tanto no hay ulterioridad, ni engaño o duplicidad, porque podemos tratar de engañar a la gente sólo si somos capaces de imaginar un futuro en el que podamos sacar provecho de nuestro engaño. No somos almas inmortales, con un futuro a muy largo plazo: no somos más que nuestra propia vida de nuestras propias vidas breves. No debemos

ser acaparadores, porque no podemos hacerlo con éxito. En cambio, debemos derramarnos a nosotros mismos sobre la vida, sin reservas. Como dice el dicho popular dice: «O lo usas, o lo pierdes». No te escondas, sal como sale el sol para derramarse y gastarse... ¡Arde como él! No hagas comparaciones, ni reclames tus derechos. Lo que has de hacer hazlo bien, ¡arde!

He tratado de indicar muy brevemente cómo la enseñanza reconstruida del Jesús original, analizado correctamente, puede inspirar a una nueva religión humanitaria de la vida ordinaria al liberarnos de nuestra ansiedad moderna acerca de la transitoriedad y la muerte. Hasta ahora, a menudo se ha afirmado que la ética de Jesús no era practicable, por lo menos hasta que llegue el Reino. Pero, por el contrario, he tratado de sugerir que es una ética necesaria. Nuestra mayor necesidad es únicamente reconciliarnos con nuestra propia fugacidad y entre los unos y los otros, y el remedio es lo que yo llamo «solaridad» [al estilo del sol]: la generosidad total y amor a la vida.

¿Qué pasa con el argumento de que, así como la búsqueda del Santo Grial era inalcanzable para los caballeros de Arturo y llevó a la destrucción de la Mesa Redonda, igualmente la ética de Jesús original resultaría inalcanzable para los seres humanos normales? Al contrario, el argumento de Jesús es precisamente que, a menos que podamos aprender a ser supergenerosos, nunca podremos esperar construir la paz entre los humanos en la tierra. La justicia humana no es suficiente. Para un ejemplo moderno, en Irlanda del Norte muchas personas sencillas saben que no habrá plena reconciliación a menos que la gente pueda encontrarse en la calle o compartir en una mesa con sus antiguos enemigos acérrimos. Muchos de ellos ya lo están haciendo, porque es una necesidad moral.

No cometamos el error habitual de suponer que Jesús enseñó un amor justo y recíproco para con el vecino. Incorrecto: eso no es Jesús, es Moisés; y Jesús insiste en que eso no es suficientemente bueno. Él enseñó el amor a los enemigos, el amor no correspondido, el amor sin límite. Él era un rebelde, y no es de extrañar que en el Concilio de Trento la Iglesia censuró su doctrina del «amor puro». Desde

el principio la Iglesia se basó en el rechazo del Jesús original secular. Durante todo el período eclesiástico se ha argumentado que, debido al Pecado Original, los seres humanos no pueden vivir la ética de Jesús en esta vida. En su lugar, tienen que vivir bajo la disciplina de una ley civil y religiosa estrictamente aplicada. Pero Jesús dijo que podemos y debemos ir mucho más allá de las ideas humanas ordinarias del derecho y la justicia, y hoy lo hacemos. Consideremos, por ejemplo, la donación gratuita a los extranjeros de la sangre y otros órganos. Las personas son capaces de vivir el Sermón de la Montaña, lo viven.

Un punto final. En un pequeño libro llamado Ética solar (1995) presenté una defensa filosófica del emotivismo ético y expresivismo, de modo que se pueda sostener al margen de Jesús. Yo no lo necesito a él como una autoridad; acabo de señalarlo como el primer maestro que pasó a hacer las cosas bien.

Pero yo no voy a volver a hacer la religión lógicamente dependiente de cualquier pretensión dudosamente histórica. Nagarjuna (ca. 150-250 aec.) hizo un cambio de pensamiento similar acerca de la enseñanza del Buda.

En resumen, Jesús había predicado la llegada del Reino. Era el momento de empezar a vivir la vida del Último Mundo, como si estuviéramos ante el final del tiempo. Y ésa es la posición en la que me encuentro a mí mismo, un cristiano laico en el final de mi mundo. A veces he llamado a mi religión «Vacío y Brillo», «humanismo radical vacío», «la religión de la vida», y «reinocentrismo». No es nada muy especial; es donde los post-cristianos occidentales estamos ahora. Y, más bien, me gusta: no me estoy quejando.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunication

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p550*

# Spirituality: daring new horizons

Espiritualidad: aventurándonos hacia nuevos horizontes

Espiritualidade: ousar novos horizontes

Diarmuid O'Murchu [*]

> *The religion of the future will be a cosmic religion. It should transcend personal God and avoid dogma and theology. Covering both the natural and the spiritual, it should be based on a religious sense arising from the experience of all things natural and spiritual as a meaningful unity.*
>
> (Albert Einstein,1954).

The 1960s marked a quantum leap in our understanding of Spirituality. Prior to that time, Christians focused on the *spiritual life*, which meant how best to live out our religious faith in daily existence. However, this more devoted attention to spiritual matters belonged to an elite class of clergy and those in the vowed life. *Only a mere handful of lay people managed to attain a degree of spiritual accomplishment*. In addition, within the ranks of those with a special vocation, the priest was special; only the priest could serve as a spiritual director, the one considered best acquainted with the care of souls.

Paper-Comunication received on October 07, 2014 and approved on March 18, 2015.

[*] Member of the Sacred Heart Missionary Order, and a graduate of Trinity College, Dublin Ireland, is a social psychologist most of whose working life has been in social ministry, predominantly in London, UK. Country of origin: Ireland. E-mail: Diarmuid.13@gmail.com

In this earlier understanding, the following are among the notable features:

1. The Spiritual Life belonged uniquely to Christians. Devotees of other religions were deemed to be outside the Church and therefore beyond salvation. Only Christians were capable of a spiritual life.
2. The primary goal of the spiritual life was salvation of one's individual soul, beyond this vale of tears in the Heaven beyond this earth.
3. Transcending earthly preoccupations (temptations) was the primary means to attain spiritual growth; this was to be done through prayer and penance, and was normally considered either impossible or inappropriate for lay people.
4. The spiritual life entailed special devotion to God through prayer and penance. In this context, prayer usually meant recitation of fixed formulas, e.g., the divine office, the Rosary, along with some well-structured formats for silent prayer. Penance entailed fasting, various forms of bodily deprivation, occasionally flagellation.
5. People were expected to take responsibility for their own spiritual development by following the Church's guidelines on prayer and fasting. Consultation with a priest frequently happened through the confessional.
6. Eucharist did not feature strongly in living out of the spiritual life. For much of Christendom, the celebration of Eucharist was understood as a clericalized priority, related more to the sanctity of the priest himself rather than to the spiritual life more widely understood.
7. Progress in spiritual growth tended to be judged by endurance in pain and suffering. Suffering for its own sake was deemed to be central to spiritual advancement. The Cross as well as the crucified Jesus formed the biblical basis for a "theology" of the spiritual life.

This approach to the spiritual life is embedded in a quality of consciousness that is difficult to critique because it has enjoyed such unquestioned hegemony over several millennia. Chris Clarke (2005, p. 234) describes this contextual background as "... the shadow side of the triumphant rationality of the West, a rationality which has cut itself off from mystical knowing, and repressed it along with the economic repression of the poor." This essay will explore what is entailed in the contemporary reawakening of the mystical.

## 1 The Counter-culture of the 1960s

Philip Sheldrake (1991) provides a more detailed analysis of how the spiritual life was understood throughout the 2000 years of Christendom. He notes that in the early decades of the 20th century, spirituality began to evolve as a distinctive field of study with the launching of publications like *Revue d'Ascetique et de Mystique* in 1920 and the *Dictionnaire de Spiritualite* in 1932. Despite such developments, for much of the 20th century spirituality still referred to the spiritual life as described above. With the counter-cultural upsurge of the 1960s, the term took on new meaning, one that has morphed into several articulations since that time. The following are some of the relevant features characterizing the spiritual awakening of the 1960s:

- A sense of rebellion against all forms of institutionalization (anti-establishment).
- A denunciation of formal religion as staid, rigid and over legalistic.
- Spontaneous expression of religious sentiment (e.g., speaking in tongues).
- Religious ritualization of significant life-experiences – outside and sometimes over against the formal (sacramental) practice of church and religion.
- A widespread curiosity about, and interest in, Eastern forms of meditation.
- A desire to explore mystical/esoteric wisdom through dance, psychedelic drugs, ecstatic states, oriental practices (such as Yoga), martial arts.

- Various movements to reclaim the sacredness of nature itself, and live in convivial rapport with the natural world.
- As young people began to travel internationally, many sampled the rituals and experiences of other world religions.
- Valuing experience over the dictates of formal religious teaching.
- A strange mixture of individualism and communal experiment.
- God as Holy Spirit gaining a new ascendency (as in Charismatic Renewal and the Pentecostal movement).

For more on the above named features – and others – one can check a range of scholarly analyses. I recommend Robert S. Ellwood (1994), along with Wade Clark Roof (1993; 1999). Formal religions continue to be suspicious and dismissive of recent developments in the expansive understanding of Spirituality, and tend to be particularly critical of the distinction between religion and spirituality. For mainline religionists there is only one true faith, that is, the particular religion itself.

Harvey Cox's 1965 bestseller, *The Secular City,* prophesied that the rise of urbanism and the collapse of traditional religion would pave the way for a brave new secular age. That prediction has not been fulfilled. The new atheists – Richard Dawkins and the late Christopher Hitchens – have captivated a lot of media publicity, but not near as much attention among rank-and-file people. Instead, there has been something of a spiritual renaissance ever since the 1960s, but so eclectic, diffuse and complex, it is difficult to delineate its ingredients and discern its significance for our time.

Let us review some of the key developments:

1. *Spirituality has become a subject in its own right*, requiring a quality of research based on a multi-disciplinary analysis. Spirituality has broken away from religion and outstrips it on several fronts (cf. HEELAS; WOODHEAD 2005). Religion tends to be defined in terms of creed, ritual and moral code. Spirituality heavily emphasizes *a more authentic quality of relating* among diverse peoples, cultures and aspects of the created universe. Spirituality shuns formal doctrines, seeks to keep ritual fluid, flexible and responsive to immediate needs, and adopts moral guidelines along the lines of ethical situations. Formal religions tend to be based on patriarchal and hierarchical structures; spirituality adopts relational networking, within which individual autonomy is strongly cherished.

2. Spirituality *expands the notion of the sacred* far beyond formal religion. It abhors the dualistic splitting between the sacred v. the secular, earth v. heaven, body v. soul, and matter v. spirit. Spirituality is committed to celebrating commonalities rather than upholding differences. It promotes bridge building seeking to transcend all binary distinctions, an aspiration captivated in words of to the Dalai Lama (posted on Facebook, Sept. 10, 2012): "All the world's major religions, with their emphasis on love, compassion, tolerance, and forgiveness can and do promote inner values. However, the reality of the world today is that grounding ethics in religion is no longer adequate. That is why I am convinced that the time has come to find a way of thinking about spirituality and ethics eyond religion altogether."

3. Spirituality marks *a distinctive shift on authoritative truth*. It exhibits a strong dislike for magisterial omniscience, and challenges the monopoly of truth adopted by patriarchal cultures, which favor rational discourse, formalized doctrines, rituals and devotions, perceived to be best mediated through a hierarchical structure, with male wisdom and insight to the fore. For the new spirituality, truth belongs more to what in former times was called the "sensus fidelium" (sense of the faithful) arising from shared wisdom – across all religious

traditions (and beyond) - evolving through dialogue and mutual exploration, adopting structures that are highly fluid and flexible. Authority here is best understood as the facility to discern deeply, and its truthfulness is judged by the ability to generate empowering outcomes – for person and planet alike. Revealed truth is perceived to belong first and foremost to the web of life, and not to formal religion. It is in this organizational realm that spirituality differs so radically from formal religion; it is not at all clear how the new spirituality can hope to impact upon human culture in a more structured and enduring way.

4. In the emerging spirituality, *the ecological dimension is a central feature* and often exhibiting strong ethical values (while individual morality might be underrated). Care for the environment, strong awareness of environmental threat (on several fronts), and collaboration through networking to address urgent issues, belong integrally to the emerging spirituality. The ecological awareness leads some to embrace larger cosmological and scientific horizons as articulated through the seminal work of the late Thomas Berry, and the insights of quantum physics. These insights are often combined in the commitment to *Creation Spirituality*, for which Matthew Fox's *Original Blessing* (1983) is often regarded as a seminal text. With some many environmental threats facing humanity today, contemporary spirituality offers a naming and awareness far more exemplar and empowering than formal religions.

5. *Embodiment is another key factor*, with obvious challenges for an incarnational faith like Christianity. Embracing the whole person (and not just the soul) is a primary target of contemporary spirituality. How to nourish and love the body appropriately is a complex challenge with several problematic issues particularly around human intimacy and psychosexual expression. The embodied dignity of all other organic creatures is also affirmed. Eco-feminism seeks to re-integrate the abused female body with that of the often abused earth. This focus on the more intimate aspects of human well-being is viewed with great suspicion by

many major religions, including Christianity despite its claim to be an incarnational faith.

6. Representatives of the formal religions frequently denounce the emerging spirituality as *solipsistic and excessively individualistic*. The new emergence is often portrayed as a free-for-all, with little regard for convention, tradition, or community. The inherent individualism may need more discerning attention, as it may be arising from earlier times when individual creativity and expression was frequently suppressed – and even repressed – in a culture grossly preoccupied with patriarchal control and domination (see the valuable insights of Douglas Watt in CLARKE, 2005, p. 70-89). On closer examination, the new spirituality strongly endorses communal allegiance but without the organizational strings and controls that typify formal religions.

7. In 2005, British scholars, Jeremy Carrettte and Richard King co-authored the book, *Selling Spirituality*, critiquing the widespread abuse of spirituality to bolster and advance commercial interests, through popular "new age" branding (also, HEELAS, 2008). This is a timely reminder of how easily people are taken in by gurus, teachers, and entrepreneurs who make big profits on the gullibility of naïve spiritual seekers. While this deviation certainly needs to be confronted, it should not distract from the positive potential and evolutionary significance of the emerging spirituality. Moreover, the solution offered by Carrette & King - namely, return to formal religion - is definitely not the way to resolve the dilemma.

## 2 Features of the Emerging Spirituality

If this emerging spirituality is an evolutionary development of our age, with a rightness for this time, how do we discern its complex unfolding, naming deviations that may be dangerous and destructive, and, more importantly, identifying positive features that will enhance our lives culturally and spiritually? Chris Saade, social activist, and co-director of the Olive Branch Centre in Charlotte, North Carolina (USA) identifies six central features of the emergent spiritual

consciousness of the 21st. century: *Authenticity, Freedom of the Heart, Unification of Paradoxes, Inclusion, Global Solidarity, Love as the Pursuit of Justice* (SAADE, 2014, p. 79-115). I will briefly describe each feature:

*Authenticity*. Life in our postmodern world is often experienced as fragmented, superficial, false, and violent. Many people feel a sense of alienation and anomie and no longer look to formal religion for a meaningful sense of resolution. What does it mean to be real in a world where it is difficult to establish a broad consensus of the reality within which we live, move, and have our being? Authenticity is the pursuit of that deeper set of truths that empower humans to embrace more meaningful lives. It is rooted in the spiritual search of the great mystics whose spiritual journey evokes renewed interest for many spiritual seekers today. (More in CHRISTIE, 2013; CLARKE, 2005).

*Freedom of the Heart*. Despite many efforts to deliver freedom from starvation, oppression, warfare and violence, millions are still trapped in the cultural slaveries of our time. In addition, millions more are ensnared in addictions and compulsions arising from dysfunctional social, political and economic systems. While all main religions proclaim a gospel of freedom, many of those same religious systems co-opt oppressive qualities, collude with false domination, and support cultural dysfunctionality. We lack a more authentic spiritual core to bring to fruition our deeper human aspirations, whereby we can co-create a culture conducive to a liberty that transcends all forms of slavery and liberates people for deeper joy and hope in leading a more meaningful life.

*Unification of Paradoxes*. Dualisitc splitting is one of the inherited curses of our world, a feature unashamedly supported by many major religions. Some popular versions include body v. soul, matter v. spirit, science v. religion, creation v. destruction. All dualisms arise from the compulsive nature of the patriarchal mind-set, purporting binary distinctions as the most effective way to manage daily reality. Increasingly, however, humanity seeks to reclaim a more fundamental

orientation whereby humans are programmed for cooperation and not for divisive competition (cf. RIFKIN, 2010; WAAL, 2009). Moreover, the deeper truth we yearn for can only be realized by bridging the dualisms and not continuing to perpetuate their increasingly violent outcomes. As suggested earlier in this essay, let us learn to celebrate commonalities, rather than consistently endorsing differences.

*Inclusion*. Our dualistic cultures, and their religious institutions, tend to favor a culture of exclusion rather than the inclusivity that is central to the Christian Gospel. Others identify us in terms of what we are not allowed to embrace, and we ourselves often collude with such restrictions. All over the world, we hail the empowerment of democratic governance and highlight the regular opportunity to vote in national elections. Between such elections, however, people have little or no say in what transpires, and are helpless to confront their democratically elected leaders when they fail to fulfill, or blatantly flaunt, election promises. Such participative inclusivity is even more limited in religious institutions.

*Global Solidarity*. The painful division between rich and poor in our world, the corruption underpinning so many political and financial institutions, creates a human disparity that leads to alienation, disempowerment, and extensive human suffering. Even the United Nations, poised to be the catalyst for a more effective sense of global solidarity, is often stymied and emasculated because of nationalistic monopolies enjoyed by the world's superpowers. Moreover, the dualistic split between religion and politics means that world religions, and national churches, have little or no influence on those large-scale forces that undermine the much-needed universal sense of solidarity. Which brings me to the next and final point from Saade's overview.

*Love as the Pursuit of Justice*. In the face of national catastrophes – caused by severe weather or social dislocation arising from warfare – people in rich countries give generously, and regional governments often provide rapid

emergency supplies. All of which is a gesture of love rather than justice. Many of the afflictions experienced in our world, particularly among the poor and marginalized, result from long-term unjust systems - many of which are systemic, economic or political in nature. We lack strategies for global justice, and religions fare poorly in advancing such a vision, mainly because mainline religions favor charity (often felt to be patronizing) rather than empowering justice. The pursuit for justice, and the strategies to bring it about, may well be the single greatest challenge facing an empowering spirituality for the 21st century.

## 3 Horizons for the 21st. Century

These six features characterize the dream and vision of the emerging spirituality. They are deeply integrated with the social and personal aspirations that awaken hope for millions yearning for a world of greater harmony, peace, and happiness. Behind these aspirations are an even deeper set of desires, which I describe as horizons of hope for our age. These are more generalized aspirations but integral to the characteristics outlined by Chris Saade (2014) and developed briefly above. They will require our skilled discernment as we move deeper into the 21st. century.

### a) Relationality

Whereas mainline religion strongly emphasizes autonomy, separation, superiority of magisterial truth, and difference from all that does not belong to a particular faith-system, spirituality seeks out connections, commonalities, and relationships capable of empowering person and planet alike. Frequently, this elicits the accusation of syncretism, which essentially means merging together beliefs and convictions, which should be kept separate. Why? Because, that is

fundamentally what is required by the standards of classical Greek philosophy which has had an inordinate influence on all aspects of Christian belief.

According to Aristotle, humans need to be rescued from their enmeshment in nature – which today we tend to describe as a convivial relationship with the natural world (see ABRAM, 1996, 2011; CHRISTIE, 2013). But for Aristotle, that close affiliation could undermine the human capacity for rational thought and perception. The proposed remedy was to set the human (particularly the male) as superior to everything in the natural world, with the anthropocentric right to control and govern. Lisa Isherwood, a British theologian, describes this Greek influence as the tyranny of metaphysics (ISHERWOOD, 1999). It ensues in rigid linear divisions of a type quite alien to the modern consciousness, which desires greater harmony, interconnection, and affiliation with all other life forms, a more integrated cosmic and planetary interdependence believed to have been the experience of humans for many thousands of years prior the emergence of Greek philosophy.

Paradoxically, rational science is often invoked to support this new sense of rationality. Quantum physics is particularly cogent in reinforcing this emphasis on the relational web that sustains everything in creation on the micro and macro levels alike. Behind all, the overt physicality and materiality is a whirling generic dance, an elegant, mobile complexity, sustaining every aspect of the created universe. The implications for our emerging spirituality are brilliantly elucidated by the medical-mission Sister, Miriam Therese Winter (2009), providing for the average reader a concise and creative overview of quantum physics.

## b) Cosmology/Worldview

To one degree or another all, the major religions depict the human relationship with creation as a flawed, problematic condition. And the prescribed remedy is also widely consistent: grin and bear it, till you can eventually escape to

the happiness beyond, the final nirvana. This is radically different from the emerging evolutionary consciousness of our times, which sees human meaning, growth and development as integrally linked to the earthiness of the planet and the energy-empowerment of the entire universe (more in PHIPPS, 2012). Hence, the appeal for many spiritual seekers today of the new physics, the new cosmology, and creation spirituality.

It is grossly irresponsible to dismiss this development as a "new age" fad. It is a subconscious yearning for an earthly conviviality that humans have known for most of their time on earth, one that is vividly re-visioned by the naturalist, David Abram (1996; 2010). It is also a yearning for an ecological integrationessential to a reversal of the extensive destruction humans have caused to the natural world, and essential if we are to evolve a culture based on justice, non-violence, ethical care, and adult responsibility for the womb of our becoming.

The late priest-geologist, Thomas Berry, is the oft-cited authority on the new cosmology (sometimes described as the new story). In conjunction with the physicist, Brian Swimme, Berry has co-authored *The Universe Story* (BERRY; SWIMME, 1992), a seminal text leading to many other monographs reviewing creation's evolutionary story in a rigorous scientific manner while also embracing an underlying spiritual orientation (eg., PRIMACK; ABRAMS, 2006; DOWD, 2009). Liberation theologian, Leonardo Boff, offers important groundwork integrating liberation theology with the new cosmic story, reinforcing the ecological dimension of contemporary spirituality (BOFF, 1995; 1997; HATHAWAY; BOFF, 2009).

### c) Ecology and Mysticism

A further appeal within the expanded cosmic and planetary view is its innate ability to reawaken religious sentiment with a potential for re-connection far more extensive and deeper than that of formal religion. This sense of awe of supreme

sacredness tends to be articulated through mystical experiences, known to humans across all ages and cultures. In popular Christian literature, mysticism tends to be described as a kind of absorption into God, beyond all sense of earthly connection (see DREYER; BURROWS, 2005). That exclusive understanding yield's pride of place to the contemporary sense of humans being called to befriend God's creation, and find within it's amorphous sense of mystery tangible evidence for the God who not merely inhabits, but co-creates within, the evolutionary dynamic of creation at large.

Douglas Christie comprehensively describes this new ecologically based spiritual immersion in his elaborate exposition of contemplative ecology: "The term *contemplative ecology* suggests . . . that there is a way of thinking about spiritual practice that has an ecological character, or a way of thinking about ecology that includes reflection on the moral or spiritual dimensions of experience. . . . The aim of contemplative living, in its wider application, is to address the fragmentation and alienation that haunts existence at the deepest possible level and, through sustained practice, come to realise a different, more integrated way of being in the world." (CHRISTIE, 2013, p. 17, p. 36).

We also glean something of that same mystical intimacy from the priest-geologist, Thomas Berry (2006), from the poetic writings of the late John O'Donohoe (1997), from the feminist, Beverley Lanzetta (2005; 2007), and even from secular naturalist, David Abram (1996; 2011) when he writes:

> Our greatest hope for the future rests not in the triumph of a single set of beliefs, but in the acknowledgement of a felt mystery, that underlies all our doctrines. It rests in the remembering of that corporeal faith that flows underneath all mere beliefs: The human body's implicit faith in the steady sustenance of the air and the renewal of light every dawn, its faith in mountains and rivers and the enduring support of the ground, in the silent germination of seeds and the cyclic return of the salmon. There are no priests needed in such a faith, no intermediaries or experts necessary to effect our contact with the sacred, since – carnally immersed as we are in the thick of this breathing planet - we each have our own intimate access to the big mystery. (ABRAM, 2011, p. 278).

## d) Ritual Creativity

Spirituality tends to distinguish ritual from liturgy or sacrament, claiming that the former prevailed for thousands of years long before formal religion ever evolved, and today can be accessed through the *rites of passage* evidenced among first-nation peoples and among tribal groups on a global scale. Such indigenous rituals are focused not merely on key moments and dimensions of human experience but also embrace the seasonal fluctuations that affect upon the fertility of the land and all the other creatures inhabiting creation.

Such rituals are certainly understood as a dimension of holiness, but do not distinguish between sacred and secular. Local elements such as earth, water, fire, herbs may be extensively used. The facilitation of such rituals tends to be based more on intuitive wisdom and natural leadership skill, although increasingly one does witness a preponderance of the male over the female. In addition, the syncretism arising from religious influence, e.g., the Pentecostal movement with native African Rites of Passage can create outcomes that are psychologically damaging and spiritually problematic.

In the Christian Churches, ritual making is embodied mainly in sacramental experience, viewed in several cases to be the preserve of a special person, namely priest, minister or liturgist. Whereas all people are endowed with the capacity for ritual making, and need to exercise this endowment for their spiritual growth and development, sacramental empowerment casts most people in a passive recipient role, with the selected few exercising ritual initiative. Of course, ritual was never intended to be reduced to sacraments (as understood in mainline churches), and people across the world do engage in other ritualized activities. The deficiency I am highlighting is yet another example of spiritual impoverishment, due to an ecclesiastical monopoly over the creative use of ritual.

## e) Discernment through dialogue and networking

In mainstream religion, discernment of spirits refers to the need to distinguish between the influence of a good or evil spirit upon a person's desires and behaviors. It is an assumed quality of many patriarchal belief-systems and therefore tends not to be cited explicitly either in theological discourse or pastoral care. If the devotee follows what the legitimate religious authority requires, then, there seems to be an assumption that good discernment is guaranteed.

When the term is used, specifically in the Christian faith, it belongs primarily to the care of souls as exercised in spiritual direction or Retreat ministry. Rarely is the word used in a social, ecclesial context. Here we evidence dualistic splitting within Christian faith itself, with the spiritual dimension relegated a more private, personal and secondary role. Advocates of the new spirituality view this as a deviation and abuse of religious authority, to the point where those in authority seem to consider themselves exempt from spiritual accountability, as long as they follow procedures and directives laid down by higher authority.

Above all else, *discernment is about attending to the living Spirit*, who is understood to function with a creative freedom that cannot be tied down by any set of institutional norms or procedures. This may well be the single most crucial factor upon which the credibility of the new spirituality stands or falls. It is paralleled in the wider contemporary culture by various movements to engage intelligence and imagination in more collaborative ways, as in new methods of social research (http://en.wikipedia.org/wiki/Action_research). It embraces a more amorphous understanding on how wisdom is acquired, appropriated and utilized, with strong emphasis on dialogue and mutual collaboration. Of particular significance, is a new understanding of the role of the Holy Spirit, reviewed in the next section.

## f) The key role of the Holy Spirit

In conventional Christian theology, God the Father comes first, as creator and sustainer of all that exists. The Father sends the Son, to rectify and redeem a flaw in creation, specifically in humans. In addition, the Holy Spirit is variously explained as a third mysterious force brought into being through the mutual love of Father and Son.

Christian theology presents quite a confusing description of the Holy Spirit's role. According to Gen.1:1, the Spirit is at work at the dawn of creation, infusing pattern and meaning into the chaotically unfolding process. This would suggest that the Spirit is operative in all creative unfolding thereafter. Yet Christianity claims that the Holy Spirit was not fully available to the Church till after the event of Pentecost (about 2,000 years ago) and that the Spirit only fully relates to the individual person after the reception of Baptism. Sounds like the Church is trying to control the work of the Spirit, and not doing so very ingeniously.

It strikes me that the new spirituality is infused (inspired?) by a sublime desire to rehabilitate the Holy Spirit. Contemporary spirituality does not seem to be consciously aware of this prospect, nor can it seek guidance through the conventional theology of the Holy Spirit, itself hidebound by metaphysical and doctrinal strangulation. Firstly, the history of theology seems to have had long held reservations about the diminished role of the Spirit, playing second fiddle to Father and Son; the new spirituality wants to address this imbalance, seeking a much more exalted role for the Spirit. Secondly, the notion of the Great Spirit in indigenous spirituality (all over the world) incorporates understandings that theology has never considered and that seem to be gaining more significance in our time (more in O'MURCHU, 2012). Thirdly, the rapid and extensive rise of the Pentecostal movement throughout modern Christendom seems to be a sign of our time that deserves a far deeper discernment, a movement that has been widely recognized but not investigated with either spiritual or theological depth (see MARTIN, 2001).

Are these three factors inter-related? Who in the modern world is exploring their relevance, meaning or integration? In addition, what might be their potential to illuminate the spiritual awakening of our time? These might well be among the most serious questions confronting humanity today, particularly the millions hungering for spiritual meaning, and expressing that hunger in ways that feel everscarier for mainline religions. In this essay, space does not allow for furtherelaboration. I hope to undertake that challenge in a full-length book at another time.

Meanwhile, the Spirit broods where the Spirit wills. Fundamentalist religion is certainly on the ascendency and is often the subject of formal research. Spirituality is viewed more negatively, and often dismissed as a new-age phenomenon or a post-modern social trend. The latter deserves a far more nuanced view and a much more thorough investigation, not merely with the tools of standard research but by researchers with a more discerning eye and an open heart for the surprise, creativity, and unpredictability that characterize the operations of Holy Wisdom in every generation.

## REFERENCES

ABRAM, David. **The Spell of the Sensuous**. New York: Random House, 1996.

ABRAM, David. **Becoming Animal**. New York: Vintage Books, 2011.

BERRY, Thomas. **Evening Thoughts**: Reflecting on Earth as Sacred Community. San Francisco: Sierra Club Books, 2006.

BOFF, Leonardo. **Ecology and Liberation**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.

BOFF, Leonardo. **Cry of the Earth, Cry of the Poor**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.

CARRETTE, Jeremy; KING, Richard. **Selling Spirituality.** London: Routledge, 2005.

CHRISTIE, Douglas E.. **The Blue Sapphire of the Mind.** New York: OUP, 2013.

CLARKE, Chris. (Ed.). **Ways of Knowing**: Science and Mysticism Today. Exeter (UK): Imprint Academic, 2005.

COX, Harvey. **The Secular City**. London: SCM Press de Waal, 1965.

COX, Harvey . **The Age of Empathy**. New York: Random House, 2010.

DREYER, Elizabeth; BURROWS. Mark S. **Minding the Spirit**: The Study of Christian Spirituality. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2005.

DOWD, Michael. **Thank God for Evolution**. San Francisco: Council Oak Books, 2009.

ELLWOOD, Robert S. **The 60s Spiritual Awakening.** New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1994.

FOX, Matthew. **Original Blessing**. Santa Fe, NM: Bear & Co, 1983.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. **The Tao of Liberation**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009.

HEELAS, Paul. **Spiritualities of Life**: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2008.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. **The Spiritual Revolution**: Why Religion is Giving way to Spirituality. Chichester, West Sussex: John Wiley, 2005.

ISHERWOOD, Lisa. **Liberating Christ**. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1999.

LANZETTA, Beverly. **Radical Wisdom**: A Feminist Mystical Theology. Minn: Augsburg/Fortress, 2005.

LANZETTA, Beverly. **Emerging Heart**: Global Spirituality and the Sacred. Minn: Augsburg/Fortress., 2007.

MARTIN, David. **Pentecostalism**: The World Their Parish. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2001.

O'DONOHUE, John. **Anam Chara**. New York: Bantam Press, 1997.

O'MURCHU, Diarmuid. **In the Beginning was the Spirit**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012.

PHIPPS, Carter. **Evolutionaries**. New York: Harper, 2012.

PRIMACK, Joel; ABRAMS, Nancy. **The View from the Center of the Universe**. New York: Riverhead Books, 2006.

RIFKIN, Jeremy. **The Empathic Civilization**. Cambridge, UK: Polity Press, 2009.

ROOF, Wade Clark. **A Generation of Seekers**: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation. San Francisco: Harper SanFrancisco, 1993.

ROOF, Wade Clark. **Spiritual Marketplace**: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

SAADE, Chris. **Second Wave Spirituality**. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2014.

SHELDRAKE, Philip. **Spirituality and History**. London: SPCK, 1991.

SHELDRAKE, Philip. **Spirituality**: A Very Short Introduction. Oxford (UK): Oxford University Press, 2012.

SWIMME, Brian; BERRY, Thomas. **The Universe Story**. San Francisco: Harper, 1992.

WINTER, Miriam Therese. **Paradoxology**: Spirituality in a Quantum Universe. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunicación

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p550*

# Espiritualidad: aventurándonos hacia nuevos horizontes

Spirituality: daring new horizons

Espiritualidade: ousar novos horizontes

Diarmuid O'Murchu [*]

> *La religión del futuro será una religión cósmica. Debe trascender el Dios personal y evitar el dogma y la teología. Abarcará tanto lo natural como lo espiritual, y deberá estar basada en el sentido religioso que surge de la experiencia de todas las cosas naturales y espirituales como unidad significativa.*
>
> Albert Einstein (1954).

## Introducción

La década de 1960 marcó un salto cualitativo en nuestra comprensión de la espiritualidad. Anteriormente, los cristianos se centraban en la *vida espiritual*, que básicamente venía a significar la mejor manera de vivir nuestra fe religiosa en la existencia cotidiana. Sin embargo, esta atención mayor dedicada a los asuntos espirituales era sólo para una clase de élite del clero y de los miembros de la vida consagrada. Sólo unos pocos laicos lograban resultados implicados en la vida espiritual. Y dentro de las filas de los que tenían esa vocación especial, el sacerdote era el destacado: sólo el podía servir como un director espiritual; se consideraba el mejor preparado para asumir el cuidado de las almas.

En esta antigua visión, éstas serían algunas de las características notables de aquella espiritualidad:

Paper-Comunicación recibido el 07 October de 2014 y aprobado el 18 marzo 2015.

Traducción de José María Vigil.

[*] Member of the Sacred Heart Missionary Order, and a graduate of Trinity College, Dublin Ireland, is a social psychologist most of whose working life has been in social ministry, predominantly in London, UK. Country of origin: Ireland. E-mail: Diarmuid.13@gmail.com

1. La vida espiritual era algo que pertenecía únicamente a los cristianos. A los devotos de otras religiones se les consideraba fuera de la Iglesia y, por tanto, al margen de la salvación. Sólo los cristianos eran capaces de una vida espiritual.
2. El objetivo principal de la vida espiritual era la salvación del alma individual de uno mismo en el más allá de este valle de lágrimas, en el cielo, más allá de esta tierra.
3. Trascender las preocupaciones terrenas (las tentaciones) era el principal medio para alcanzar el crecimiento espiritual; lo cual era cultivado a través de la oración y la penitencia, y normalmente se consideraba que era imposible o incluso algo inadecuado para los laicos.
4. La vida espiritual implicaba especial dedicación a Dios mediante la oración y la penitencia. La oración por lo general significaba recitación de fórmulas establecidas, por ejemplo, el oficio divino, el rosario, así como algunos formatos bien estructurados para la oración no vocal. La penitencia implicaba ayuno, diversas formas de privación corporal... y ocasionalmente la flagelación.
5. Se esperaba que las personas asumieran la responsabilidad de su propio desarrollo espiritual, siguiendo las directrices de la Iglesia respecto a la oración y el ayuno. La consulta con el sacerdote se hacía normalmente a través del confesionario.
6. La eucaristía no fue de especial ayuda para la vivencia de la vida espiritual. En gran parte de la cristiandad, la celebración de la Eucaristía se entendía como una prioridad clerical, más relacionada con la santidad del sacerdote mismo, que con la vida espiritual del pueblo en general.
7. Se tendía a medir el progreso en la vida espiritual por la resistencia ante el dolor y el sufrimiento. El sufrimiento, por sí mismo, se consideró fundamental para el crecimiento espiritual. La Cruz y Jesús crucificado proporcionaron la base bíblica para una "teología" de la vida espiritual.

Esta visión de la vida espiritual ha estado tan incrustada en la conciencia cristiana, que es difícil someterla a crítica, ya que ha gozado de una hegemonía incuestionable durante varios milenios. Chris Clarke (2005, 234) describe este marco contextual como "... el lado oscuro de la racionalidad triunfante de Occidente, una racionalidad que se aisló a sí misma frente al conocimiento místico, a la vez que avalaba la represión económica de los pobres". Este artículo explora las consecuencias derivadas del despertar contemporáneo de la mística.

## 1 La contracultura de los años 1960s

Philip Sheldrake (1991) ofrece un análisis más detallado de cómo la vida espiritual se entendía lo largo de los 2000 años de la cristiandad. Señala que en las primeras décadas del siglo 20, la espiritualidad empezó a evolucionar como un campo específico de estudio con el lanzamiento de publicaciones como la *Revue d'Ascetique et de Mystique* en 1920 y el *Dictionnaire de Spiritualité* en 1932. A pesar de estos avances, gran parte de la espiritualidad del siglo 20 todavía se inscribía en la vida espiritual tal como la acabamos de describir. Con el surgimiento de la contracultura en la década de 1960, el término adquirió un nuevo significado, que ha derivado en varias transformaciones desde entonces. Las siguientes son algunas de las características más relevantes que caracterizan el despertar espiritual de la década de 1960:

- Un sentimiento de rebeldía contra todas las formas de institucionalización (anti-sistema).
- La denuncia de la religión formal, anquilosada, rígida y legalista.
- Expresión espontánea del sentimiento religioso (por ejemplo, hablar en lenguas).
- Ritualización religiosa de importantes experiencias de la vida, fuera y a veces más bien en contra de la práctica (sacramental) formal de la Iglesia y la religión.
- Una curiosidad y un interés generalizados hacia las formas orientales de meditación.
- El deseo de explorar la mística y la sabiduría esotéricas través danzas, drogas psicodélicas, estados de éxtasis, prácticas orientales (como yoga), artes marciales...
- Movimientos reivindicativos del carácter sagrado de la naturaleza misma, que se viven en una relación de convivencia con el mundo natural.

- A medida que los jóvenes comenzaron a viajar al extranjero, muchos probaron los rituales y las experiencias de otras religiones del mundo.
- Valoración de la experiencia por encima de los dictados de la enseñanza religiosa formal.
- Una extraña mezcla de individualismo y experiencia comunitario.
- Nueva relevancia de Dios como Espíritu Santo (como en la Renovación Carismática y el movimiento pentecostal).

Para más información sobre estas características –y otras– se puede revisar una serie de estudios académicos. Recomiendo Robert S. Ellwood (1994), junto con Wade Clark Roof (1993; 1999). Las religiones formales continúan manteniendo sus sospechas y su desdén hacia los desarrollos recientes en esta nueva comprensión de la espiritualidad, y tienden a ser especialmente críticas de la distinción entre la religión y la espiritualidad. Para los principales representantes de la religión, sólo hay una verdadera fe, es decir, su propia religión.

Harvey Cox, en su bestseller de 1965 *La ciudad secular*, profetizó que el aumento del urbanismo y el colapso de la religión tradicional allanarían el camino para una nueva era intensamente secular. Esa predicción no se ha cumplido. Los nuevos ateos –Richard Dawkins y el último Christopher Hitchens– han captado gran atención en los medios, pero no tanta entre las personas comunes y corrientes. Por el contrario, se ha producido una especie de renacimiento espiritual desde la década de 1960, pero tan ecléctico, difuso y complejo, que es difícil concretar bien sus ingredientes y discernir su significado para nuestro tiempo.

Veamos alguno de los principales puntos:

1. *La espiritualidad ha convertido por su propio derecho en un tema* que requiere una investigación de calidad sobre la base de un análisis multidisciplinar. La espiritualidad ha roto con la religión y la sobrepasa en varios frentes (cf. HEELAS; WOODHEAD 2005). La religión tiende a ser definida en términos de creencias, rituales y códigos morales. La espiritualidad enfatiza fuertemente una

cualidad más auténtica de relación entre los pueblos, las culturas y realidades del universo creado. La espiritualidad rechaza doctrinas formales, busca mantener fluido ritual, flexible y sensible a las necesidades inmediatas, y adopta directrices morales según los criterios de una ética que tiene en cuenta el contexto. Las religiones formales tienden a basarse en las estructuras patriarcales y jerárquicas; la espiritualidad implica un trabajo en forma de red relacional, donde la autonomía individual es sumamente apreciada.

2. Espiritualidad *expande la noción de lo sagrado* mucho más allá de la religión formal. La espiritualidad aborrece la división dualista: entre lo sagrado frente a lo secular, la tierra contra el cielo, el cuerpo contra el alma, materia versus espíritu. La espiritualidad celebra lo común, en vez de subrayar las diferencias. Promueve la construcción de puentes que trasciendan toda distinción binaria, una aspiración que expresan muy bien las palabras del Dalai Lama: "Todas las grandes religiones del mundo, con su énfasis en el amor, la compasión, la tolerancia y el perdón, pueden y deben promover valores interiores. Pero en la realidad del mundo actual, fundamentar la ética en la religión ya no resulta viable. Por eso estoy convencido de que ha llegado el momento de encontrar una manera de pensar en una espiritualidad y una ética simplemente más allá de la religión" (en Facebook, 10 de septiembre de 2012).

3. La espiritualidad se *distingue especialmente respecto a la autoridad de la verdad*. La espiritualidad manifiesta una fuerte aversión por la omnisciencia magisterial y desafía el monopolio de la verdad adoptado por las culturas patriarcales que favorecen el discurso racional, las doctrinas formales, los rituales y las devociones, y que consideran ser mediadas idealmente por una estructura jerárquica percibidas para ser mejor mediada a través de una estructura jerárquica y con la sabiduría masculina. Para la nueva espiritualidad, la verdad pertenece más a lo que en otro tiempo se llamó el *sensus fidelium* (sentido de los fieles) que surge de la sabiduría compartida –por todas las tradiciones religiosas (y más allá de ellas), caminando a través del diálogo y el tanteo mutuo, adoptando estructuras altamente fluidas y flexibles. La autoridad aquí es entendida más bien como la

facilidad para discernir en profundidad, y su veracidad es medida por su capacidad para generar el resultados eficaces, tanto para la persona como para el planeta. La verdad revelada parece que pertenece en primer lugar a la red de la vida, y no a la religión formal. Es en este ámbito organizacional donde la espiritualidad difiere tan radicalmente de la religión formal; no es del todo claro cómo la nueva espiritualidad puede esperar un impacto en la cultura humana de una manera más estructurada y duradera.

4. En la espiritualidad emergente, *la dimensión ecológica es una característica central*, que a menudo implica fuertes valores éticos fuertes (mientras que la moral individual podría ser subestimada). El cuidado del medio ambiente, una fuerte conciencia de la amenaza medioambiental (en varios frentes), y la colaboración a través de la creación de redes para tratar asuntos urgentes, pertenecen integralmente a la espiritualidad emergente. La conciencia ecológica lleva a algunos a abrazar horizontes cosmológicos y científicos más amplios –tal como los articuló Thomas Berry en su obra precursora– y los puntos de vista de la física cuántica. Estas ideas se combinan a menudo en el compromiso de *Espiritualidad de la Creación*, para la que la *Bendición original* (1983) de Matthew Fox es a menudo considerado como un texto precursor. Ante algunas de las muchas amenazas ambientales que enfrenta la humanidad hoy en día, la espiritualidad contemporánea ofrece una visión y una conciencia mucho más ejemplar y empoderadora que las religiones formales.

5. *La encarnación es otro factor clave*, con desafíos obvios para una fe comprometida como el cristianismo. Es un objetivo primordial de la espiritualidad contemporánea, que abarca a toda la persona (no sólo el alma). Cómo alimentar y amar el cuerpo adecuadamente es un desafío complejo con varias cuestiones problemáticas, en particular sobre la intimidad humana y su expresión psicosexual. También se afirma la dignidad encarnada de todas las demás criaturas orgánicas. El eco-feminismo trata de volver a integrar el cuerpo maltratado de la mujer con el de la tierra, también objeto de abusos. Esta atención dada a los aspectos más

íntimos del bienestar humano es visto con gran recelo por muchas de las grandes religiones, incluido el cristianismo, a pesar de su pretensión de ser una fe encarnada.

6. Los representantes de las religiones formales con frecuencia denuncian el surgimiento de esta nueva espiritualidad como *solipsística y excesivamente individualista*. Todavía es descrita como un "todo vale", con poco respeto por el consenso, la tradición o la comunidad. Ese posible individualismo puede necesitar un discernimiento más atento, en cuanto puede provenir de tiempos anteriores, cuando la creatividad individual y su expresión eran frecuentemente suprimidas e incluso reprimidas –en una cultura sumamente preocupada por el control y la dominación patriarcal (ver las valiosas reflexiones de Douglas Watt en CLARKE, 2005, p. 70-89). En un examen más detenido, la nueva espiritualidad respalda firmemente la lealtad comunal, pero sin los límites organizacionales y los controles que caracterizan a las religiones formales.

7. En 2005, los estudiosos británicos Jeremy Carrettte y Richard King escribieron juntos el libro *Selling Spirituality*, en el que criticaban el abuso generalizado de utilizar la espiritualidad para reforzar y promover intereses comerciales, a través de la marca popular de la "nueva era" (véase también, Heelas 2008). Fue un recordatorio oportuno de la facilidad con que se toma a algunas personas por gurús, maestros y empresarios, que hacen grandes ganancias con la credulidad de los buscadores espirituales ingenuos. Si bien es cierto que esta desviación necesita ser confrontada, ciertamente, ello no debe distraer la atención de la importancia potencial y la evolución positiva de la espiritualidad emergente. Y la solución ofrecida por Carrette & King –la de volver a la religión formal–, definitivamente, no es la manera de resolver el dilema.

## 2 Características de la espiritualidad emergente

Si esta espiritualidad emergente es un desarrollo evolutivo adecuado para nuestra época, ¿cómo discernir su complejo desarrollo, señalando las desviaciones

peligrosas o destructivas a que pudiera dar pie, y –más importante aún– cómo identificar las características positivas que mejorarán nuestra vida humana cultural y espiritualmente? Chris Saade, activista social y co-director del Centro de la rama de olivo, en Charlotte, Carolina del Norte (EEUU) identifica seis elementos centrales de la conciencia espiritual emergente del siglo XXI: *autenticidad, libertad del corazón, unificación de paradojas, inclusión, solidaridad mundial, amor como lucha por la justicia* (SAADE, 2014, 79-115). Voy a describir brevemente cada uno de ellos:

*Autenticidad*. La vida en nuestro mundo postmoderno se experimenta a menudo como fragmentada, superficial, falsa y violenta. Muchas personas tienen una sensación de alienación y anomía, y ya no ven a la religión formal como portadora de un sentido significativo que pueda ayudarles. ¿Qué significa ser auténtico en un mundo en el que es difícil establecer un consenso amplio sobre la realidad en la que vivimos, nos movemos y somos? Autenticidad es la búsqueda de ese conjunto más profundo de verdades que permiten a los seres humanos a abrazar una vida más significativa. Tiene sus raíces en la búsqueda espiritual de los grandes místicos, cuya aventura espiritual suscita un renovado interés en muchos buscadores espirituales de hoy (ver más en CHRISTIE 2013; CLARKE 2005).

*Libertad del corazón*. A pesar de los muchos esfuerzos realizados para conseguir la libertad a los que padecen hambre, opresión, guerra o violencia, millones de personas siguen cautivas de las esclavitudes culturales de nuestro tiempo. Y millones más están atrapadas en adicciones y compulsiones que surgen de los sistemas sociales, políticos y económicos disfuncionales. Mientras todas las religiones principales proclaman un evangelio de la libertad, muchos de esos mismos sistemas religiosos están cooptados por situaciones opresivas, entran en connivencia con la dominación, o apoyan la disfuncionalidad cultural. Carecemos de un núcleo espiritual más auténtico que lleve a buen puerto nuestras aspiraciones humanas más profundas, por lo que podemos co-crear una cultura favorable a una libertad que trascienda todas las formas de esclavitud y libere a las personas para la

alegría más profunda y la esperanza de una vida más llena de sentido.

*Unificación de paradojas*. El dualismo es una de las maldiciones heredadas de nuestro mundo, una característica apoyada sin vergüenza por no pocas de las religiones principales. Algunas versiones populares de este dualismo son: cuerpo y alma, materia y espíritu, ciencia y religión, creación y destrucción.... Todos los dualismos surgen de la naturaleza compulsiva de la mentalidad patriarcal, que pretende manejarlo todo a base de distinciones binarias como la forma más eficaz de gestionar la realidad cotidiana. Cada vez más, sin embargo, la humanidad busca recuperar una orientación más fundamental por la que los seres humanos están programados para la cooperación y no para la competencia divisiva (cf. RIFKIN 2010; WAAL 2009). Y la verdad más profunda que anhelamos sólo puede ser percibida mediante la reducción de los dualismos, y no insistiendo en la perpetuación de sus resultados, cada vez más violentos. Como sugerí más arriba, aprendamos a celebrar en común, más que a reforzar las diferencias.

*Inclusión*. Nuestras culturas dualistas y sus instituciones religiosas tienden a favorecer una cultura de la exclusión en lugar de la inclusividad, que es central en el Evangelio cristiano. Otros nos identifican en términos de lo que no se nos permite abrazar, y nosotros mismos, a menudo, lo hacemos en connivencia con estas restricciones. En todo el mundo saludamos el empoderamiento de la gobernabilidad democrática y destacamos la oportunidad periódica de votar en las elecciones nacionales. Entre elección y elección, sin embargo, la gente tiene poco o nada que decir sobre lo que sucede, y son incapaces de hacer frente a sus líderes democráticamente elegidos cuando no pueden cumplir, o cuando descaradamente, incumplen sus promesas electorales. Dicha inclusión participativa es todavía más limitada en las instituciones religiosas.

*Solidaridad global*. La dolorosa división entre ricos y pobres en nuestro mundo, la corrupción que afecta a tantas instituciones políticas y financieras, crea una disparidad humana que conduce a la alienación, a la impotencia, y a enormes sufrimientos humanos. Incluso Naciones Unidas, a punto de ser el catalizador de

un sentido más eficaz de solidaridad mundial, se ve a menudo obstaculizada y paralizada a causa de los monopolios nacionalistas de que gozan las superpotencias del mundo. Y la división dualista entre la religión y la política significa que las religiones del mundo y las iglesias nacionales, tienen poca o ninguna influencia en esas fuerzas a gran escala, que socavan el tan necesitado sentido universal de la solidaridad. Lo qual me lleva al último punto, a partir de la visión de Saade.

*El amor como lucha por la justicia*. A la vista de las catástrofes nacionales – causadas por el mal tiempo o el desplazamiento social que surge de la guerra– la gente de los países ricos hace donaciones generosamente, y los gobiernos regionales a menudo proporcionan suministros de emergencia, rápidos. Lo cual es un gesto de amor, más que de justicia. Muchas de las aflicciones experimentadas en nuestro mundo, especialmente entre los pobres y marginados, son el resultado de sistemas injustos a largo plazo, muchos de los cuales son sistémicos, económicos o políticos en su naturaleza. Carecemos de estrategias para la justicia global, y las religiones no logran avanzar en esta visión, sobre todo porque las religiones principales favorecen la caridad (a menudo vista como condescendiente) en lugar de capacitar para la justicia. La lucha por la justicia y las estrategias para llevarla a cabo, bien pueden constituir el desafío más importante de cara a una espiritualidad empoderadora para el siglo XXI.

## 3 Horizontes para el siglo XXI

Estos seis rasgos caracterizan el sueño y la visión de la espiritualidad emergente. Están profundamente integrados con las aspiraciones sociales y personales que despiertan esperanza para millones de personas que anhelan un mundo de mayor armonía, paz y felicidad. Tras estas aspiraciones hay un conjunto aún más profundo de deseos, que yo describo como horizontes de esperanza para nuestra época. Son las aspiraciones más generalizadas, parte integral de las características señaladas por Chris Saade (2014) y desarrollado brevemente más

arriba. Requerirán nuestro discernimiento experto a medida que avanzamos más en el siglo XXI.

### a) Relacionalidad

Mientras las religiones principales se inclinan fuertemente por la autonomía, la separación, la superioridad de la verdad magistral, y marcan las diferencias con todo lo que no pertenece a un sistema de fe en particular, la espiritualidad busca conexiones, similitudes y relaciones capaces de potenciar tanto a las personas como al planeta. Con frecuencia, esto provoca la acusación de sincretismo, que esencialmente significa la fusión de creencias y convicciones que supuestamente deberían mantenerse separadas. ¿Por qué? Porque eso es fundamentalmente lo que requieren los estándares de la filosofía griega clásica, que ha tenido una influencia desmesurada sobre todos los aspectos de la fe cristiana.

Según Aristóteles el ser humano necesita ser rescatado de su enredo con la naturaleza, que hoy tendemos a describir como una relación de convivencia con el mundo natural (ver ABRAM, 1996, 2011; CHRISTIE, 2013). Para Aristóteles, esa estrecha vinculación podría socavar la capacidad humana para el pensamiento racional y la percepción. La solución que propuso fue declarar la naturaleza humana (especialmente la masculina) como superior a todo en el mundo natural, con el derecho antropocéntrico de controlarla y gobernarla. Lisa Isherwood, una teóloga británica, describe esta influencia griega como la tiranía de la metafísica (ISHERWOOD, 1999). De ello derivan divisiones lineales rígidas de un tipo bastante ajeno a la conciencia moderna, que desea una mayor armonía, la interconexión y la afiliación a todas las demás formas de vida, la interdependencia cósmica y planetaria más integrada que se cree que ha sido la experiencia de los seres humanos desde hace miles de años, antes de la aparición de la filosofía griega.

Paradójicamente, la ciencia racional a menudo es invocada para apoyar este nuevo sentido de la racionalidad. La física cuántica es particularmente convincente en el fortalecimiento de este énfasis en la red de relaciones que sostiene todo en la

creación en los niveles tanto micro como macro. Detrás de todo lo físico y lo material hay un torbellino de danza de todo, una elegante complejidad, móvil, que sostiene todos los aspectos del universo creado. Las implicaciones para nuestra espiritualidad emergente son brillantemente dilucidadas por la hermana misionera médico Miriam Teresa Winter (2009), que proporciona al lector medio una visión concisa y sugerente de la física cuántica.

### b) Cosmología/Visión del mundo

De una forma u otra las principales religiones representan la relación humana con la creación como una condición humana problemática, defectuosa. Y el remedio prescrito también es ampliamente consistente: sonreír y aguantar, hasta que, finalmente, puedas escapar a la felicidad del más allá, al nirvana final. Esto es radicalmente diferente de la conciencia evolutiva emergente de nuestro tiempo, que ve el sentido, el crecimiento y el desarrollo humanos como integralmente vinculados a la terrenalidad del planeta y de la energía-empoderamiento de todo el universo (más en PHIPPS, 2012). De ahí el atractivo que para muchos buscadores espirituales de hoy tiene la nueva física, la nueva cosmología, y la espiritualidad de la creación.

Es totalmente irresponsable desestimar este desarrollo como una moda "nueva era". Es un anhelo subconsciente para una convivencia terrena que los humanos han conocido la mayor parte de su tiempo en la tierra, que está vívidamente re-imaginada por el naturalista, David Abram (1996; 2010). También está el anhelo de una integración ecológica, esencial para revertir la extensa destrucción que los humanos hemos causado al mundo natural, y esencial también si queremos desarrollar una cultura basada en la justicia, la no violencia, el cuidado ético y la responsabilidad de los adultos para con el seno materno de nuestro devenir.

El sacerdote-geólogo Thomas Berry es la autoridad frecuentemente citada en la nueva cosmología (a veces llamada *el nuevo relato*, *the new story*). En conjunto

con el físico Brian Swimme, Berry ha escrito *The Univers Story* (BERRY; SWIMME 1992), un texto precursor que a suscitado muchos otros trabajos monográficos que revisan el relato evolutivo de la creación de una manera científicamente rigurosa, a la vez que abrazan su orientación espiritual subyacente (por ejemplo, PRIMACK; ABRAMS, 2006; DOWD 2009). Teólogo de la liberación, Leonardo Boff, ofrece una base importante para integrar la teología de la liberación con el nuevo relato cósmico, lo que refuerza la dimensión ecológica de la espiritualidad contemporánea (BOFF, 1995; 1997; HATHAWAY; BOFF, 2009).

### c) Ecología y Mística

Una apelación ulterior dentro de la visión cósmica y planetaria ampliada es su capacidad innata para despertar el sentimiento religioso con un potencial de re-conexión mucho más amplio y más profundo que el de la religión formal. Esta sensación de asombro de lo sagrado supremo tiende a articularse a través de las experiencias místicas, conocidas por los seres humanos a través de todas las edades y culturas. En la literatura cristiana popular, la mística tiende a ser descrita como una especie de absorción hacia el interior de Dios, por encima y más allá de todo sentido de conexión terrestre (ver DREYER; BURROWS, 2005). Esta visión nos enorgullece, respecto del lugar al que estamos destinados los seres humanos, llamados a hacernos amigos de la creación de Dios y encontrar, dentro de su amorfo sentido de misterio, una evidencia tangible de que Dios que no sólo habita, sino que co-crea dentro de la dinámica evolutiva de la creación a gran escala.

Esta nueva inmersión espiritual basada en la ecología es descrita exhaustivamente por Douglas Christie en su elaborada exposición de ecología contemplativa: "El término *ecología contemplativa* sugiere... que hay una manera de pensar sobre la práctica espiritual que tiene un carácter ecológico, o una manera de pensar acerca de la ecología que incluye la reflexión sobre las dimensiones morales o espirituales de la experiencia... El objetivo de la vida contemplativa, en su acepción más amplia, es hacer frente a la fragmentación y la alienación que persigue a la existencia en el nivel más profundo posible y, a través de una práctica

sostenida, llegar a tener conciencia de una manera diferente, más integrada, de estar en el mundo"(CHRISTIE, 2013, p. 17, 36).

También recogemos algo de esa misma intimidad mística del sacerdote-geólogo Thomas Berry (2006), de los escritos poéticos de John O'Donohoe (1997), de la feminista Beverley Lanzetta (2005; 2007), e incluso del naturalista secular David Abram (1996; 2011) cuando escribe:

> Nuestra mayor esperanza para el futuro no se apoya en el triunfo de un único conjunto de creencias, sino en el reconocimiento de un misterio sentido que subyace a todas nuestras doctrinas. Se apoya en el recuerdo de esa fe corporal que fluye por debajo de todas las simples creencias: la fe implícita del cuerpo humano en el sustento constante del aire y la renovación de la luz cada amanecer, su fe en las montañas y los ríos y el apoyo permanente de la tierra, en la germinación de semillas de silencio y el retorno cíclico del salmón. No hay sacerdotes necesarios en esa fe, no hay intermediarios o expertos necesarios para llevar a cabo nuestro contacto con lo sagrado, ya que, carnalmente sumergidos como estamos en el meollo de este planeta que respira, cada uno tenemos nuestro propio acceso íntimo al gran misterio"(ABRAHAM, 2011, p. 278).

### d) Creatividad ritual

Hoy se tiende a distinguir la espiritualidad frente al ritual de la liturgia o los sacramentos, dado que la espiritualidad existió durante miles de años mucho antes de que la religión formal llegara a desarrollarse, y todavía hoy en día se puede acceder a ella a través de los *ritos de paso* que se encuentran entre los pueblos aborígenes y los grupos tribales a escala mundial. Tales rituales indígenas se centran no sólo en los momentos y las dimensiones decisivos de la experiencia humana, sino que abarcan también las fluctuaciones estacionales que tienen efectos en la fertilidad de la tierra y todas las criaturas que habitan la creación.

Estos rituales son ciertamente entendidos como una dimensión de la santidad, pero no distinguen entre lo sagrado y lo secular. Elementos locales, como la tierra, el agua, el fuego, las hierbas pueden ser utilizados ampliamente en ellos. La facilitación de tales rituales tiende a basarse más en la sabiduría intuitiva y en las capacidades de liderazgo natural, aunque cada vez más se observa un predominio del varón sobre la mujer. Y el sincretismo que surge de la influencia

religiosa, por ejemplo, el movimiento pentecostal con ritos de paso africanos nativos, puede derivar en resultados que son psicológicamente dañinos y espiritualmente problemáticos.

En las Iglesias cristianas, los rituales están incorporados principalmente a la experiencia sacramental, que frecuentemente se considera que es del dominio exclusivo de una persona especial, a saber, el sacerdote, el ministro, o la persona liturgista. Considerando que todas las personas están dotadas de la capacidad para el ritual de decisiones y necesitan ejercer esas capacidades para su crecimiento y su desarrollo espiritual, el empoderamiento sacramental deja a la mayoría de la gente en un papel de simples receptores pasivos, de forma que sólo unos pocos elegidos pueden realizar los rituales. Por supuesto, el ritual no fue diseñado para que se redujera a los sacramentos (como ocurre en las principales iglesias) mientras todo el mundo realiza también otras actividades ritualizadas. La deficiencia que estoy destacando es un ejemplo más del empobrecimiento espiritual causado por el monopolio eclesiástico en el ejercicio creativo de ritual

### e) Discenimiento a través del diálogo y el trabajo en red

En las principales religiones, el *discernimiento de espíritus* se refiere a la necesidad de distinguir entre la influencia de un espíritu bueno o malo sobre los deseos y comportamientos de una persona. Es una calidad dada por supuesta en muchos sistemas patriarcales de creencias y por lo tanto tiende a no ser citada explícitamente, tanto en el discurso teológico como en el pastoral. Si el devoto sigue aquello a lo que obliga la autoridad religiosa legítima, entonces, parece que se da por supuesto que está garantizado un buen discernimiento.

Cuando se usa el término concretamente en el campo de la fe cristiana, pertenece principalmente al cuidado de las almas en cuanto ejercido en la dirección espiritual o la predicación de retiros. Rara vez se usa la palabra en un contexto social o eclesial. Ahí se evidencia la división dualista dentro de la misma fe cristiana, con la dimensión espiritual relegada a un papel más privado y personal, secundario. Los defensores de la nueva espiritualidad ven esto como una desviación y un abuso por parte de la autoridad religiosa, hasta el punto de que los

que tienen autoridad parecen considerarse exentos de la responsabilidad espiritual, siempre y cuando sigan los procedimientos y directrices establecidas por las autoridades superiores.

Por encima de todo, *en el discernimiento se trata de atender a la vida en el Espíritu*, que se entiende que funciona con una libertad creativa que no permite quedar atada por ningún conjunto de normas o procedimientos institucionales. Esto bien puede ser el factor más importante para que la que la credibilidad de la nueva espiritualidad se mantenga o caiga. Ello se corresponde en la cultura contemporánea con diversos movimientos que comprometen su inteligencia y su imaginación en formas más colaborativas, como ocurre en los nuevos métodos de investigación social (http://en.wikipedia.org/wiki/Action_research). Ello abarca una comprensión más genérica sobre cómo se adquiere la sabiduría, cómo se apropia y cómo es utilizada, con fuerte énfasis en el diálogo y la colaboración mutua. Es de particular importancia adquirir una nueva comprensión de la función del Espíritu Santo, que revisamos en la próxima sección.

### f) El papel del Espiritu Santo

En la teología cristiana convencional, Dios Padre es lo primero, como creador y sustentador de todo lo que existe. El Padre envía al Hijo a enderezar y redimir a un fallo en la creación, concretamente entre los seres humanos. Y el Espíritu Santo es explicado de diversas maneras como tercera fuerza misteriosa, traída a la existencia por el mutuo amor del Padre y del Hijo.

La teología cristiana presenta una descripción bastante confusa del papel del Espíritu Santo. Según Génesis 1,1 el Espíritu actúa en los albores de la creación, infundiendo el patrón y el significado en el proceso caótico de despliegue de la misma. Esto sugeriría que el Espíritu puede operar en cualquier despliegue creativo a partir de entonces. Sin embargo, el cristianismo afirma que el Espíritu Santo no estuvo plenamente a disposición de la Iglesia hasta después del acontecimiento de Pentecostés (hace unos 2.000 años) y que el Espíritu sólo se relaciona plenamente

con una persona individual después de la recepción del bautismo. Parecería como que la Iglesia está tratando de controlar la obra del Espíritu, y que no lo hace con demasiado ingenio.

Se me ocurre que la nueva espiritualidad está siendo infundida (¿inspirada?) por un deseo sublime de rehabilitar al Espíritu Santo. La espiritualidad contemporánea no parece ser consciente de esta posibilidad, ni puede buscar orientación en la teología convencional del Espíritu Santo, chapada a la antigua, ya obsoleta, a causa de que quedó como estrangulada por su doctrina metafísica. En primer lugar, la historia de la teología parece haber tenido durante mucho tiempo reservas serias sobre el papel reducido otorgado al Espíritu, que toca como segundo violín respecto al Padre y el Hijo; la nueva espiritualidad quiere abordar este desequilibrio, en busca de un papel mucho más protagonista para el Espíritu. En segundo lugar, la noción de Gran Espíritu, de la espiritualidad indígena (en todo el mundo), incorpora aspectos que la teología nunca había considerado y que parecen estar ganando más y más importancia en nuestro tiempo (ver más en O'Murchu 2012). En tercer lugar, el rápido y extenso aumento del movimiento pentecostal en toda el mundo cristiano moderno parece ser un signo de nuestro tiempo, que merece un discernimiento más profundo; aunque ha sido ampliamente reconocido, no ha sido investigado todavía con la profundidad espiritual y teológica necesaria (ver MARTIN, 2001).

¿Están estos tres factores relacionados entre sí? ¿Quién en el mundo moderno está explorando su relevancia, su significado, su integración? ¿O lo que podría ser su potencial para iluminar el despertar espiritual de nuestro tiempo? Todo esto bien podría ser una de las cuestiones más graves que enfrenta la humanidad hoy en día, especialmente pensando en los millones de personas hambrientas de significado espiritual, que expresan esa hambre de manera cada vez más asustadora para las grandes las religiones. El espacio de este artículo no permite una mayor elaboración; espero llevar a cabo este desafío en un libro amplio en otro momento.

Mientras tanto, el Espíritu sopla donde quiere. La religión fundamentalista está aumentando, sin duda, y es a menudo objeto de la investigación formal. La espiritualidad es vista más negativamente y es rechazada a menudo como un fenómeno de la "nueva era" o una tendencia social posmoderna. La espiritualidad merece una visión mucho más matizada y una investigación más profunda, no sólo con las herramientas de investigación estándar, sino por medio de los investigadores que tengan un ojo más exigente y un corazón más abierto para la sorpresa, la creatividad y la imprevisibilidad que caracterizan las operaciones de la sagrada Sabiduría en cada generación.

## REFERENCIAS


ABRAM, David. **The Spell of the Sensuous**. New York: Random House, 1996.

ABRAM, David. **Becoming Animal**. New York: Vintage Books, 2011.

BERRY, Thomas. **Evening Thoughts**: Reflecting on Earth as Sacred Community. San Francisco: Sierra Club Books, 2006.

BOFF, Leonardo. **Ecology and Liberation**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.

BOFF, Leonardo. **Cry of the Earth, Cry of the Poor**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.

CARRETTE, Jeremy; KING, Richard. **Selling Spirituality.** London: Routledge, 2005.

CHRISTIE, Douglas E.. **The Blue Sapphire of the Mind.** New York: OUP, 2013.

CLARKE, Chris. (Ed.). **Ways of Knowing**: Science and Mysticism Today. Exeter (UK): Imprint Academic, 2005.

COX, Harvey. **The Secular City**. London: SCM Press de Waal, 1965.

COX, Harvey . **The Age of Empathy**. New York: Random House, 2010.

DREYER, Elizabeth; BURROWS. Mark S. **Minding the Spirit**: The Study of Christian Spirituality. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2005.

DOWD, Michael. **Thank God for Evolution**. San Francisco: Council Oak Books, 2009.

ELLWOOD, Robert S. **The 60s Spiritual Awakening.** New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1994.

FOX, Matthew. **Original Blessing**. Santa Fe, NM: Bear & Co, 1983.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. **The Tao of Liberation**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009.

HEELAS, Paul. **Spiritualities of Life**: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2008.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. **The Spiritual Revolution**: Why Religion is Giving way to Spirituality. Chichester, West Sussex: John Wiley, 2005.

ISHERWOOD, Lisa. **Liberating Christ**. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1999.

LANZETTA, Beverly. **Radical Wisdom**: A Feminist Mystical Theology. Minn: Augsburg/Fortress, 2005.

LANZETTA, Beverly. **Emerging Heart**: Global Spirituality and the Sacred. Minn: Augsburg/Fortress., 2007.

MARTIN, David. **Pentecostalism**: The World Their Parish. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2001.

O'DONOHUE, John. **Anam Chara**. New York: Bantam Press, 1997.

O'MURCHU, Diarmuid. **In the Beginning was the Spirit**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012.

PHIPPS, Carter. **Evolutionaries**. New York: Harper, 2012.

PRIMACK, Joel; ABRAMS, Nancy. **The View from the Center of the Universe**. New York: Riverhead Books, 2006.

RIFKIN, Jeremy. **The Empathic Civilization**. Cambridge, UK: Polity Press, 2009.

ROOF, Wade Clark. **A Generation of Seekers**: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation. San Francisco: Harper SanFrancisco, 1993.

ROOF, Wade Clark. **Spiritual Marketplace**: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

SAADE, Chris. **Second Wave Spirituality**. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2014.

SHELDRAKE, Philip. **Spirituality and History**. London: SPCK, 1991.

SHELDRAKE, Philip. **Spirituality**: A Very Short Introduction. Oxford (UK): Oxford University Press, 2012.

SWIMME, Brian; BERRY, Thomas. **The Universe Story**. San Francisco: Harper, 1992.

WINTER, Miriam Therese. **Paradoxology**: Spirituality in a Quantum Universe. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunication

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p569*

# Education from a change in paradigms: to the post-religious or cross-confessional. Educate to exist

Educación desde un cambio de paradigmas:
de lo religioso hacia lo post-religional o transconfesional. Educar para ser

Jose Antonio Manzanos Báez *

## Introduction

We live in a confessed post-religious environment which invites us to carry out a profound review of teaching. If we want to provide the right response to this reality, we have to listen and take into account what the new generations are demanding of us.

This reflection and pedagogical proposal springs from an interest in and investigation into, the keys which steer spiritual education methods nowadays. Perhaps the biggest risk we are running is that we repeat and reproduce what worked for us before, without taking into account that we live in a new age.

The teaching experience we present here has already begun in many schools in a combined effort. Its common denominator is the demand from teachers to confront the new languages used in pastoral teaching which put an end to the sterile processes undertaken up to now. The idea is, therefore, not to 'remake' but to transform customs from a post-religious perspective.

Paper-Comunication received on October 09, 2014 and approved onMarch 18, 2015.

• Maestro, educador y profesor de las áreas de Religión, Interioridad y Matemáticas en un Centro Educativo de País Vasco en el que Coordina las Áreas de Enseñanza Religiosa y la Acción Tutorial. País de origen: Espanha. E-mail: ixileku.josean@gmail.com

The first step in this educational innovation was to stop and consider the codes at work in 21st century society. The characteristics of this generational transformation are dealt with in detail in the first section of this article. The second step was to clarify the terms and concepts which had begun to appear in pedagogical and pastoral areas and in the post-religious society itself. In the second section we present definitions, delimitations and both common and differing characteristics which have emerged around education in belief, religion and spirituality. In the third section we explain the recently published teaching proposal 'Education in interiority Within Yourself' which is already being put into practice within many frameworks for spirituality of different congregations and schools. Its subject matter, methodology and key aspects are the kingpin to education as a first step to spiritual experience.

And here we come to an end, giving witness to this historical era of openness which society is calling for. This new *'teaching of spirituality'* is an answer to the social demand to open wider areas of interiorization which must transform our Christian experience and that of any other traditional creed.

## 1 A generational transformation

### 1.1 Characteristics

To fully understand the transformation which is in progress in this century, we must first comprehend what our children and youth of today are like. These new generations have certain traits which we can sort into groups under the following headings:

#### a) Autonomous generations

Never before in children's' development have we seen such a precocious ability to discover things individually. Proactivity (not hyperactivity) is the ability to perceive oneself as master of one's own life, knowing what steps to take in order

to achieve what satisfies us. It is as if each child has a microchip or inbuilt skill which guides them to the desired place. This ability for thought has also been called 'self-constructing thought'. Thinking is built on one's own personal perception, without the need of absolute external references.

### b) Extra-fast generations

Nowadays speed is the most recognizable element in any human activity. We have never moved so quickly. Our collective stress is to a large extent caused by factors related to the speed at which we live. Emails, whatsap, SMS, social networks etc. form a constant soft rainfall which keeps us continuously soaked with 'water'. But speed has a deeper dimension which grows from the seed of a new idea: nowadays everything is provisional and volatile. In other words, static, immobile and immanent states fade into oblivion in the minds of our youth. Speed is synonymous with 'transitory worth': the value of the present moment.

### c) Experiential generations

In truth, life experience is, for everyone, the most important knowledge attained. But the difference lies in one's genetic pre-disposition to reject that which is not a consequence of experience. For previous generations, those of us who grew up with 'spare the rod and spoil the child' or 'you have to', an accepted stereotype exists which is in no way experiential. We do things (rituals, customs...) and believe in things (dogmas, faith...etc.) which do not have to be based on our personal experience. They are valid because we assume them rationally and they have been handed down to us just so. This is the widest gap between us and younger generations. We have gone from a society based on effort to one based on discovery.

### d) Interconnected and universal generations.

This aspect is undeniably new in the world of the 21st century. Never before could we even imagine a world where by simply moving a finger we can connect

with someone on the other side of the world without leaving our own room. This new reality is moved by the current idea that everything is connected, united, related. Everything is a part and nothing is a whole. In other words, no thought or belief is valid unless it is united or connected to all other thoughts and beliefs. This is the reason why some forms of belief have fallen into oblivion in young people's minds. Besides, nothing in this new way of understanding or thinking can have meaning if 'to assert myself, I have to deny others'.

### e) Visual generations

Words have become a relative means of communication. This is not the moment for speech making. We live in a historic moment where images are everywhere. Flat screen televisions, full HD, 3D, mobile phones, 4G, videos, Skype, YouTube... An infinite visual world in which words are cropped, badly written and expressed synthetically in terse messages. The whole world is contained in suggestive images which invade our vision of life. One of the significant differences found in this visual age is the value of image as a suggestion, a question. Every image evokes a wide range of answers which, in addition, immerse us in the world or the place we see.

### f) Broadminded generations

The term coined is 'flow and free'. Apart from being broadminded generations (which is not the same as free) they are 'fluid' generations. 'Liberated thought' is that which is not confined to a static frame, nor is it defined forever: frontiers have disappeared (including religious ones). A 'fluid generation' is one which cannot allow its thinking to stagnate or to be retained (neither in places nor in dogmas nor in the cobwebs of time); nowadays 'if it doesn't flow, it doesn't exist'. Flowing means following its path without obstacles or impediments.

## 1.2 Challenges

### a) Self-building learning

A new concept cannot be opened up if it is not discovered by a person who 'traps' an idea. We must develop 'perception' as an instrument of knowledge and discovery. Our inner door will never open if we do not start by considering the individual as a human being who can already harbor within himself that which is his essence. It is not an exaltation of individualism and egoisms but an inner recognition which springs from the very fact of being human.

### b) Dynamic learning

New pedagogy can only be sustained in movement, in the acceptance that everything changes and nothing is immutable. Static learning based on eternal formulas cannot be sustained nowadays. Dynamism does not mean triviality and the absence of universal or global values, but the ability to adapt to different experiences, perceptions or interpretations.

### c) Experiential learning

Emotions determine educational and relational processes. Cognitive functions cannot be sustained without the approval and acceptance of experience. Reason will happily accept its own limitations and sentiment, emotion and experiment will govern knowledge. Schools are already taking this reality seriously and numerous pedagogical initiatives exist which are based on the plurality of intelligence.

### d) Universal learning

Any knowledge which is not useful for anyone living on this planet will be discarded. We must create educative processes which are useful worldwide; which

can be followed by a child in the southernmost point of America or in the Horn of Africa, in Central Europe or in Australia. Limits will become exhibits in the museum of human evolution; as examples of states which were indispensible but now overcome.

### e) Suggested or induced learning

The word which commands, the image which says it all or the pulpit of those who 'know', will no longer have an echo or reverberation. All knowledge will be built on questioning, openness and surprise. Nothing will be definitively stated or commanded. Everything will be wonderfully open and will be suggested, motivated, proposed.

### f) Open learning

Often we will have to rip open the chrysalis to discover that a new butterfly has been born. These processes will not be lineal but fractal. In the world of education it will be indispensible to incorporate different ways to solve the same problem. There will no longer be closed doors which limit knowledge, at very least, we will gaze at the wealth of the crack through which light will sneak in and which will allow us to glimpse new knowledge.

## 2 Hazy semantics

Faced with this tsunami, a great debate has opened which forces educators, pedagogues, teachers and psychologists to coin new terms which explain and clarify these new educational processes. In some aspects they coincide, although each of them in itself underlines an important point. The idea is to refine and clarify but at the same time not to look for only one terminology as this would be radically contrary to this new age and reality. Moreover, what today emerges as terminological definition must be prepared to reach its expiration date knowing from the onset that it will only be valid for a time.

## 2.1 Multiple intelligences and existential intelligences

It is well known that since Gardner coined the term 'multiple intelligences' in 1983, the educator's task underwent a profound transformation. An intelligent person was no longer one who was highly knowledgeable (at a cognitive level) but someone capable of developing different areas; linguistic, spatial, mathematical; inter personal.....and so on up to eight different aspects. By 1999, he had already published a book in which he explained how he had reformulated his theory on intelligences because they had evolved. In this new theory he included the possibility that a ninth intelligence exists which he called 'existential intelligence' which is the intelligence that provides the answers to the big questions and the meaning of life.

## 2.2 Spiritual or transcendent intelligence

Authors such as Marshall or Zohar coined the term 'spiritual intelligence' to refer to deepest significance of life and of human beings. Between 2001 and 2008 authors such as Buzan, K. Noble, Vaughan, Wigglesworth or D.B. King claim that 'spiritual intelligence' is a human potential which need to be cultivated, overcoming ego, understanding our place in the world, acting with compassion and developing abilities such as existential reflection, sense of oneself, recognition of what is transcendental and control of different states of consciousness such as contemplation or meditation. In 2010 the Spanish philosopher F. Torralba published his book 'Spiritual intelligence' in which he explains in detail how to cultivate this intelligence, the benefits it brings and the risks entailed when it becomes stunted. In 2012 the same author, in his book 'Spiritual intelligence in children', proposes some guidelines and experiences which are being carried out in some schools.

### 2.3 Spiritual competence and education in interiority

Although the term 'spiritual' has a marked religious connotation, in several educational areas this term is used accompanied by the word 'competence' from a post-religious or trans-confessional approach so that there is no specific confessional intention in its development but the cultivation of an 'inner educational process towards the centre of Being' (this is the aim of the Educational Project 'Within you' Edelvives 2014). In these terms, 'Education in Interiority' and 'Spiritual Competence' find a common source for spiritual education by initiating the design of 'Interiority pedagogy' in schools.

### 2.4 Spirituality, religiousness, confessionality

An established consensus already exists in the establishment of the boundaries between these three terms and authors such as Benner, Helminiak, Torralba speak of the differences between spiritual intelligence and religious denomination. Farran himself distinguishes between 'spirituality' as the most universal human potential, 'religiousness' as an act of faith and 'confessionality' as adhering to a particular religion. Other authors speak of spirituality as the 'wine' and religion as the 'glass' or the map (religion) and the territory (spirituality).

## 3 'Within yourself', an educational project for the 21st century, a learning process leading to the centre of oneself

Education in this new century forces us to gather and integrate each and every one of the aspects previously mentioned. Education today from the new *post-religious* paradigm implies entering into the inner self from different pathways and with different educational tools. When we speak of the deepest dimension of human beings, we speak about that which gives sense to life and which lives inside everyone, regardless of their beliefs, religious ties, race, culture or personal or social position.

It is the discovery of this profound reality which is translated in different ways in a person and must be educated and worked on as an essential dimension in every individual. To do this, spiritual growth no longer needs to be exclusively associated with a particular religious thinking, although naturally it takes them into account and gets to the essence from which each and every one of them originates.

When we talk about teaching spirituality nowadays, we mean that we are embarking on a process of accompaniment towards that deepest dimension of a person in order to reach and perceive that which transcends. This road to be travelled must be started out on from a very early age and continued throughout life, and it should be introduced into schools with objectives and content defined by the keys to the new generations.

Teaching spirituality is teaching our children and youth that what they experience and what they are, is always regulated by the inner experience that each individual has and this can be taught as we have already done in numerous schools with the Educational Project 'Within yourself' (reviewed in the final section).

### 3.1 A threefold methodology

The methodology which supports this new learning process is anchored in a process which consists of three parts.

Firstly: experimentation. Educationally, it is the beginning of the inner process. Transforming our schools in 'creative experiences areas' from which we can later ask ourselves *'What have I experienced? What has happened in my inner self?'*

Secondly: discovery. This is the part of the learning process which recalls what we have experienced and where we can look over events; it is the cognitive and emotional anchoring of the experiences lived. Here the question is *'What have I learnt?' (Not as a mental process but from real experience)*

The process culminates with the third area; interiorization. Here an introspective path is followed where what has been deposited in each our inner selves is analyzed. It is the answer to the question: *'What have I interiorized?'* Using descriptors and evaluation methods, a self evaluation of the process and analysis of competences is carried out.

### 3.2 Four keys for a new learning process: listening, attention, the present moment and silence

The keys or fundamental pillars of spiritual education in the new century are:

- help to discover ways to listen to oneself and others
- encourage the ability to attend to the present moment
- discover silence as a form of introspection
- experience the wonder of fullness

These four elements are worked on from the attentive discovery of everything that happens, using personal search as the driving force for learning, imagination/visualization as the source of inner recourses, conscious attention to recover the sacredness of our surroundings and self-affirmation as a regulator of emotions/sentiments. The whole process is accompanied by profound silence which guides the process of teaching from a position of serenity and calm.

### 3.3 Five educational areas

This journey of spiritual growth is structured in five educational areas:

a) *Creative or divergent thought*'; through the fostering of creativity we can enter into the inner dimension of a person in an extraordinary way because it is through creativity that a human being can express his inner experience.

b) *'Symbolic expression'*; because from the symbolic, humans can express that which surpasses them. Through symbolism we can always leave an interrogative open when faced by the unknown. Symbols are the door which allows us to enter an inner world which is sometimes difficult to explain in words.

c) *'Corporal consciousness'*, because our body is the thermometer of our inner state. Working and educating corporal conscience gives us access to the first layer of a person's inner experience. Recognizing the messages we receive from our body allow us to indentify that which is open in the most intimate corner of our being.

d) '*Emotional harmony'* which allows us to indentify our emotions, express sentiments and be capable of distancing ourselves from them to enrich our inner experience. Emotional experience is what often determines a person's inner experience. So, harmonizing it so that we live a balanced life is essential and fundamental to find a deeper space.

e) *'Spiritual growth'* is the path to the threshold of mystery. It is in spiritual development where we allow ourselves different forms of inner silence in order to discover the profound sense of what we are and what we are experiencing. Spiritual development also allows us to distinguish the richness of the wisdom locked inside each of the religious traditions and the newest spiritual pathways.

### 3.4 Twenty objectives and competence education

Each area has its own specifications expressed by various objectives or competencies

a) In the area of Creative thinking:

- Create through imagination
- Admire things from their depths
- Respect for all creation
- Develop personal creative abilities

b) In the area of Symbolic expression:

- Perceive through the senses
- Experiment amazement and surprise
- Express oneself symbolically
- Express diversity

c) In the area of Corporal consciousness:

- Recognize our bodies' messages
- Learn to relax
- Interpret corporal perceptions
- Carry out movement consciously

d) In the area of Emotional harmony:

- Identify different emotions
- Distance oneself from emotions
- Feel compassion
- Learn to breathe, concentrate and listen

e) In the area of Spiritual growth:

- Learn to contemplate
- Explore the deeper meaning of life
- Learn to find inner silence
- Discover the diversity of means and sources

## 4 The means as an end: discover new horizons Everything is open

We can establish new means to help children and young people to listen to what is going on inside, in their inner world. Only thus will they be able to discover the meaning of existence and assume the responsibility of answering their question. *'What about me? Why was I born?'*

We have to listen to, and accompany children and young people in their journey. Teach them to make contact with, and express, their deepest sentiments, to discover in themselves that deep knowledge which exists in each and every human being. From their earliest school years, we can see in children a huge capacity to listen to their own inner experience. They know, and can learn, how to enter into their personal inner zone. When one connects with one's inner experience a process of liberation begins, a vital change of direction which modifies behavior.

*What do we feel inside? What do we perceive in our inner selves?* If we want to find out what is happening under our surface, we need to develop abilities which permit us to discover what we are like deep inside. We can't just listen; we must also learn to relate to ourselves, to our personal inner process, initiate a dialogue with it. Facing up to our inner knowledge requires courage; it is an adventure to be willing to be within ourselves, to go further than the wrappings and the words. And we all have physical and mental wrappings, we have to learn, and teach, how to reveal them.

In this new *'pedagogy of spirituality'* we are 'explorers', not 'farmers'. We have to investigate the deepest meaning of our experience, gently embracing all that we are: the good and the least desirable. Children can learn, if we teach them, to leave an 'empty space' inside themselves and thus reach a much deeper and real understanding of what they really are. At the same time, they learn not only to listen and understand themselves, but to discover a spiritual dimension and live with a boundless empathy from which a rare and special solidarity springs.

"Inside all of us lives a flame which can become
a huge fire.
We can find that which strengthens our inner self,
And we will be truly strong
To face up to anything
So that nothing can destroy us.
When a flame is fed,
It becomes a fire"

## ANNOTED BIBLIOGRAPHY

ALEIXANDRE, Dolores et al. **La Interioridad**: un paradigma emergente. PPC, Madrid 2004.

BAUTISTA, J.M. **Todo ha cambiado con la Generación Y**. Vitoria: Frontera Hegian, 2010.

BRIAN, Daprer. **La inteligencia espiritual.** Santander: Sal Terrae, 2009.

ESCUELAS CATÓLICAS. **Competencia Espiritual**. Madrid: PaidoGPS, [20??].

EATWOT's Theological Journal. Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica. **VOICES**, vol. 35, n. 1, p. 275-288, January/March 2012. Disponible en: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>. Visitado el 22 feb. 2014.

GÓMEZ VILLALBA, Isabel**. Educar la inteligencia espiritual**. Recursos para la clase de religión. Madrid: Khaf, 2014.

KABAT-ZINN, JON. **Padres conscientes hijos felices**. Faro editorial

LENAERS, Roger. **Aunque no haya un dios ahí arriba**. Vivir en Dios sin dios. Quito: Abya Yala, 2013.

LENAERS, Roger. **Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo**. Quito Editorial Abya Yala, 2008.

MANZANOS BÁEZ, Jose Antonio. **En Ti**. Proyecto educativo de Educación de la Interioridad. Madrid: Edelvives, 2014. [Colección de 15 libros estructurados por niveles y cursos con material docente y para el alumnado para Educar la Interioridad en niños y jóvenes desde los 3 años hasta los 18]

MARTINEZ LOZANO, Enrique. **Vivir lo que somos.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

MELLONI, Javier. **Hacia un tiempo de síntesis.** Barcelona: Editorial Fragmenta, 2011.

REY, Ricardo A. et al. **Programa Aulas Felices**. Psicología positiva aplicada a la educación. 2. ed. Zaragoza: Equipo SATI, 2011.

ROBLES, Amando J. ; GRANES BAYONA, Marta (Coord.). **Más allá del tsunami cultural.** Mariá Corbí, explorador libre de un tránsito inaplazable. Barcelona: CeTR; Bubook Publishing S.L. , 2011.

SPONG, J.S. **Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir**. Quito: Abya Yala, 2014.

SPONG, J.S. **Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo**. 2. ed. Quito: Abya Yala, 2011.

TORRALBA, Francesc. **¿Por qué Pierre Anthon debería bajar del ciruelo?** Interioridad y sentido. Madrid: Khaf, 2012

TORRALBA, Francesc. **Inteligencia Espiritual en los niños.** Barcelona: Plataforma, 2012.

TORRALBA, Francesc. **Inteligencia Espiritual.** Barcelona: Plataforma, 2010.

VÁZQUEZ BORAU, Jose Luis. **La inteligencia espiritual**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2010.

ZOHAR, D.; MARSHALL, I. **Inteligencia Espiritual.** Madrid: Plaza & Janés, 2010.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunicación

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p569*

# Educación desde un cambio de paradigmas: de lo religioso hacia lo post-religional o transconfesional Educar para ser

Education from a change in paradigms:
to the post-religious or cross-confessional. Educate to exist

Jose Antonio Manzanos Báez [*]

## Introducción

Vivimos en un declarado ambiente post-religional que nos invita también a realizar una revisión docente en profundidad. Si deseamos afrontar esta realidad respondiendo adecuadamente, debemos escuchar y atender lo que las nuevas generaciones nos están demandando.

Esta reflexión y propuesta pedagógicas nacen de la preocupación e investigación sobre cuáles son las claves que conducen hoy una pedagogía de educación de la espiritualidad. Quizá nuestro mayor riesgo está siendo repetir y reproducir aquello que nos sirvió sin tener presente que es un nuevo tiempo.

La experiencia pedagógica que presentamos se ha iniciado en numerosos centros escolares de forma sinérgica. Es un denominador común la demanda que recibimos los docentes para afrontar nuevos lenguajes de pastoral que terminen con procesos estériles hasta ahora emprendidos. No se trata, por tanto, de "rehacer" sino de "transformar" las prácticas, desde una reflexión post-religional.

Paper-Comunicación recibida el 09 octubre 2014 y aprobada el 18 de marzo de 2015.

[*] Maestro, educador y profesor de las áreas de Religión, Interioridad y Matemáticas en un Centro Educativo de País Vasco en el que Coordina las Áreas de Enseñanza Religiosa y la Acción Tutorial. País de origen: Espanha. E-mail: ixileku.josean@gmail.com

En esta experiencia de Innovación Educativa el primer paso fue parar para observar cuáles eran las claves que estaban operando en la sociedad del Siglo-XXI. Los rasgos de esta transformación generacional los detallamos en el primer apartado.

El segundo paso fue esclarecer terminologías y conceptos que iban apareciendo en el escenario pedagógico, pastoral y en la misma sociedad post-religional. En el segundo apartado presentamos definiciones, acotaciones y rasgos comunes y diferenciadores que han emergido en torno a la educación de la fe, la religión y la espiritualidad.

En el tercer apartado desarrollamos la propuesta pedagógica de "Educación de la Interioridad En Ti" recientemente editada, y que está siendo la práctica educativa docente de muchos marcos de espiritualidad de diferentes Congregaciones y Centros Escolares. Su contenido, objetivos, metodología y claves, son los ejes vertebradores de la formación en la iniciación de la experiencia espiritual.

Y, concluimos, dejando constancia del momento histórico de apertura que la sociedad está demandando. Esta nueva *"pedagogía de la espiritualidad",* responde a la demanda social de abrir espacios muy amplios de interiorización que han de transformar nuestra experiencia cristiana y de cualquier otra confesión tradicional.

## 1 Una transformación generacional

### 1.1 Rasgos

Para entender bien las transformaciones que está operando en este siglo, hay que comprender primero cómo son nuestros niños y jóvenes de hoy. Estas nuevas generaciones tienen algunos rasgos post-religionales que podemos agrupar en las siguientes características comunes:

### a) Generaciones autónomas

Nunca antes se había conocido en el desarrollo humano infantil una capacidad tan precoz de realizar descubrimientos de forma individual. La *proactividad* (no hiperactividad) es esa capacidad para sentirse dueño de su propia vida sabiendo que pasos dar para alcanzar aquello que siento me satisface. Es como si cada niño tuviera en sí mismo insertado un microchip o destreza interior que le fuera indicando cómo llegar hasta el lugar previsto. Esta facultad de pensamiento de ha denominado también como *"pensamiento autoconstructivo"*. Se va construyendo el pensamiento desde las propias percepciones personales sin necesidad de tener referentes absolutos externos.

### b) Generaciones ultrarrápidas

La velocidad es hoy el elemento más identificable en cualquier actividad humana. Nunca se había corrido tanto. Muchas de las razones de nuestro estrés colectivo son consecuencia de la velocidad en la que vivimos. Los mails, los whatsapp, los SMS, las redes sociales, etc, son una fina lluvia constante que nos mantiene empapados de "agua". Pero la velocidad tiene una dimensión más profunda y que nace del germen de un nuevo pensamiento: hoy, todo es provisional y cambiante. Es decir, lo estático, inmóvil e inmanente ha quedado en el "olvido" de nuestras mentes más jóvenes. La velocidad es sinónimo de "valor temporal"; del valor del momento presente.

### c) Generaciones experienciales

Es verdad, que para cualquier persona lo vivido es más importante que lo aprendido. Pero la diferencia radica en la predisposición genética de no aceptar aquello que no sea consecuencia de una experiencia. Para otras generaciones, que hemos crecido en "la letra con sangre entra" o en "tienes que", existe un imaginario aceptado que no es experiencial. Hacemos cosas (rituales, costumbres,...) y creemos en cosas (dogmas, fe,...etc) que no necesitan pasar por nuestra

experiencia. Son válidas porque racionalmente las asumimos y así nos las han transmitido. Esta es la gran distancia respecto a nuestras generaciones más jóvenes. Hemos pasado de la sociedad del esfuerzo a la sociedad del descubrimiento.

### d) Generaciones interconectadas y universales

Esta evidencia es indiscutiblemente nueva en este mundo del S-XXI. Nunca antes se había podido ni imaginar un mundo en el que con un movimiento de un dedo pudiera estar en contacto con las antípodas de mi propia habitación. Esta nueva realidad se genera porque el pensamiento actual todo está vinculado, unido, relacionado. Todo es parte y nada es todo. Es decir, ningún pensamiento o creencia es válido si no está unido o conectado a todo lo demás. Esta es la razón por la que algunas formas de creencia han caído en el olvido juvenil, y hayan emergido otras de carácter post-religional. Además, nada puede ser significativo en esta nueva forma de entender o pensar si para "afirmarme yo, tengo que negar al otro".

### e) Generaciones visuales

La palabra ha pasado a ser un modo de comunicación relativo. Ya no es tiempo del discurso. Vivimos en un momento histórico en el que la imagen lo ocupa todo. Las televisiones planas, el fullHD, el 3D, los móviles, el 4G, los vídeos, el skipe, youtube … Un infinito mundo visual en el que la palabra está recortada, mal escrita y expresada en forma sintética, de mensaje breve. El mundo está contenido en imágenes sugerentes que invaden nuestro imaginario personal. Una de las diferencias significativas de este tiempo visual está en el valor de la imagen como sugerencia, como pregunta. Toda imagen evoca una gran amplitud de respuestas que, además, te introduce en el mundo o lugar observado.

### f) Generaciones liberadas

El término acuñado es: "flow and free". Porque, además de ser generaciones liberadas (que no es ló mismo que libres), son generaciones "fluidas". Un

"pensamiento liberado" es aquel que no se contiene en un contorno estático, ni eternamente definido; han desaparecido los cotos (también los religiosos). Y una "generación fluida" es aquella que no puede dejar su pensamiento estanco o retenido (ni en los lugares, ni en los dogmas, ni en arcón de los tiempos); hoy "lo que no fluye no es". Fluir significa que atraviesa sin obstáculos ni impedimentos.

## 1.2 Retos

### a) Aprendizajes autoconstructivos

No se abrirá un nuevo conocimiento si no es descubierto por el sujeto que apre-hende. Tenemos que educar la "percepción" como instrumento de conocimiento y descubrimiento. No se abrirá la puerta interior si no se parte del individuo como ser humano ya capaz de albergar en él mismo aquello que es su esencia. No es una exaltación del individualismo y el egocentrismo sino un reconocimiento interno que brota del hecho mismo de ser-humanos.

### b) Aprendizajes dinámicos

La nueva pedagogía no podrá sino sostenerse en el movimiento, en la aceptación que de todo cambia y nada es inmutable. No se sostendrán aprendizajes estáticos formulados en clave de eternidad. El dinamismo no significa banalidad y ausencia de valores universales o globales, sino capacidad de adaptación a diferentes experiencias, percepciones o interpretaciones.

### c) Aprendizajes experienciales

Las emociones determinarán los procesos educativos y relacionales. Lo cognitivo no se sustentará sin el visto bueno y la aceptación de la experiencia. La razón aceptará amablemente sus propias limitaciones y será el sentimiento, la emoción y lo experiencial quien gobierne el conocimiento. Las escuelas ya han

tomado en serio esta realidad y existen numerosas iniciativas pedagógicas que ya trabajan desde la multiplicidad de la inteligencia.

### d) Aprendizajes universales

Todo conocimiento que no sirva para cualquier persona del planeta será desechado. Deberemos crear procesos educativos de utilidad global; que los pueda seguir un niño o una niña en el cono sur de América o en el cuerno de África; en el centro de Europa o en sus antípodas australianas. Los cotos quedarán como muestras de museo en la evolución del ser humano; como estadios imprescindibles pero superados.

### e) Aprendizajes sugeridos, inducidos

La palabra que sentencie, la imagen que lo diga todo o el púlpito de los que saben, ya no tendrá eco ni resonancia. Todo el saber se construirá desde la pregunta, la apertura y la sorpresa. No estará nada definitivamente dicho ni sentenciado. Todo permanecerá en una maravillosa apertura y será sugerido, invitado, propuesto…

### f) Aprendizajes abiertos

Cada poco tiempo tendremos que rasgar de nuevo la crisálida para descubrir que nueva mariposa ha nacido. Los procesos no serán lineales sino fractales. En la educación se hará imprescindible incorporar diferentes caminos como solución a un mismo problema. Ya no habrá puertas cerradas que limiten el conocimiento, al menos, se contemplará la riqueza de la fisura por la que la luz se colará y permitirá vislumbrar nuevos conocimientos.

## 2 Una nebulosa semántica

Ante este tsunami que está produciendo, se ha abierto un gran debate que ha obligado a educadores, pedagogos, maestros y psicólogos a acuñar nuevos términos que expliquen y aclaren estos nuevos procesos educativos. En algunos matices son coincidentes aunque cada uno de ellos subraya un aspecto importante. Sí se trata de depurar y aclarar aunque no se debe buscar una terminología única ya que iría radicalmente en contra de los nuevos tiempos y realidades. Es más, lo que hoy emerja como definición terminológica, tendrá que estar preparada para cumplir su fecha de caducidad a sabiendas de ser útil tan sólo por un tiempo.

### 2.1 Las inteligencias múltiples y la inteligencia existencial

Es conocido por todos que desde que Gardner acuñó en 1983 el término "inteligencias múltiples", el quehacer educativo sufrió una trasformación muy profunda ya que no era inteligente quien sabía mucho (a un nivel cognitivo) sino quien era capaz e desarrollar diferentes categorías: la lingüística, la espacial, la matemática, la intrapersonal,...; así hasta ocho. Ya en 1999 él mismo publicó un libro en el que explica cómo se había reformulado su teoría de las inteligencias porque había evolucionado. En esta nueva teoría incorpora la posibilidad de que exista una novena inteligencia que llamó: "inteligencia existencial" que es la que da respuestas a las grandes preguntas y al sentido de la vida.

### 2.2 La inteligencia espiritual o trascendente

Autores como Marshall o Zohar acuñan el término "inteligencia espiritual" para referirse a los significados más profundos de la vida y del ser humano. Y entre el año 2001 y 2008 autores como Buzan, K. Noble, Vaughan, Wigglesworth o D. B. King dicen que la "inteligencia espiritual" es un potencial humano que necesita cultivo, superación del ego, saberse ser en el mundo, actuar con compasión y desarrolla habilidades como la reflexión existencial, el sentido personal, el

reconocimiento de lo trascendente y el domino de diferentes estados de conciencia como la contemplación o la meditación. Y en el año 2010 el filósofo español F. Torralba publica el libro "Inteligencia espiritual" en el que detalla cómo cultivarla, beneficios que conlleva y los riesgos de su atrofia. En el año 2012 este autor en su libro "la inteligencia espiritual en los niños", propone algunas pautas y experiencias que se están desarrollando en algunos centros escolares.

## 2.3 La competencia espiritual y la educación de la interioridad

Aunque el término "espiritual" conlleva un peso marcadamente religioso, en varios ámbitos educativos se utiliza este término acompañado de la palabra "competencia" desde un planteamiento *post-religional* o *transconfesional* de forma que no exista una intencionalidad específicamente confesional en su desarrollo sino el cultivo de un "proceso educativo interior hacia el centro el Ser" (en este sentido nace el *Proyecto Educativo "En Ti"*. Edelvives. 2014). En estos términos, la "Educación de la Interioridad" y la "Competencia Espiritual" (C.E.I) encuentran un abono común para el campo educativo espiritual comenzando a diseñarse una "pedagogía de la interioridad" en las escuelas.

## 2.4 Espiritualidad, religiosidad, confesionalidad

Ya existe un consenso en establecimiento de los lindes entre estos tres términos y en autores como Benner, Helminiak, Torralba,... se habla de las diferencias entre inteligencia espiritual y confesión religiosa. El mismo Farran distingue entre "espiritualidad" como la potencialidad humana más universal, la "religiosidad" como acto de fe, y la "confesionalidad" como adhesión a una determinada religión. Otros autores hablan de la espiritualidad como el "vino" y la religión como la "copa", o del mapa (religión) y el territorio (espiritualidad). En varios espacios de reflexión también se ha introducido con mucha fuerza el concepto *post-religional* o *transconfesional* como forma de identificación de este nuevo modo de vivir y crecer en la experiencia espiritual que, recogiendo las

corrientes religiosas de las que se procede, las dilata hasta encontrar un espacio de mayor amplitud, más universal y más holístico.

## 3 "En ti", un proyecto educativo para el S-XXI; un aprendizaje hacia el centro del ser

Educar en este nuevo siglo obliga a recoger e integrar todos y cada uno de los aspectos hasta ahora citados. Educar hoy desde el nuevo paradigma *post-religional* implica entrar en el interior de ser humano desde otros caminos y con otras herramientas. Y cuando hablamos de la dimensión más profunda del ser humano, hablamos de aquello que le da sentido a su vida y que habita en toda persona, independientemente de sus creencias, vínculos religiosos, razas, culturas o situación personal o social.

Es el descubrimiento de esa realidad profunda la que en el ser humano se traduce de diferentes formas y que necesita ser educada y trabajada como una dimensión esencial en toda persona. Por ello, un proceso de crecimiento espiritual ya no tiene que tener una ligación exclusiva a ningún pensamiento religioso, aunque por supuesto los recoge y llega a la esencia de donde parten todos y cada uno de ellos.

Cuando hablamos de educar la espiritualidad hoy, estamos diciendo que entramos en un proceso de acompañamiento hacia esa dimensión más profunda del ser humano para alcanzar y percibir aquello que lo transciende. Este camino por recorrer tiene que ser realizado desde la edad más temprana y continuar durante toda la vida, y se debe implantar en las escuelas a través de objetivos y contenidos definidos desde las claves de las nuevas generaciones.

Educar la espiritualidad es enseñar a nuestros niños y nuestros jóvenes que lo que viven y lo que son está regulado siempre por la experiencia interior que cada uno vive y que se puede enseñar tal y como hemos implantado ya en numerosas escuelas a través del proyecto Educativo "En Ti" (cuya reseña está en la referencia bibliográfica final).

### 3.1 Una metodología tríadica

La metodología que sustenta este nuevo aprendizaje se ancla en un proceso de consta de tres momentos.

El primero, es la experimentación. Pedagógicamente es el inicio del proceso interior. Convertir nuestras escuelas en "espacios creativos de experiencias" desde los que podamos después preguntarnos: *"¿qué he vivido?, ¿qué ha ocurrido en mi interior?"*.

El segundo momento es el descubrimiento. Es la parte del aprendizaje que recuerda lo vivido y en la que se revisa lo acontecido; es el anclaje cognitivo y emocional de la experiencia vivida. En esta momento la pregunta es: *"¿qué he aprendido" (no como proceso mental sino desde la experiencia)*.

El proceso culmina con el tercer momento; el de la interiorización. En él se recorre un camino introspectivo en el que se analiza lo que se ha posado en el interior de cada persona. Es la respuesta a la pregunta: *"¿Qué he interiorizado?*". Con algunos descriptores y métodos evaluativos, se realiza una autovaloración del proceso y un análisis de competencias.

### 3.2 Cuatro claves de un nuevo aprendizaje: la escucha, la atención, el instante presente y el silencio

Las claves o pilares básicos de esta educación espiritual del nuevo siglo son:

- ayudar a descubrir formas de *escucha* de sí mismo y del otro
- fomentar la capacidad de atender el *momento presente*
- descubrir el *silencio* como forma de introspección
- experimentar un *abismamiento* de plenitud

Estos cuatro elementos son trabajados desde el descubrimiento atento a todo lo que acontece, teniendo la búsqueda personal como motor del aprendizaje, la imaginación/visualización como como fuente de recursos interiores, la atención consciente como recuperación de la sacralidad del entorno que nos rodea y la autoafirmación como reguladora de emociones/sentimientos. Y todo el proceso se acompaña a través de un profundo silencio que guía el proceso de enseñanza desde la serenidad y la calma.

### 3.3 Cinco contenidos educativos

Este camino de crecimiento espiritual se estructura agrupado en cinco contenidos educativos:

a) El *"pensamiento creativo o divergente"*; ya que con el cultivo de la creatividad se accede de forma extraordinaria a la dimensión interior de la persona porque es a través de la creatividad donde el ser humano puede plasmar su vivencia interior.

b) La *"expresión simbólica"*; porque es desde lo simbólico donde el ser humano expresa aquello que le transciende. Es a través de la simbología donde podemos dejar siempre una pregunta abierta ante lo desconocido. El símbolo es la puerta que nos permite entrar hacia un mundo interior a veces difícilmente explicable con la palabra.

c) La *"conciencia corporal"* porque es el cuerpo el termómetro de nuestro estado interior. Trabajar y educar la conciencia corporal es acceder a la primera capa de la experiencia interior del ser humano. Conocer los mensajes que el cuerpo nos permite identificar aquello que está abierto en lo más íntimo de nuestro ser.

d) La *"armonización emocional"* que permite identificar nuestras emociones, expresar los sentimientos y ser capaces de tomar distancia de cada uno de ellos para enriquecer la experiencia interior. Es la vivencia emocional la que muchas veces puede determinar la experiencia interior de la persona. Por tanto,

armonizarla de forma que se viva en equilibrio es esencial y fundamental para encontrar un espacio de mayor profundidad.

e) El *"crecimiento espiritual"* que es el camino hacia el umbral del misterio. Es en el desarrollo espiritual donde permitimos diferentes formas de silencio interior para descubrir el sentido profundo de lo que somos y vivimos. El desarrollo espiritual también nos permite conocer la riqueza de la sabiduría encerrada en cada una de las tradiciones religiosas y caminos espirituales más novedosos.

### 3.4 Veinte objetivos y competencias educativas

Cada uno de estos contenidos tiene diferentes concreciones a través de varios los objetivos o competencias:

a) Dentro del *Pensamiento Creativo*:

- crear imaginando
- admirar las cosas desde su profundidad
- sentir respeto por todo lo creado
- desarrollar habilidades creativas personales

b) Dentro de la *Expresión Simbólica*:

- percibir desde los sentidos
- experimentar el asombro y la sorpresa
- expresarse simbólicamente
- expresar la diversidad

c) Dentro de la *Conciencia Corporal*:

- conocer los mensajes del cuerpo
- aprender a relajarse
- interpretar las percepciones corporales
- realizar movimientos de forma consciente

d) Dentro de la *Armonización Emocional*:

- identificar diferentes emociones
- distanciarse de las emociones
- sentir compasión
- aprender a respirar, concentrarse y atenderse

e) Dentro del *Crecimiento Espiritual*:

- aprender a contemplar
- explorar el sentido profundo de la vida
- aprender a encontrar el silencio interior
- descubrir la diversidad de caminos y fuentes

## 4 El camino como meta: dar lugar; todo está abierto

Podemos establecer nuevos caminos para ayudar a los niños y a los jóvenes a escuchar lo que les está pasando por dentro, en su mundo interior. Sólo así podrán descubrir su sentido en el existir y asumir esa responsabilidad de responderse: *"yo, ¿para qué he nacido?"*.

Tenemos que escuchar y acompañar a los niños y jóvenes en su viaje. Enseñarles a contactar y expresar sus más profundos sentimientos, a descubrir en ellos esa sabiduría profunda que habita en cada ser humano. En los niños desde su escolaridad más temprana se puede percibir una gran capacidad de escucha de su propia experiencia interior. Saben, y pueden aprender, a acceder a su propio espacio interior; cuando se conecta con la experiencia interior se inicia un proceso de liberación, un giro vital que modifica la conducta.

*¿Qué sentimos por dentro?, ¿qué notamos dentro de nosotros mismos?*. Si queremos saber qué sucede por debajo de nuestra superficie, necesitamos desarrollar habilidades que os permitan descubrir lo que somos en lo profundo. No sólo tenemos que escuchar sino también tenemos que aprender a relacionarnos con

nosotros mismos, con nuestro propio proceso interior, entrar en diálogo con él. Afrontar el conocimiento interior requiere mucha audacia, es una aventura aceptar estar en nosotros mismos, más allá del envoltorio y las palabras. Y tenemos envoltorios físicos y mentales; hay que aprender y enseñar a desvelarlos.

En esta nueva *"pedagogía de la espiritualidad"* somos exploradores y no agricultores. Tenemos que indagar el significado profundo de nuestra experiencia acogiendo amablemente todo aquello que somos; lo grato y lo menos deseable. Los niños aprenden, si se lo enseñamos, a dejar un "*espacio libre*" dentro de ellos mismos y así alcanzar una comprensión más profunda y real de lo que realmente son. A la vez, aprenden no sólo a escucharse y comprenderse a ellos mismos, sino a descubrir su dimensión espiritual y a vivir con una infinita empatía de la que brota una solidaridad inusitada.

*"en todos habita una llama que se puede convertir*
*en una gigantesca hoguera.*
*Podemos encontrar*
*aquello que nos refuerza Interiormente,*
*y seremos verdaderamente fuertes*
*para poder hacer frente a todo,*
*sin que nada nos destroce.*
*Cuando una llama se alimenta,*
*se convierte en una hoguera*
*que el viento, lejos de apagarla,*
*la aviva cada vez más"*

## ANNOTED BIBLIOGRAPHY

ALEIXANDRE, Dolores et al. **La Interioridad**: un paradigma emergente. PPC, Madrid 2004.

BAUTISTA, J.M. **Todo ha cambiado con la Generación Y**. Vitoria: Frontera Hegian, 2010.

BRIAN, Daprer. **La inteligencia espiritual.** Santander: Sal Terrae, 2009.

ESCUELAS CATÓLICAS. **Competencia Espiritual**. Madrid: PaidoGPS, [20??].

EATWOT's Theological Journal. Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica. **VOICES**, vol. 35, n. 1, p. 275-288, January/March 2012. Disponible en: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>. Visitado el 22 feb. 2014.

GÓMEZ VILLALBA, Isabel**. Educar la inteligencia espiritual**. Recursos para la clase de religión. Madrid: Khaf, 2014.

KABAT-ZINN, JON. **Padres conscientes hijos felices**. Faro editorial

LENAERS, Roger. **Aunque no haya un dios ahí arriba**. Vivir en Dios sin dios. Quito: Abya Yala, 2013.

LENAERS, Roger. **Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo**. Quito Editorial Abya Yala, 2008.

MANZANOS BÁEZ, Jose Antonio. **En Ti**. Proyecto educativo de Educación de la Interioridad. Madrid: Edelvives, 2014. [Colección de 15 libros estructurados por niveles y cursos con material docente y para el alumnado para Educar la Interioridad en niños y jóvenes desde los 3 años hasta los 18]

MARTINEZ LOZANO, Enrique. **Vivir lo que somos.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

MELLONI, Javier. **Hacia un tiempo de síntesis.** Barcelona: Editorial Fragmenta, 2011.

REY, Ricardo A. et al. **Programa Aulas Felices**. Psicología positiva aplicada a la educación. 2. ed. Zaragoza: Equipo SATI, 2011.

ROBLES, Amando J. ; GRANES BAYONA, Marta (Coord.). **Más allá del tsunami cultural.** Mariá Corbí, explorador libre de un tránsito inaplazable. Barcelona: CeTR; Bubook Publishing S.L. , 2011.

SPONG, J.S. **Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir**. Quito: Abya Yala, 2014.

SPONG, J.S. **Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo**. 2. ed. Quito: Abya Yala, 2011.

TORRALBA, Francesc. **¿Por qué Pierre Anthon debería bajar del ciruelo?** Interioridad y sentido. Madrid: Khaf, 2012

TORRALBA, Francesc. **Inteligencia Espiritual en los niños.** Barcelona: Plataforma, 2012.

TORRALBA, Francesc. **Inteligencia Espiritual.** Barcelona: Plataforma, 2010.

VÁZQUEZ BORAU, Jose Luis. **La inteligencia espiritual**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2010.

ZOHAR, D.; MARSHALL, I. **Inteligencia Espiritual.** Madrid: Plaza & Janés, 2010.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunication

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p584*

# Blessed are the atheists for they will find God

## Bienaventurados los ateos porque encontrarán a Dios

Maria López Vigil [*]

The dogmas of Catholicism, the religion I was born into, no longer speak to me. The Christian traditions and beliefs as I learned them seem increasingly remote. They are answers. And faced with the world's mystery I have more and more questions.

I'm discovering sentiments like mine in many other people, above all young people and women, who don't deny God but are seeking a spirituality that truly nourishes the meaning of their lives. And in search of that treasure, where they will also find their heart, they are reviewing, rethinking, moving away from, heading in a different direction than and even outright rejecting the religion they learned.

Paper-Comunicación received on August 21, 2014 and approved on Marzo, 17, 2015.

[*] Periodista y escritora. Redactora Jefa de la Revista Envío, de la Universidad Centroamericana (UCA). País de origen: Nicaragua. E-mail: maria@untaljesus.net

What's happening to us? What has happened to me? I have grown, I have read and I have searched, because we live in a radically different world than the tribal, rural, pre-modern one in which my religion's rites, dogmas, beliefs, hierarchies and traditions were forged. The religious system we were taught speaks of an antiquated concept of the world. We can't keep walking in those shoes; they no longer fit.

Knowing as I do that Christianity in all its versions (Catholic, Protestant, Evangelical, Orthodox...) is powerful, but only one among many religions that exist and have existed on the planet over history, I can no longer believe mine to be the true religion. It would be an enormous folly to believe that my mother tongue, Spanish, is the best of all languages merely because I was born into it, am familiar with it and it's the one I know how to speak.

I now find the religious postulates I learned to be arrogant, because they are presented as absolute, rigid, infallible, unquestionable and immutable, impenetrable by the passage of time. Instead I'm finding humility—which has the same root, *humus*, as humanity—to be essential in the face of the world's mystery, which neither science nor any religion has fully fathomed.

Knowing as I do the riches encapsulated within all the varied human cultures, within the many, many worlds there are in this world, I cannot believe that "the" revelation of that Ultimate Reality that is God is in my religion and in the Bible. If I did believe it I couldn't avoid being smug. I would be unable to dialogue as equals with the thousands upon thousands of men and women who don't believe it, who have other sacred books, who seek God by other paths on which there are no holy scriptures to venerate and follow.

How can I believe in that dogmatic muddle, amalgamated with an outdated philosophy that states there are three different persons with a single nature in God and that Jesus is the second of those three, but with two natures? If my brain is

the masterpiece of Life, how can I believe what is absurd and what I don't understand? How can I believe that Mary of Nazareth is God's Mother if God is Mother? How can I believe in Mary's virginity without assuming that what that dogma expresses is rejection of sexuality, above all women's sexuality? How can I accept such a masculinized religion, and thus one so separated from that first intuition that presented God in the feminine upon seeing the power of a woman's body that gives life? How can we forget that, through that vital experience, God "was born woman" in the mind of humanity?

How can I believe in Hell without turning God into a torturing tyrant like a Pinochet or a Somoza? How can I believe in original sin, which no one ever committed anywhere, which is only the myth used by the Hebrew people to explain the origin of evil in the world? How can I believe that Jesus of Nazareth saved us from that sin if that doctrine doesn't come from Jesus of Nazareth but from Paul of Tarsus? How can I believe God needed Jesus' death to wash away that sin? Is Jesus the prophet merely a sacrificial lamb who placates divine wrath with blood? How can I believe Jesus saved us by dying, when what can "save" us from meaninglessness is how he taught us to live? How can I believe I am eating Jesus' body and drinking his blood, thus reducing the Eucharist to a magical materialist rite that evokes the archaic bloody sacrifices Jesus rejected?

Nonetheless, putting behind me so many beliefs from my learned religion, I am not leaving Jesus of Nazareth. Because just as my father, my mother and my sister and brothers are my affective referents, and as I think, speak and write in Spanish and it is my cultural referent, Jesus of Nazareth is my religious and spiritual referent, my ethical referent, the one I'm most familiar with for feeling my way along the path that opens me up to the mystery of the world.

Today, knowing as I do about the vast majesty of the Universe in which I live, with its billions of galaxies, I cannot believe that Jesus of Nazareth is the only and definitive incarnation of that First Energy that is God. Not even Jesus believed that dogmatic elaboration. It was created later and in contexts of struggles for

power that would scandalize Jesus. Today, instead of stating "I believe Jesus is God," I prefer to think and say: "I want to believe in God as Jesus did."

And in what God did Jesus, that swarthy man, "El Moreno de Nazareth", believe? He taught us that God is a father, and also a mother, concerned to find us as the shepherd seeks to find his sheep and the woman her drachma, who anxiously waits for us, always shelters us, becomes indignant at injustices and at power that exploits and oppresses, takes the side of those below, doesn't want poor or rich, wants no one to have too much so others must have too little, favors the equity and dignity of all, wants us all to care for each other, to live in community, wants neither nobles nor serfs, always gives us opportunities, laughs and celebrates, holding banquets to which all are invited, is happy and good, is an *abbá* and an *immá*.

All the world's religions, every last one, are like each other in one thing: all claim to be the true one and boast that their divinities are the most powerful. All are underpinned by beliefs, rites, commandments and mediators. The majority of the commandments they establish are prohibitions, what thou shalt not think, shalt not do, shalt not say... And the mediators dominating the religions cover a wide range: they are sacred books, places, times and objects, and above all sacred people one must believe, obey and revere.

When you read the good news of the Gospel, when you grasp its essence, you discover that Jesus was not a religious man. He was a layman constantly at odds with the pious and sacred men of his time, the pharisees and priests. Jesus didn't propose beliefs, but rather attitudes. We never see him practicing any rite, but rather getting close to people. He turned various commandments around from the way the pious of his time interpreted them. He respected neither the sacred places (he prayed anywhere) nor the sacred places ("Sabbath is for the people, not the people for Sabbath").

Jesus was a spiritual man and an ethical teacher. He didn't want to found any religion, and is thus not responsible for any of the dogmas power constructed on the passionate memory of those who knew him. Jesus proposed a human relations ethic. He inspired a spiritual and social movement of men and women who, in seeking God, sought justice and built their dream, the Kingdom of God, which he conceived as a utopia counterpoised to the reality of oppression and injustice it was his lot to live in his country and in his time.

When no person is sacred, all people become sacred. When no object is sacred, all objects deserve to be cared for. When no time is sacred all the days of my life become sacred. When no place is sacred I see in all of Nature God's sacred temple. This Jesus also taught us.

The irreverence, provocation, grace, humor, audacity and newness of Jesus of Nazareth's spirituality have for many centuries been imprisoned in Christological dogmas. That dogmatism makes us prisoners of a single way of thinking, encloses us in a cage. It doesn't let us fly because it doesn't let us ask, suspect, doubt... The bars of that cage cause fear. Fear of disobeying the authorized word of those who "know about God," the hierarchs of religion. Fear of punishment for thinking and for saying what we think.

Today, knowing I live around one star among so many, in a current zone of a common galaxy, grouped together with other equally unremarkable ones in an ordinary cumulus, as a prestigious physicist describes this "cosmic neighborhood" that is the Earth, I can't help but feel that the certainties and rules of a religion organized by a hierarchical bureaucracy that has betrayed Jesus' message in so many things are petulant and fossilized, irrelevant to my life.

I find myself closer to the Life Jesus defended and dignified in that religiosity, that spirituality that is reverence and awe regarding the world's mystery. I find more spiritual meaning in the "cosmic religiosity" about which Einstein, a Jew, spoke when he said: "The most beautiful thing we can experience is the

mysterious." Einstein recognized that experience of mystery as "the fundamental emotion that stands at the cradle of all true art and science and… also engendered religion." But he added that the knowledge and emotion of "the existence of something we cannot penetrate, of the manifestations of the profoundest reason and the most radiant beauty," even if "only accessible to our minds" constitute "true religiosity." And he concludes, "Enough for me the mystery of the eternity of life, and the inkling of the marvelous structure of reality…."[a]

I don't know if that formulation is enough for me, but I do know that I find it significant because it opens me up to new questions, ones that religion, the religious system in which I was educated, didn't open for me. Rather it closed me, filling me with set, pre-established answers, many of them threatening, anguishing ones that generate fear, guilt and unhappiness. A religious system that obliges us to think of God in only one way, imposing on us severe moral strictures and lack of compassion and obliging us to follow routine, rigid rites and forms of worship, dehumanizes us. It's time to humanize ourselves.

Do I believe in God? What is faith? "It's a love," an illiterate peasant in the Dominican Republic responded when I asked him many years ago. I've never forgotten it. I sensed an explanation as profound as it was simple.

If there is God, it is what moves me always toward love, toward others, be they people, animals, trees… That movement, that impulse is to share, to relate to, to care for, to make myself responsible, to dive into that well of water at the bottom of which is everything alive. Friendship is the happiness of never being able to touch the bottom of that well. That is love: a bottomless well from which to be able to drink. That must be God. I feel God in the love I have for those I cherish.

If there is God, it is beauty. The feast of Nature's beauty: the stars in the sky, dogs' eyes, the shape of leaves, birds' flight, colors and their shades and tones, the sea… I feel that all that immeasurable, always surprising list of beauties—all

similar, all different, all related, which I can neither encompass nor understand, that dazzle my eyes and my mind, that science discovers and explains—has God's "signature." I feel God at the base of all the beauty I see in everything that exists.

If there is God, it is joy. I feel God is closer than ever in celebration, in music and dance, in the undefinable forms happiness adopts when it is profound, in the word, in company, in celebration, in achievements, in the creative effort and very especially in people's smiles and laughter.

If there is God, it is also justice, the justice that the history I know and in which I'm living has never guaranteed to good people, has never guaranteed to that poor and illiterate peasant who defined faith to me as "a love."

But God is always beyond all love, all beauty, all joy, is always unreachable, unnamable, indecipherable; always beyond whatever idea of God I make for myself; beyond my own desire and longing. Maimonides, that great Jewish thinker of the Middle Ages, wrote a theological-philosophical treatise with this fascinating title: "Guide for the Perplexed." In it he said that the only appropriate language for describing God is through negative attributes: what God is *not*.

I don't find even a modicum of that perplexity in the religious system I was born into. It is with that thinking and feeling that I have been attempting to build a spirituality, convinced as the poet León Felipe once said, that no one takes the same path to God as the one I am on. Spirituality is a personal path while religion is a collective corset, a heavy yoke, in Jesus' view.

In Willigis Jäger's book, *The Wave is the Sea,* that Benedictine monk remarks that a sagacious person once called religion a trick of the genes. He takes very seriously the view that when the human species reached a sufficient evolutionary level to be able to pose questions about its origin, its future and the meaning of its existence, it developed the capacity to provide an answer to those questions. The result of that process is religion, which for millennia has performed its task magnificently and is still doing so today. Religion forms part of human

evolution. And if today we are reaching a point at which its answers no longer satisfy, it's an indication that evolution has taken a step forward and a new capacity is emerging in humanity to understand ourselves as human beings.

Despite the mistaken paths and the lost time, I'm so happy that I developed that capacity before dying and am able to live in the time of that step forward.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunicación

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p584*

# Bienaventurados los ateos porque encontrarán a Dios

Blessed are the atheists for they will find God

Maria López Vigil [*]

Los dogmas del Catolicismo, la religión en la que nací, ya no me dicen nada. Las tradiciones y creencias del Cristianismo, tal como las aprendí, me parecen cada vez más ajenas. Son respuestas. Y ante el misterio del mundo yo tengo cada vez más preguntas.

Sentimientos parecidos a los míos los descubro en mucha otra gente, sobre todo jóvenes, sobre todo mujeres, que no niegan a Dios, pero que buscan una espiritualidad que alimente de verdad el sentido de sus vidas. Y en busca de ese tesoro, donde poner su corazón, toman distancia, se apartan, revisan, hasta rechazan, la religión aprendida.

¿Qué nos pasa? ¿Qué me ha pasado? Que he crecido, que he leído, que he buscado, que vivimos en un mundo radicalmente diferente al mundo tribal, rural, pre-moderno, en el que se fraguaron los ritos, dogmas, creencias, jerarquías y tradiciones de mi religión. El sistema religioso que nos han enseñado habla de un concepto anticuado del mundo. Ya no podemos caminar con esos "zapatos", ya no me sirven.

Paper-Comunicación recibido el 21 Agosto de 2014 y aprobado el 17 de marzo de 2015.

[*] Periodista y escritora. Redactora Jefa de la Revista Envío, de la Universidad Centroamericana (UCA). País de origen: Nicaragua. E-mail: maria@untaljesus.net

Sabiendo, como sé, que el Cristianismo en todas sus versiones (católicos, protestantes, evangélicos, ortodoxos...) es una religión poderosa, pero una más entre tantas que existen y han existido en el planeta y en la historia, ya no puedo creer que la mía es la religión verdadera. Sería una insensatez tan mayúscula como creer que mi lengua materna, el español, es entre todas las lenguas, la mejor sólo porque nací en ella, es la que conozco y la que sé hablar.

Encuentro arrogantes los postulados religiosos que aprendí. Porque se presentan absolutos, rígidos, infalibles, incuestionables, inmutables e impenetrables al paso del tiempo. Y la humildad –que tiene la misma raíz, que humanidad, humus – me parece un caminito esencial ante el misterio del mundo, que ni la ciencia ni ninguna religión logra desentrañar cabalmente.

Sabiendo, como sé, las riquezas que encierran las variadísimas culturas humanas, los tantos mundos que hay en este mundo, no puedo creer que en mi religión y en la Biblia esté "la" revelación de esa Realidad Última que es Dios. Si así lo creyera, no podría evitar ser soberbia. Y no podría dialogar de igual a igual con los miles y miles y miles de hombres y mujeres que no lo creen así, que tienen otros libros sagrados, que van a Dios por otros caminos en donde no hay escrituras santas que venerar y seguir.

¿Cómo creer en ese galimatías dogmático, amalgamado con una filosofía superada, que afirma que en Dios hay tres personas distintas con una única naturaleza y que Jesús es la segunda persona de esas tres, pero con dos naturalezas? ¿Cómo creer lo que es absurdo y no entiendo si mi cerebro es la obra maestra de la Vida? ¿Cómo creer que María de Nazaret es Madre de Dios si Dios es Madre? ¿Cómo creer en la virginidad de María sin asumir lo que ese dogma expresa de rechazo a la sexualidad y a la sexualidad de las mujeres? ¿Cómo aceptar una religión tan masculinizada y, por tanto, tan separada de aquella primera intuición que presentía a Dios en femenino al ver el poder del cuerpo de la mujer que daba vida? ¿Cómo olvidarnos de que, por esa experiencia vital, Dios "nació mujer" en la mente de la humanidad?

¿Cómo creer en el infierno sin convertir a Dios en un tirano torturador como los Pinochet o los Somoza? ¿Cómo creer en el pecado original, que nunca nadie cometió en ningún lugar, que es solamente el mito con que el pueblo hebreo explicó el origen del mal en el mundo? ¿Cómo creer que Jesús nos salvó de ese pecado si esa doctrina no es de Jesús de Nazaret sino de Pablo de Tarso? ¿Cómo creer que Dios necesitaba de la muerte de Jesús para lavar ese pecado? Jesús el profeta, ¿un cordero propiciatorio que aplaca con sangre la cólera divina? ¿Cómo creer que Jesús nos salvó muriendo, cuando lo que nos puede "salvar" del sinsentido es que nos enseñó a vivir? ¿Cómo creer que como el cuerpo de Jesús y bebo su sangre, reduciendo así la Eucaristía a un rito materialista, mágico y evocador de sacrificios arcaicos y sangrientos que Jesús rechazó?

Sin embargo, dejando ya en mi camino tantas creencias de la religión aprendida, no dejo a Jesús de Nazaret. Porque, así como mi padre, mi madre y mis hermanos son mis referentes afectivos, y así como pienso, hablo y escribo en español y esa lengua es mi referente cultural, Jesús de Nazaret es mi referente religioso y espiritual, mi referente ético, el que me es más familiar para tantear el camino que me abre al misterio del mundo.

Hoy, sabiendo, como sé, de la majestad inabarcable del Universo en el que vivimos, con sus miles de millones de galaxias, no puedo creer que Jesús de Nazaret sea la única y definitiva encarnación de esa Energía Primera que es Dios. Eso no lo creyó Jesús. Esa elaboración dogmática, hecha posteriormente y en contextos de luchas de poder, escandalizaría a Jesús. Hoy, en vez de afirmar "creo que Jesús es Dios", prefiero decirme y decir: "Quiero creer en Dios como creyó Jesús".

¿Y en qué Dios creía Jesús, el Moreno de Nazaret? Nos enseñó que Dios es un padre, también una madre, que se preocupa por buscarnos, -el pastor que busca a su oveja, la mujer que busca su dracma-, que nos espera con ansia, que siempre acoge, que se indigna ante las injusticias y ante el poder que explota y oprime, que toma partido por los de abajo, que no quiere pobres ni ricos, que quiere que a nadie

le sobre y a nadie le falte, que apuesta por la equidad y la dignidad de todos, que nos quiere hermanos, que nos quiere en comunidad, que no quiere señores ni siervos, tampoco siervas, que nos da siempre oportunidades, que se ríe y festeja, que celebra banquetes a los que invita a todos, que es alegre y es bueno, que es un abbá, una immá.

Todas las religiones del mundo, toditas, se parecen en algo: todas afirman que son las verdaderas y se ufanan de que sus divinidades son las más poderosas. Todas se sostienen en creencias, en ritos, en mandamientos y en mediadores. La mayoría de los mandamientos que imponen son prohibiciones: lo que no se puede hacer, lo que no se puede pensar, lo que no se puede decir... Y los mediadores que dominan las religiones son variadísimos: son libros, lugares, tiempos y objetos sagrados y, sobre todo, son personas sagradas a las que hay que creer, obedecer y reverenciar.

Cuando uno lee la buena noticia de los Evangelios, cuando capta su esencia, descubre que Jesús no fue un hombre religioso. Jesús fue un laico en contradicción permanente con los hombres piadosos y sagrados de su tiempo, fariseos y sacerdotes. Jesús no propuso creencias sino actitudes. No lo vemos nunca practicando ningún rito sino acercándose a la gente. Le dio la vuelta a varios mandamientos, tal como eran interpretados por los piadosos de su tiempo. Y no respetó ni los lugares sagrados (oraba en el monte) ni los tiempos sagrados ("El sábado es para la gente, no la gente para el sábado").

Jesús fue un hombre espiritual y un maestro ético. Jesús no quiso fundar ninguna religión y, por eso, no es responsable de ninguno de los dogmas construidos desde el poder sobre la memoria apasionada de quienes lo conocieron. Jesús propuso una ética de relaciones humanas. Inspiró un movimiento espiritual y social de hombres y mujeres que buscando a Dios buscaran la justicia y construyeran su sueño, el Reino de Dios, que él concibió como una utopía contrapuesta a la realidad de opresión, injusticia, que le tocó vivir en su país y en su tiempo.

Cuando ninguna persona es sagrada todas las personas se vuelven sagradas. Cuando ningún objeto es sagrado todos los objetos merecen ser cuidados. Cuando ningún tiempo es sagrado todos los días que me es dado vivir se convierten en sagrados. Cuando ningún lugar es sagrado veo en la Naturaleza entera el sagrado templo de Dios. Esto también nos lo enseñó Jesús.

La irreverencia, la provocación, la gracia, el humor, la audacia y la novedad de la espiritualidad de Jesús de Nazaret han sido aprisionadas desde hace siglos en la dogmática cristológica. Esa dogmática nos hace prisioneros de un pensamiento único, nos encierra en una jaula. No nos deja volar porque no nos deja preguntar, sospechar, dudar... Los barrotes de esa cárcel provocan miedo. Miedo a desobedecer la palabra autorizada de quienes "saben de Dios", las jerarquías de la religión. Miedo a ser castigados por pensar y por decir lo que pensamos.

Hoy, sabiendo que vivo "en torno a una estrella del montón, en una zona corriente de una galaxia vulgar, agrupada con otras igualmente anodinas en un cúmulo ordinario", como describe este "barrio cósmico" que es la Tierra un prestigioso físico, no puedo dejar de sentir petulantes y esclerotizadas, irrelevantes para mi vida, las certezas y las normas de la religión organizada por una burocracia jerárquica que, además, en tantas cosas ha traicionado el mensaje de Jesús.

Me encuentro más cercana a la Vida que Jesús defendió y dignificó en esa religiosidad, en esa espiritualidad que es reverencia y asombro ante el misterio del mundo. Hallo más sentido espiritual en la "religiosidad cósmica" de la que habló el judío Einstein cuando dijo: "El misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir". Einstein reconoce que esa experiencia de lo misterioso "cuna del arte y de la ciencia ha generado también la religión". Pero añade: "La verdadera religiosidad es saber de esa Existencia impenetrable para nosotros, saber que hay manifestaciones de la Razón más profunda y de la Belleza más resplandeciente" que nunca nos son del todo asequibles. Y concluye: "A mí me basta con el misterio de la eternidad de la Vida, con el presentimiento y la conciencia de la construcción prodigiosa de lo existente".

No sé si a mí me basta esa formulación, pero sí sé que me resulta significativa porque me abre a nuevas preguntas. Y la religión, el sistema religioso en el que me educaron, no me abrió. Me cerró llenándome de respuestas fijas, preestablecidas, muchas de ellas amenazantes, angustiantes, generadoras de miedo, de culpa y de infelicidad. Es tiempo de humanizarnos. Y el sistema religioso, obligándonos a pensar a Dios de una única manera, imponiéndonos normas morales severas y faltas de compasión y obligándonos a cultos y ritos rutinarios y rígidos, nos deshumaniza.

¿Creo en Dios? ¿Qué es la fe? "Es un amor", me respondió hace ya muchos años un campesino analfabeto en la República Dominicana cuando yo se lo pregunté. Nunca lo olvido. Sentí una explicación tan sencilla como profunda.

Si Dios es, es quien me mueve siempre hacia el amor, hacia los demás, sean personas, animales, árboles... Ese movimiento, ese impulso es a compartir, a simpatizar, a cuidar, a hacerme responsable, a meterme en el agua que guarda en su fondo ese pozo de todo lo que está vivo. La amistad es la felicidad de no poder tocar nunca el fondo de ese pozo. Eso es amor: un pozo sin fondo en el que poder beber. Eso debe ser Dios. En el amor que tengo a quienes quiero yo siento a Dios.

Si Dios es, es belleza. El derroche de belleza de la Naturaleza -las estrellas del cielo, los ojos de los perros, la forma de las hojas, el vuelo de los pájaros, los colores y sus matices, el mar-, todo ese inconmensurable y siempre sorprendente listado de hermosuras, todas parecidas, todas diferentes, todas relacionadas, esa belleza que yo no puedo ni abarcar ni entender, que deslumbra mis ojos y mi mente, que la ciencia nos descubre y nos explica, siento que tiene "la firma" de Dios. En el fondo de toda la belleza que veo en todo lo que existe yo siento a Dios.

Si Dios es, es alegría. En la fiesta, en la música y el baile, en las formas indefinibles que adopta la alegría cuando es profunda, en la palabra, en la compañía, en la celebración, en los logros, en el esfuerzo de creatividad, y muy

especialmente en las risas y en las sonrisas de la gente, yo siento que Dios es más cercano que nunca.

Si Dios es, es también justicia. Es la justicia que la historia que conozco y en la que vivo no le ha garantizado nunca a la gente buena. Que no le garantizó a aquel campesino pobre y analfabeto que me definió la fe como “un amor”.

Pero Dios siempre está más allá de todo amor, de toda belleza, de toda alegría, siempre inalcanzable, innombrable, indescifrable, siempre más allá de la idea que de Dios me hago, más allá de mi propio deseo y nostalgia. Maimónides, el gran pensador judío de la Edad Media, escribió un tratado teológico-filosófico con este fascinante título: "Guía para perplejos". Dice él: "Describir a Dios mediante negaciones es la única manera de describirlo en un lenguaje apropiado".

Ni una pizca de esa perplejidad la encuentro ya en el sistema religioso en el que nací. Y es con estos “ladrillos” de pensamiento y de sentimiento, con este pensar y este sentir, con los que he ido construyendo a tientas una espiritualidad, convencida, como decía el poeta León Felipe, que nadie va a Dios por el mismo camino por el que voy yo. La espiritualidad es un camino personal, la religión es un corsé colectivo. Un “yugo pesado”, en palabras de Jesús.

En su libro La ola es el mar, el monje benedictino Willigis Jäger comenta: “Una persona sagaz dijo: La religión es un truco de los genes”. Jäger se toma muy en serio esa afirmación. Y explica: “Cuando la especie humana alcanzó el nivel evolutivo adecuado para plantearse preguntas sobre su origen, su futuro y el sentido de su existencia, desarrolló la capacidad para dar respuesta a esas preguntas. El resultado de este proceso es la religión, que durante milenios ha desempeñado magníficamente su tarea y aún sigue haciéndolo hoy. La religión forma parte de la evolución humana. Y si hoy llegamos a un punto en que sus respuestas ya no satisfacen, es un indicio de que la evolución ha dado un paso hacia adelante y está surgiendo en la humanidad una nueva capacidad para comprendernos como seres humanos”.

A pesar de los caminos errados y de los tiempos perdidos, cuánto me alegro de que, antes de morirme, desarrollé esa capacidad y pude vivir en el tiempo de ese paso hacia adelante.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Comunicação

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p592*

# Post-religional perspective and secular Buddhism: Stephen Batchelor and the post-metaphysical religion

## Perspectiva pós-religional e Budismo secular: Stephen Batchelor e a religião pós-metafísica

Leandro Marques Durazzo *

**Abstract**

This paper aims to present one of the contemporary trends on Buddhism, specially from the last decades in West, for its encounter with the globalized and dynamic context of present societies. This Buddhist trend, the progressive secularization of its traditions and practices, not to mention its increasing acceptance of historical-textual refutation, finds in Stephen Batchelor - a former monk in two different Buddhist traditions, Tibetan and Korean Zen - a catalyzer and a well-known advocate of secular perspective to the contemporary Buddhism. Here we will present the potential dialogue between the Secular Buddhism - besides the secularizing perspectives over orthodox cultural traditions - and the post-religional subject, as proposed by Marià Corbí and the Ecumenical Association of Third World Theologians. For the purposes of this paper we will focus on the modernizing and secular hermeneutics on Dharma practice, as defended by Stephen Batchelor and others.

**Keywords:** contemporary buddhism; secular buddhism; secularization; dharma; religious practice.

**Resumo**

Este texto pretende apresentar uma das tendências contemporâneas que o budismo vem assumindo ao longo das últimas décadas, sobretudo no Ocidente, em face às mudanças trazidas a cabo pelo contexto globalizado e dinâmico das sociedades atuais. Tal tendência, a progressiva secularização de suas tradições e práticas, bem como a abertura à crítica e à refutação histórico-bibliográfica, ganha aqui seu catalisador na pessoa de Stephen Batchelor, renomado estudioso budista, ex-monge em diferentes ordens tradicionais – nomeadamente a tibetana e o zen da Coreia - e um dos mais destacados defensores da perspectiva secular do budismo contemporâneo. Buscaremos, ao longo desta comunicação, indicar o diálogo potencial que o budismo secular - e as perspectivas secularizantes sobre as tradições culturais ortodoxas – apresenta com relação à temática pós-religional, como enunciada pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo e por Marià Corbí. Recorremos, para tal, a referências hermenêuticas modernizadoras e seculares da prática do Dharma, como advogada por Batchelor, entre outros.

**Palavras-chave:** budismo contemporâneo; budismo secular; secularização; Dharma; prática religiosa;

Paper-Comunication received on em October 05, 2014 and approved on March 17, 2015.

* Translator, former doctoral researcher of History and Culture of Religions at University of Lisbon. País de origem: Brasil.
E-mail: leandrodurazzo@gmail.com

In regards to common sense about religions, we usually take faith and religious practices as their core definition. To this extent, one is religious—no matter his affiliation—when, once belonging to a collective and/or exposed to a series of cultural influences and structured traditions, professes the same beliefs as his peers.

However, as Marià Corbí claims when analyzing contemporary conditions of industrial societies,

> The new [post-religional] paradigm cannot be dependent on any system of beliefs, neither religious, nor lay. We could say it is a non-believing paradigm. Societies that live by continually changing the interpretation of reality due to the transformation of our scientific knowledge, in all areas of human life, that live under a permanent technological creation that change continuously our way of living, of working, of organization and, therefore, our systems of cohesion and of objectives cannot be believers because beliefs are fixed, and new societies survive by changing all their patterns of life. (CORBÍ, 2012, p. 252).

Like many other authors linked to the discussion of theology in face of contemporary societies (cf. EATWOT, 2012), Marià Corbí means by *post-religional paradigm* a new axiological condition we currently face in our globalized world of fast communication, a world in which everyday life—both concrete and pragmatic—gets more related to a profound human quality "which is the cultivation of the absolute and free dimension of reality" (CORBÍ, 2012, p. 253).

What we consider post-religional is not different from a human understanding about ultimate human existence, that is to say, a symbolical and hermeneutical understanding that is embraced by all sociocultural realities of its time. Therefore, it refers to religions and religious thought. Yet, as ultimate, it embraces terms such as *faith* and *beliefs,* not to mention ideas related to transcendence.

Besides all religious historic of creed, the aforementioned quote emphasizes that contemporaneity—"that lives by continually changing the interpretation of reality due to the transformation of our scientific knowledge"—guides religious

experience based on profound human quality to a new sociocultural landscape. To be taken as religious, professing static shared faith and beliefs of a particular group is simply not enough, even considering that, according to pressures of social realities, no faith and belief are indeed static. In fact, for one to be taken as religious, it is necessary to boost the profound human quality when it is confronted with typical challenges and changes of our changeable time – even its core assumptions, as it works with scientific and technological procedures.

The tradition we refer to in this paper—and based on some considerations about Stephen Batchelor's thought—is the one in the West that has been named *Buddhism* for some centuries. One of its core characteristics, in almost all cultural traditions developed after Buddhadharma – different Buddhist schools, in other words -, is the recognition of *impermanence*. That is to say, the constant and total mutability of all conditions and phenomena. Taking that into account, we are also led to consider the impermanence—even the fragility—of beliefs and orthodox systems of thought. Batchelor, in accordance to the trend named *Secular Buddhism* especially in United States[1] presents some reflections that can, at first, elucidate points of convergence between Dharma traditions and contemporary societies and, secondly, offer possibilities to problematize those same traditions.

We shall keep using Corbí's terminology a little further since we have used his ideas on *post-religional paradigm*. Corbí claims "The new paradigm should allow us to inherit all the wisdom of religions and spiritual traditions of our ancestors in all humanity, without incurring in our becoming believers, religious and compliant" (2012, p. 254). In other words, the heritage of all wisdom and developments, inheriting all the wisdom and reflexive, philosophical, pragmatic and doctrinal developments from Buddhist traditions—especially from East Asia—without submitting oneself to cultural models and exotic ways of life, either for authoritarian or hierarchical reasons. To conform itself to contemporary world,

[1] In U.S. context, one could mention *Secular Buddhist Association*, a network with continuous debates on questions aligned to ours. Its interview project, shaped as a *podcast*, is one of the most consolidated in contemporary Buddhism scene. Batchelor himself did participated as a guest in its episodes. Association's motto states its intention: "A natural, pragmatic approach to early Buddhist teachings and practice", cf. http://secularbuddhism.org/

Secular Buddhism, instead of seeking the *compliant* to any traditional teachings from Eastern Buddhism, it focus on its *practice* and *understanding* through lay approaches, Western and even agnostic understandings about beliefs on subjects like *karma*, rebirth, metaphysical realms of existence, etc. All of them unquestionably cultural.

We can now turn to some of Batcherlor's considerations related to contemporary Western practices of Buddhist traditions presented in his autobiography *Confession of a Buddhist Atheist* (BATCHELOR, 2011). He depicts his trajectory as a former Tibetan monk up to his experience as a Korean Zen monk during the 1970s and 1980s. This monastic transcultural peregrination—anthropological in its broad sense—resulted in an openness to the conditions of Buddhism in the current world, especially in our industrial and technological societies usually guided by lay paradigms built upon public debate and confrontation of ideas.

Aiming at the same critical potential that exists both in Secular Buddhism and in the post-religional proposal made by EATWOT's (Ecumenical Association of Third World Theologians), Batchelor highlights a fundamental feature placed at the core of Buddhist traditions. As the author states:

> "Just as goldsmith assays gold, by rubbing, cutting, and burning," says an oft-cited passage attributed to the Buddha, "so should you examine my words. Do not accept them just out of faith in me." This openness to critical inquiry struck me then, as it does now, as central to the entire Buddhist endeavor. Moreover, since such inquiry was seen, together with meditation and ethics, as part of the path to awakening, it ceased to be an academic exercise in logic chopping. I found this approach highly appealing. Buddhism, it seemed, was a rational religion, whose truth-claims could withstand the test of reason. (BATCHELOR, 2011, p. 33)

This "openness to critical inquiry," to questioning and to the proposition of doubt concerning previous statements, is what makes Buddhism finds fertile

ground amidst both the public and scientific debate. We could go along with Batchelor himself and restate that this criticality is not—and does not even intend to be—some "true Buddha's teaching" or his ultimate and undisputable doctrine. Knowing and recognizing the fact that each period and culture establishes its own relations with Buddhist doctrine and pragmatic means and religious practices, the author clarifies that such secular posture only responds to a localized sociocultural urgency. He does not propose a *Buddhist truth*, but a possibility to understand and practice the Dharma in accordance to contemporary mind, one defined as inquisitive and secular. In this sense, such "doctrinal intelligibility" could be compared to that which is, in Buddhism, broadly named as *upaya*.

This notion, "commonly rendered into English by translations such as 'expediency,' 'skillful means' and 'adapted teachings'" (MATSUNAGA, 1974, p. 51), refers precisely to this plasticity sought by Secular Buddhists in regards to Dharma lay and modern modulations. Therefore, it is possible to consider the adaptability of Buddhism to secular contemporary standards. The broad historic of *upayas*, i.e. skillful means, can demonstrate through Buddhist history its dialogue and integration with cultures and societies where it arrives. To conform itself to new contexts *upaya* makes use – through historical process always continuous and complex - of previous existent cultural substrates. As an example, we can think about Chinese Buddhism in dialogue with native Daoism and Confucianism in China, which is contrasting to the adaptations that take place in Tibet when Buddhism meets Bon tradition, an indigenOus shamanistic system of beliefs and practices.

The simple use of *secular*, a term not emphasized within the theological post-religional propose, demonstrates the way of thought Batchelor articulates at the beginning of his paper *A Secular Buddhism* (2012). He starts with a triple consideration: 1) *secular* as opposed to *religious*, in the very sense given to it by common discourse. As Batchelor exemplifies, one could think about divergences of polemical subjects—existence of God, for instance—broadcasted by different types of media. During such debates, it is not rare to see some religious opinions, usually

ecclesiastical and/or confessional, confronted by another perspective, the secular one. In the former, says Batchelor, there is no precise definition of the words *secular* and *religious*, but we can understand them as the same; 2) *secular,* derived from its Latin radical, means the present temporality (*saeculum*, "this age", "this siècle (century)"). Here, the notion of secularism leads us to considerate our material and temporal reality, embracing "those concerns we have about *this* world, that is everything that has to do with the quality of our personal, social, and environmental experience of living on this planet" (BATCHELOR, 2012, p. 87); 3) finally, *secular* is viewed through its historical and sociological sense, the one highlighted by Western distinctions between the State's and the Church's public power.

The second most important meaning that conceptualizes Century as present temporality shall be considered in this debate. Even though neither generic distinction between *secular* and *religious* nor historical process of changeable public power should be ignored, the understanding about a secularity engaged into present time is of central importance. As a technological and global society, we need actions and consideration oriented by socio-historic-environmental process as a response ultimately concerning our nowadays dilemmas.

In regards to this specific topic, Stephen Batchelor agrees with Buddhist criticism aimed at modern developmentalist models, the ones that often ignore environmental impacts and global socio-environmental inequalities. David R. Loy, another author and Buddhist teacher, calls attention to a delusional flaw in our planetary social reality. In his paper *Collective Bubbles of Delusion,* while attacking negationist discourses about current climate change, he argues:

What is perhaps most baffling about climate change denial, though, is that there is little if any real benefit in doing so for anyone except those who own and manage fossil fuel corporations. Denying global warming is not only an especially problematic collective fantasy; it is a false belief manipulated with expensive and

clever propaganda campaigns, by people who mostly know it is a dangerous fiction, but who are more interested in the short-term profits to be made by continuing to pump fossil carbon into the atmosphere. The result is not just a collective bubble of delusion: it is a bubble intentionally perpetuated by powerful corporations and billionaires – an example of institutionalized delusion. (LOY, s/d)

Our author, Stephen Batchelor, does not touch on such critical or socio-environmental questions. However, his second meaning to the word *secular*, as in being wordly-oriented, offers epistemological foundation for one to take Loy's criticism into account, for example.

If Batchelor does not engage himself to point out the limited and negative developments of an institutionalized delusion, like David Loy does, he indeed and sincerely suggests some potential negative developments that a Buddhist soteriological institution could lead to. Demonstrating the Buddhist dependence on soteriological, epistemological and cultural dimensions of ancient India—the place where it actually comes from—Batchelor broadens his hermeneutics to fields that have not exactly been explored by Buddhist traditions.

As an example, he asserts that the Indian framework that facilitated the appearance of earlier Buddhism doctrine, is cyclical concepts of creational time and rebirth, its different realms of existence and, especially, its notions such as *karma* and the liberation from births and deaths—known as *nirvana*, that is to say, the ultimate goal to this soteriological view of a cyclical world—has no cultural equivalence in modern Western thought.

Denying the importance of these fundamental notions of Buddhist traditions (*karma* and *nirvana*) is one of the most common critiques against Batchelor's ideas. However, Secular Western Buddhism, which has been growing up for the last decades, cannot get rid of this questioning. Since the West does not have a cyclical time tradition, in Indian terms, can we take its acceptance of Eastern notions a simple cultural conversion rather than a philosophical and pragmatic practice, as the secularist advocates.

The belief in the existence of supermaterial realities and many rebirths, and also the belief that enlightenment to which the Dharma leads is the overcoming of this metaphysical cycle, according to the secular perspective, is just a metaphysical consideration. Batchelor himself came to that conclusion and argued that it is impossible to prove or disprove, in modern rational manner to which we are culturally accustomed, a metaphysical assertion. Requiring the belief in a cycle of rebirth and the potential release of this cycle is, according to the author, analogous to requiring the unprovable belief - also irrefutable - in any metaphysical dimension.

The emphasis put on this distinction, that is to say, between *truths* to be accepted and *tasks* to be accomplished, was present even in Batchelor's *Buddhism without Beliefs*, a book dated to 1997. He attempts "to write a book on Buddhism in ordinary English that avoids the use of foreign words, technical terms, lists, and jargon" (1997, p. xi). With this intention in mind, he makes no reference neither to technical terminologies of meditative traditions nor to specialized bibliographies or quotes of terms in Pali or Sanskrit, two of the most ancient idioms responsible for firstly registering its doctrine.

Laying no stress on metaphysical beliefs—even soteriologically metashysical taken as liberation from *samsara* (death-and-rebirth cycle) through *nirvana*—his book presents guidance to meditation practice, as well as some foundation to understand Dharma. Considering that "historically, Buddhism has tended to lose its agnostic dimension through becoming institutionalized as a religion" (p. 16), Batchelor seeks to present it through a non-institutionalized form, even knowing by experience some institutional traditions that he attempts to overcome, not because such traditions are wrong, but because they are socioculturally incompatible, they do not correspond to the fluid and easily recognizable worldview accepted by our critical thought.

The distinction between *truths* to believe and *tasks* to perform, although first present in *Buddhist without Beliefs*, is further explained—and even reconsidered—in the above mentioned *A Secular Buddhism* (2012). Here, Batchelor revisits the question in an academic sense, quoting different texts and researches on Buddhist studies. When addressing the *four noble truths* (normally taken as Buddha's first sermon after his enlightenment), our author articulates a groundbreaking thesis when pointing to the possibility that there was no term for *truth* in the earliest versions of this sermon. The consequences of this textual change to Buddhist practice could be enormous. He says:

> This tendency becomes even more pronounced when "truth" is further qualified as being either an "ultimate" (*paramattha*) or a merely "conventional" (*samutti*) truth. Although this two-truth doctrine is central to the thinking of all Buddhist orthodoxies, the terms "ultimate truth" and "conventional truth" do not occur a single time in the Sutta or Vinaya *Pitaka*s (baskets) of the Pali canon. Yet for most Buddhist schools today— including the Theravada— enlightenment is understood as gaining direct insight into the nature of some ultimate truth. This privileging of "truth," I would argue, is one of the key indicators of how the dharma was gradually transformed from a liberative praxis of awakening into the religious belief system called Buddhism. (BATCHELOR, 2012, p. 92-93).

It is possible to see a clear critique against a whole religious tradition which retraces its core back to centuries. As Batchelor argues, if there are no *four noble truths* in Buddha's teaching, but simply *four*, the doctrinal qualification of its words could be greatly modified.

Let's us stop for a moment and pay a little bit more attention to this issue. Traditionally, Buddhism depicts the four noble truths as follow: 1) identity between existence and suffering; 2) attachment as the reason to suffering; 3) the possibility to overcome suffering and 4) the way through which one could reach this liberation. Batchelor considers that this formulation, presented in this precisely way by almost all Buddhist traditions, gives wrong meanings to those terms. He goes on to demonstrate that these four noble truths indicate a belief system rather than an experienciable Buddhadharma.

The crucial point of this discussion seems to be the fact that traditional formulations ("existence is suffering" as the first noble truth, for instance) would not represent some nirvanic teaching from Buddha, but rather a rethorical argumentation built through centuries to justify the above mentioned Indian metaphysical soteriology. Alluding to philologist K. R. Norman's paper, Batchelor strengthens this understanding about a doctrinal-enunciative deviance. In this paper, published in 1992, Norman attests that "the earliest form of this *sutta* did not include the word *ariya-sacca* (noble truth)" (NORMAN *apud* BATCHELOR, 2012, p. 92), which appears only as a later inclusion.

For this conclusion, Batchelor suggests a change in the formulation of the four "things"—not to be taken as "noble truths" anymore— and even an inversion of their argumentative causal sequence. Rather than talking about truths to be accepted and believed, he points out the four terms as notions to be accomplished. Tasks, therefore. Through this secular and non-metaphysical way, the four terms from Buddha's first discourse could be then stated as following: 1) existence of suffering; 2) arising of attachment, not to be seen as cause for suffering, but as its consequence; 3) ceasing of attachment, considered as a break to suspend the feeling of being attached to suffering sensation/thought; 4) centered detached path, free from usual and instintive responses.

We have touched on an important change in causal links. Batchelor deepens this change, alluding to textual and doctrinal references to which we shall not refer to here. Most importantly, for its fundamentals to secularity on such contemporary Buddhism, is the displacement from *accepted noble truths* to *practice of tasks*. Going further, there is also a central distinction between metaphysical beliefs (through acceptance of a pre-established truth ("life is suffering")) and everyday practices which are pragmatic and verifiable.

Such verification could indicate what follows: there is suffering and we must acknowledge and understand it as a fact. Accepting it is, thus, the task to be accomplished. When there is no willingness to understand this fact deeply, one tends to attach oneself to usual responses sprung from suffering, that is to say, to seek for distance or denial from the causes of our suffering. From this point, one must realize the need for stopping such usual reactions, which leads, by extent, to stopping endless suffering. By understanding suffering and being able to stop it unconsciously, as well as usual responses to it, one reaches the point where ceasing suffering becomes possible. Therefore, the task would be exactly to cease suffering after one's accomplishment in understanding it in a previous stage. Ultimately, by understanding suffering, stopping usual reactions to it and ceasing it, one reaches the point where the so-called *noble eightfold path* begins.[2]

Stephen Batchelor creates an acronym—ELSA—to refer to this new argumentative formulation. Each letter is a guide to the most recommended approaches concerning this new worldview which is based on Dharma's four tasks of enlightened Buddha. They refer to: *Embrace, Let Go, Stop* and *Act*. The whole change, either in argumentation or causal links of terms, redefines Buddhist practice understanding, relocating it from a series of metaphysical statements—"existence is suffering", to which cyclical Indian soteriology remains as the framework—to an ethical presentation of guides of conduct.

Secular Buddhism, no more metaphysical in its previous sense, seems to offer a worldview built according to a different foundation. Much the same way technological-industrial societies infer a mutation in theology itself (which starts to be acknowledged as post-religional), the Western contemporary secular Buddhism thought, intertwined with scientific and critical inquiring, potentially becomes the seed for a new conception to Dharma itself.

[2] Having in mind that we have pointed out to a doubt, yet to be further explored, in which this "noble" could be also a later inclusion. Eightfold path, then.

It could be the beginning of a new face of Dharma. There is no difficulty in understanding that all traditional forms of Buddhism, especially the Eastern one, were shaped not only by their Buddhist "truths," but also—perhaps especially—for its social and cultural contingencies, different in space and time. Secular Buddhism could be an attempt to shape traditional practices once more, as well as an adaptation to new territories, new periods and new inquiries.

Stephen Batchelor suggests that secularization of Buddhism, of its practices and doctrinal assumptions, cannot lead to a degeneration of its vitality or its death as spiritual tradition. It is possible that this process, through endless critiques, restatements and profound studies of current debates, arises as a weakening factor in face of religious traditional orthodoxies. On the other hand, it could also be a naissance and strengthening of a new cultural way to practice Dharma, one more aligned to contemporary demands, mentalities and cultural backgrounds.

## WORKS CITED

BATCHELOR, Stephen. **Buddhist Without Beliefs.** New York: Riverhead Books, 1997.

BATCHELOR, Stephen. **Confession of a Buddhist Atheist.** New York: Spiegel & Grau, 2011.

BATCHELOR, Stephen. **A Secular Buddhism.** In: **Journal of Global Buddhism** 13, 2012, p. 87-107. Disponível em: http://www.globalbuddhism.org/13/batchelor12.pdf.

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história:** quatro teses. In: **SOPRO** 91, 2013. Disponível em: http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf.

CORBÍ, Marià. **Elementos constitutivos del Paradigma Pos-religional**. In: **EATWOT's VOICES:** v. 35, n. 2012/1, jan/mar 2012, p. 255-259.

EATWOT. **Para um paradigma pós-religional?** Consulta Teológica Latino-americana sobre religião. In: **EATWOT's VOICES** v. 35, n. 2012/1, jan/mar 2012. Disponível em: http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf.

LOY, David. R. **Collective Bubbles of Delusion.** In: **Ecological Buddhism.** s/d. Disponível em: http://www.ecobuddhism.org/wisdom/editorials/bod

MATSUNAGA, Alicia; MATSUNAGA, Daigan. **The Concept of Upaya in Mahayana Buddhist Philosophy.** In: Japanese Journal of Religious Studies, 1/1, March 1974, p. 51-72. Disponível em: http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2297.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunicação

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p592*

# Perspectiva pós-religional e Budismo secular: Stephen Batchelor e a religião pós-metafísica

## Post-religional perspective and secular buddhism: stephen batchelor and the post-metaphysical religion

Leandro Marques Durazzo *

**Resumo**

Este texto pretende apresentar uma das tendências contemporâneas que o budismo vem assumindo ao longo das últimas décadas, sobretudo no Ocidente, em face às mudanças trazidas a cabo pelo contexto globalizado e dinâmico das sociedades atuais. Tal tendência, a progressiva secularização de suas tradições e práticas, bem como a abertura à crítica e à refutação histórico-bibliográfica, ganha aqui seu catalisador na pessoa de Stephen Batchelor, renomado estudioso budista, ex-monge em diferentes ordens tradicionais – nomeadamente a tibetana e o zen da Coreia - e um dos mais destacados defensores da perspectiva secular do budismo contemporâneo. Buscaremos, ao longo desta comunicação, indicar o diálogo potencial que o budismo secular - e as perspectivas secularizantes sobre as tradições culturais ortodoxas – apresenta com relação à temática pós-religional, como enunciada pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo e por Marià Corbí. Recorremos, para tal, a referências hermenêuticas modernizadoras e seculares da prática do Dharma, como advogada por Batchelor, entre outros.

**Palavras-chave:** budismo contemporâneo; budismo secular; secularização; Dharma; prática religiosa;

**Abstract**

This paper aims to present one of the contemporary trends on Buddhism, specially from the last decades in West, for its encounter with the globalized and dynamic context of present societies. This Buddhist trend, the progressive secularization of its traditions and practices, not to mention its increasing acceptance of historical-textual refutation, finds in Stephen Batchelor - a former monk in two different Buddhist traditions, Tibetan and Korean Zen - a catalyzer and a well-known advocate of secular perspective to the contemporary Buddhism. Here we will present the potential dialogue between the Secular Buddhism - besides the secularizing perspectives over orthodox cultural traditions - and the post-religional subject, as proposed by Marià Corbí and the Ecumenical Association of Third World Theologians. For the purposes of this paper we will focus on the modernizing and secular hermeneutics on Dharma practice, as defended by Stephen Batchelor and others.

**Keywords:** contemporary buddhism; secular buddhism; secularization; dharma; religious practice.

Comunicação submetida em 05 de outubro de 2014 e aprovada em 17 de março 2015.

* Escritor e tradutor. Mestre em Letras. Doutorando em História e Cultura das Religiões na Universidade de Lisboa. País de origem: Brasil. E-mail: leandrodurazzo@gmail.com

Tem-se como evidente, em se tratando de senso comum sobre as religiões, que o elemento definidor de uma estrutura religiosa é seu sistema de crenças e fé. Assim, um religioso – de praticamente qualquer denominação – seria aquele sujeito que, integrado a uma coletividade e/ou exposto a uma série de influências culturais e tradições estruturadas, professaria as mesmas crenças que seus pares.

Entretanto, como nota Marià Corbi quando analisa as condições contemporâneas das sociedades industriais,

> o novo paradigma [pós-religional] não poderá estar submetido a nenhum sistema de «crenças», nem religioso, nem laico. Poderíamos dizer que é um paradigma «não crente». As sociedades que precisam mudar continuamente suas interpretações da realidade, por causa da contínua transformação de nossos conhecimentos científicos em todos os âmbitos da vida humana; que vivem da contínua criação tecnológica que altera constantemente nossos modos de vida, de trabalho, de organização e, por conseguinte, nossos sistemas de coesão e de finalidades: não podem ser crentes, porque as crenças fixam e as novas sociedades sobrevivem mobilizando todos os parâmetros de suas vidas. (CORBÍ, 2012, p. 256, tradução nossa).

Por *paradigma pós-religional*, o autor quer se referir – como têm feito diversos autores envolvidos com o diálogo teológico frente às sociedades contemporâneas (cf. EATWOT, 2012) – a uma nova condição axiológica com a qual somos confrontados, no mundo globalizado e de comunicações aceleradas, sempre que as instâncias da vida cotidiana, concreta e pragmática, se aproximam do que é chamado, ainda por Corbí, de *qualidade humana profunda*, ou seja, "o cultivo da dimensão absoluta e gratuita da realidade" (CORBÍ, 2012, p. 257, tradução nossa).

Fica claro, desde o princípio dessa argumentação, que o que se tem por pós-religional é uma compreensão humana – e, por isso, simbólica e hermenêutica, contingenciada pelas intimações socioculturais de seu tempo e espaço – das questões últimas da existência humana. Por isso, relacionadas às religiões e ao pensamento religioso; ainda por isso, relacionadas, como questões últimas da existência, a termos como *fé* e *crença* – para não mencionarmos as noções de transcendência.

O que a passagem acima nos mostra é que, independente do histórico crente das religiões, a contemporaneidade – que precisa "mudar continuamente suas interpretações da realidade, por causa da contínua transformação de nossos conhecimentos científicos" – conduz as vivências religiosas, as vivências da qualidade humana profunda, para um novo lugar na paisagem sociocultural da humanidade. Não bastariam, para ser religioso, a profissão de fé e as crenças compartilhadas, estaticamente – ainda que nenhum sistema de crenças seja, por força da realidade social, estático – por um grupo; antes, seria necessária a dinamização da qualidade humana profunda frente aos desafios e mudanças típicos da contemporaneidade mutável e autoconsciente da mutabilidade – mesmo de seus pressupostos básicos, como é característico dos procedimentos científicos e tecnológicos.

A tradição a que nos referiremos, aqui, através da consideração de alguns pontos do pensamento de Stephen Batchelor, é a que tem sido denominada, desde alguns séculos no Ocidente, *budismo*. Uma de suas características centrais, em quase todas as diversas tradições culturais que se desenvolveram a partir das influências do Dharma do Buda, é o reconhecimento e compreensão da *impermanência*, ou seja, da constante e total mutabilidade das condições dos fenômenos. Considerando a impermanência de todos os fenômenos, somos instados também a considerar a impermanência – mesmo a fragilidade – das crenças e sistemas ortodoxos, rígidos, de pensamento. Batchelor, em consonância com o que tem sido chamado, sobretudo nos Estados Unidos[1], de *budismo secular*, apresenta algumas reflexões que podem, primeiro, elucidar os pontos de contato da tradição do Dharma com as sociedades contemporâneas e, em segundo lugar, oferecer possibilidades de encarar essa própria tradição.

Tendo levantado a terminologia *paradigma pós-religional*, seguiremos com Corbí um pouco mais. Ele nos diz que "o novo paradigma deve possibilitar que

1 Ver, por exemplo, a Associação Budista Secular (Secular Buddhist Association), que há anos vem desenvolvendo uma rede de contatos e debates nas questões que aqui nos interessam. Seu programa de entrevistas, em formato de *podcast*, é um dos mais consolidados no panorama contemporâneo do budismo americano, tendo o próprio Stephen Batchelor participado de alguns de seus episódios. A própria associação define suas intenções como "uma aproximação natural e pragmática dos ensinamentos e práticas do budismo primitivo", cf. http://secularbuddhism.org/

herdemos toda a sabedoria das religiões e tradições espirituais de nossos antepassados de toda a humanidade, sem que isso implique em nos tornar crentes, religiosos e submissos" (2012, p. 258, tradução nossa).

É justamente esse espírito que o budismo secular mantém em suas práticas e diálogos. Herdar a sabedoria e todo o desenvolvimento reflexivo, filosófico, pragmático e doutrinário das tradições budistas – sobretudo da Ásia Oriental – sem que seja necessário, por implicações de autoridade e hierarquia, submeter-se a modelos culturais e modos de vida alienígenas. O budismo secular busca, por força de sua conformidade ao momento contemporâneo, não a *submissão* a quaisquer ensinamentos tradicionais do budismo oriental, mas sua *prática* e *entendimento* através de aproximações laicas, ocidentais e mesmo agnósticas no que diz respeito às crenças – de fundo indiscutivelmente cultural – em aspectos consolidados como karma, renascimento, planos metafísicos de existência, etc.

Aqui, vale passarmos ao que Stephen Batchelor tem a nos dizer no âmbito da prática contemporânea e ocidental das tradições budistas. Em seu *Confession of a Buddhist Atheist* (BATCHELOR, 2011)[2], uma autobiografia ensaística e especulativa, ele nos conta sua trajetória como monge no budismo tibetano e, depois, como monge zen em um mosteiro da Coreia do Sul, ao longo das décadas de 1970 e 1980. O resultado dessa peregrinação monástica e transcultural, antropológica em seu sentido profundo, foi a abertura de uma sensibilidade no que toca às condições do budismo no mundo atual, sobretudo em nossas sociedades industriais e tecnológicas, pautadas – quase sempre – por paradigmas laicos onde o debate público e o confrontamento de ideias se faz basal.

Atingindo o mesmo potencial crítico que podemos vislumbrar tanto no assim chamado budismo secular quanto na proposta pós-religional da EATWOT (Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo, sigla em inglês), Batchelor destaca uma característica que julga fundamental e amplamente

2 Há uma tradução recente ao português, de 2012, publicada pela brasileira Editora Pensamento (*Confissões de um ateu* budista). Aqui, para fins de citação, utilizaremos a versão original em inglês.

encontrada nas bases da tradição budista. Eis como tal característica é enunciada, no texto do autor:

> Assim como um ourives testa o ouro, polindo-o, cortando-o e o queimando" diz uma famosa citação atribuída ao Buda, "deve você examinar minhas palavras. Não as aceite apenas baseado em sua fé em mim." Tal abertura à investigação crítica me impactou [...] como sendo central para todo o esforço do Budismo. Além disso, como tal questionamento é visto, junto da meditação e da ética, como parte do caminho da iluminação, ele deixa de ser um exercício acadêmico pedante e supérfluo. Em mim, essa forma de aproximação encontrou bastante apelo. Budismo, ao que parecia, era uma religião racional, cujas verdades apresentadas deveriam resistir aos testes da razão. (BATCHELOR, 2011, p. 33, tradução nossa).

A "abertura à investigação crítica", à indagação e à proposição da dúvida quanto aos postulados emitidos, é parte do que faz, hoje, o budismo encontrar terreno fértil no debate público e mesmo científico. Vale dizer, como o próprio Batchelor esclarece, que tal criticidade não é – nem se propõe a ser – uma "verdadeira mensagem do Buda", ou o sentido último e indiscutível de sua doutrina. Conhecendo e reconhecendo que cada momento e cultura estabelece suas próprias bases de relacionamento tanto com a doutrina budista quanto com os expedientes pragmáticos e as práticas rituais e religiosas, o autor esclarece que tal postura secular só responde a uma urgência sociocultural localizada. Ele não propõe, assim, uma *verdade budista*, mas uma possibilidade de entender e praticar o Dharma a partir de uma coerência para a mentalidade contemporânea, inquiridora e secular. Nesse sentido, tal "inteligibilidade" doutrinária poderia ser comparada ao que, no budismo, é longa e largamente denominado *upaya*.

Este conceito, passível de ser traduzido como *expediente*, *meios hábeis* ou *ensinamentos adaptados* (MATSUNAGA, 1974, p. 51), designa justamente essa plasticidade buscada pelos budistas seculares no que diz respeito à modulação moderna e laicizante do Dharma. Não é de espantar, portanto, que a tradição budista pareça tão adaptável à mentalidade questionadora secular; o que o diverso histórico dos *upayas* – meios hábeis – é capaz de demonstrar, ao longo da história da religião, é que o Dharma possui expedientes de diálogo e integração às sociedades e culturas em que chega, fazendo uso – por processos históricos sempre

contínuos e complexos – dos substratos culturais presentes nos territórios de chegada. Podemos pensar, por exemplo, nas diferentes modulações que o budismo chinês, tendo dialogado com as tradições nativas do taoísmo e confucionismo, apresenta em comparação com o budismo tibetano, que fez de seu encontro com a tradição xamânica Bon uma das formas de sua adaptação ao novo contexto.

A própria utilização do termo *secular*, não enfatizado na proposta teológica pós-religional, por exemplo, evidencia uma articulação de pensamento que Batchelor explicita no início de seu artigo *A Secular Buddhism* (2012). Ele parte de uma consideração tripla do termo, estabelecida da seguinte maneira: 1) *secular* como contraposto a *religioso*, no exato sentido dado pelo senso comum contemporâneo; como o próprio Batchelor ilustra, podemos tomar como exemplo a divergência de opiniões em temas polêmicos – a existência de Deus, por exemplo – que muitas vezes é veiculada pela mídia. Nos debates sobre tais temas, não é raro vermos uma opinião religiosa no assunto, normalmente eclesiástica e/ou confessional, ter sua posição contraposta a uma outra perspectiva sobre o assunto, uma perspectiva secular. Neste primeiro caso, diz o autor, não há precisão no que diz respeito aos termos *secular* e *religioso*, mas tal precisão não é requerida para o entendimento da situação; 2) *secular* a partir de sua raiz latina, etimologicamente significando a temporalidade presente (*saeculum*, "esta era", "este século"). Nesta acepção, a noção de secularidade nos direciona para a consideração sobre nossa realidade material e temporal, abrangendo "nossa experiência pessoal, social e ambiental de vida neste planeta" (BATCHELOR, 2012, p. 87, tradução nossa); 3) por fim, *secular* tomado no sentido histórico-sociológico evidenciado pela distinção de poderes e autoridade no Ocidente, historicamente transferidos das esferas religiosas para o poder público relacionado ao Estado.

A segunda acepção elencada por Batchelor – o século como temporalidade presente – é uma das que consideramos mais frutíferas a este debate. Isso porque, embora nem a distinção genérica *secular/religioso*, nem o processo histórico de transferência de poder para as mãos do Estado sejam desimportantes, a compreensão de uma secularidade envolvida com o tempo presente e suas ações

orientadas para os processos socio-histórico-ambientais são respostas eminentemente dirigidas aos dilemas que enfrentamos, hoje, enquanto sociedade global tecnológica[3].

Neste aspecto específico, Stephen Batchelor concordaria com críticas budistas aos modelos desenvolvimentistas modernos, que – via de regra – desconsideram os impactos ambientais e as desigualdades socioambientais em escala global. Em artigo intitulado *Bolhas coletivas de ilusão* (Collective Bubbles of Delusion), o também professor budista e escritor David R. Loy aponta uma das mazelas delusórias que nossa realidade social planetária pode acarretar. Diz, atacando as posições negacionistas no que diz respeito à mudança climática em curso, que

> O que talvez seja mais desconcertante na negação da mudança climática [...] é que há pouco, se é que há algum, benefício real em negá-la, exceto para aqueles que detêm e administram as corporações de combustíveis fósseis. Negar o aquecimento global não é apenas uma fantasia coletiva problemática; é uma crença falsa, manipulada através de uma cara e engenhosa propaganda, por pessoas que, no geral, sabem que ela é uma ficção perigosa, mas que estão mais interessadas nos lucros a curto prazo que podem ser gerados com a continuidade da extração de combustível fóssil para a atmosfera. O resultado disso não é apenas uma bolha coletiva de ilusão: é uma bolha intencionalmente perpetuada por corporações poderosas e bilionários – um exemplo da delusão institucionalizada. (LOY, s/d, tradução nossa).

Nosso autor, Stephen Batchelor, não chega a desenvolver tais críticas ou reflexões socioambientais, mas a acepção de *secular* que nos apresenta, sendo intrinsecamente orientada a este mundo e a esta época, oferece bases epistemológicas que acabam por se afinar às críticas acima expostas.

Se Batchelor não se empenha em apontar as limitações e desenvolvimentos negativos de uma delusão institucionalizada, como faz David Loy, ele se dedica sinceramente a sugerir desenvolvimentos potencialmente negativos que uma institucionalização soteriológica do budismo acarretaria. Com isso queremos dizer que, demonstrando uma dependência do budismo para com as dimensões

3 Ver, por exemplo, o artigo de Dipesh Chakrabarty intitulado *O clima da história: quatro teses* (2013), em que ele analisa a dimensão geológica da ação humana sobre as mudanças climáticas e ambientais do planeta.

soteriológica, epistemológica e cultural da Índia antiga – onde se originou –, Bachelor ousa avançar hermeneuticamente até campos pouco explorados pelas tradições.

Diz o autor, por exemplo, que a estrutura de pensamento indiano que favoreceu o surgimento do budismo, com suas concepções cíclicas de criação e renascimento, com os diferentes reinos de existência e, sobretudo, com as noções de *karma* e libertação do ciclo de nascimentos e mortes – o *nirvana*, objetivo último dessa visão soteriológica de mundo cíclico –, não possui substrato cultural no ocidente moderno para se sustentar.

Esta negação de importância a noções consideradas fundamentais ao budismo, a saber, *karma* e *nirvana*, é uma das características que mais comumente servem de base às críticas a Batchelor. Entretanto, o pensamento secular do budismo que vem se desenvolvendo nas últimas décadas, no Ocidente, não é capaz de se furtar a esses questionamentos. Não tendo uma tradição cultural de tempo cíclico, nos termos indianos, a aceitação de tais noções orientais não seria uma incorporação cultural, mais do que uma prática filosófico-pragmática, como querem os secularistas?

Crer que existam realidades supramateriais e diversos renascimentos, e que a iluminação a que o Dharma conduz seja a superação deste ciclo metafísico, no entendimento da perspectiva secular, não passa disso, justamente: de consideração metafísica. O próprio Batchelor chega a essa conclusão, e argumenta que é impossível demonstrar ou refutar, nos moldes racionais modernos a que estamos culturalmente acostumados, uma asserção metafísica. Exigir a crença em um ciclo de renascimentos e na potencial libertação deste ciclo é, segundo o autor, análogo a exigir a crença indemonstrável – também irrefutável – em qualquer dimensão metafísica.

É, ainda, estabelecer que a prática do Dharma dependeria da crença em tais verdades indemonstráveis. Em outras palavras, seria – como tem sido, ao longo

dos séculos e das diversas tradições budistas – exigir fé em verdades apresentadas, mais do que convidar para a prática de tarefas pragmáticas e *Dharmicamente* orientadas, por assim dizer.

A ênfase dada a essa distinção, entre *verdades* a serem aceitas e *tarefas* a serem cumpridas, aparece já em *Budismo sem crenças* (Buddhism Without Beliefs), uma obra de Batchelor datada de 1997. Nesse livro, ele tenta "escrever um livro sobre budismo em inglês coloquial, evitando o uso de palavras estrangeiras, termos técnicos, listas e jargão." (1997, p. XI, tradução nossa). Dada essa intenção, o livro não faz referência a terminologias técnicas de tradições meditativas, tampouco a bibliografias especializadas e citações abundantes de termos em páli ou sânscrito, dois dos idiomas que se consideram mais antigos nos registros da doutrina.

Sem ressaltar quaisquer exigências de crença metafísica, mesmo as soteriologicamente metafísicas, como a superação do *samsara* (o ciclo de nascimento e morte) através do *nirvana* (sua libertação), o texto apresenta e orienta práticas e exercícios meditativos, bem como oferece bases para o entendimento do Dharma. Considerando que, "historicamente, o budismo tendeu a perder sua dimensão agnóstica em favor de uma institucionalização religiosa" (1997, p. 16, tradução nossa), Batchelor procura apresentá-lo de forma não institucionalizada, por mais que conheça e domine algumas das tradições institucionais que procura superar – superar não como se elas estivessem erradas em si mesmas, mas apenas na medida em que não correspondem mais, por questões socioculturais de nossa época, a visões de mundo fluidas e facilmente aceitáveis por nossa mentalidade crítica.

O que dizíamos ser uma distinção entre *verdades* a crer e *tarefas* a realizar, embora surja já em *Budismo sem crenças*, é mais bem explicitada – e, mesmo, relida e criticada – no artigo acima mencionado, *A Secular Buddhism* (2012). Nele, Batchelor retoma a questão de modo mais acadêmico, embasando-se em diversos textos e pesquisas em estudos budistas. Referindo-se às *quatro nobres verdades* – conteúdo do que é tradicionalmente tido como o primeiro sermão do

Buda após sua iluminação –, mostra-nos que não deve ter havido, em versões mais antigas desse texto, a palavra *verdade* como título ou tema. As consequências dessa modificação textual, para a prática budista, seriam enormes. Diz o texto:

> Essa tendência se torna ainda mais pronunciada quando "verdade" passa a ser qualificada como sendo "última" (*paramattha*) ou meramente "convencional" (*samutti*). Embora essa doutrina de duas verdades seja central para o pensamento de todas as ortodoxias budistas, os termos "verdade última" e "verdade convencional" não aparecem sequer uma vez nos *Pitakas* (cestos) Sutta ou Vinaya do cânone páli. Ainda assim, para a maioria das escolas budistas atuais – inclusive a Theravada -, a iluminação é compreendida como o alcance direto de um entendimento sobre a natureza de tal verdade última. Privilegiar a "verdade", eu diria, é um dos indicadores-chave de como o dharma foi gradualmente transformado, de uma libertadora prática do despertar, em um sistema religioso de crenças denominado budismo. (BATCHELOR, 2012, p. 92-93, tradução nossa).

Aqui, temos claramente uma crítica embasada a toda uma tradição religiosa que se estende desde séculos. Porque, diria Batchelor, se não existem *quatro nobres verdades* no ensinamento do Buda, mas apenas *quatro*, a qualificação doutrinária dessas palavras podem ser enormemente modificadas.

Atentemos para a questão colocada: tradicionalmente, o budismo diz que as quatro nobres verdades são 1) a identificação da existência com o sofrimento, 2) a causa do sofrimento, que é o apego, 3) a possibilidade de libertação do sofrimento e 4) o caminho pelo qual tal libertação é atingida. Batchelor considera que esta formulação, apresentada desse modo por quase todas as tradições budistas, coloca mal os termos do ensinamento. Ao longo do artigo, demonstra que as quatro nobres verdades indicam mais um sistema de crenças do que uma demonstração experimentável do Dharma do Buda.

O ponto nodal, ao que parece, é a consideração de que as formulações tradicionais ("a existência é sofrimento", por exemplo, como primeira nobre verdade) não representariam o ensinamento nirvânico do Buda, mas sim uma argumentação retórica elaborada ao longo dos séculos para justificar a soteriologia metafísica indiana, à qual já nos referimos. A constatação desse desvio doutrinário-

enunciativo, por assim dizer, ganha força quando Batchelor chama ao debate o filólogo britânico K. R. Norman, referindo-se a um artigo de 1992 em que ele atesta não haver, na versão mais antiga do sutra do primeiro ensinamento do Buda, "a palavra *ariya-sacca* (nobre verdade)" (NORMAN apud BATCHELOR, 2012, p. 92, tradução nossa), tendo sido incorporada ao texto apenas posteriormente.

Com essa descoberta, Batchelor sugere uma modificação na formulação das quatro "coisas" – já não mais nobres verdades –, inclusive modificando sua sequência causal e argumentativa. Em vez de falar sobre verdades a serem aceitas e cridas, ele passa a considerar os quatro termos como noções a serem realizadas. Tarefas, portanto. É assim que passa a ser formulada, na concepção secular e não-metafísica de Stephen Batchelor, os quatro termos do primeiro discurso: 1) a existência do sofrimento; 2) o surgimento do apego, já não mais visto como causa do sofrimento, mas como sua consequência; 3) a cessação do apego, considerado aqui como ponto de parada e suspensão do apego à sensação/mentalidade sofredora; 4) o caminho autocentrado e não apegado às tendências instintivas e habituais anteriores.

Existe uma importante modificação aqui, evidenciada pelo deslocamento dos vínculos causais. Batchelor aprofunda essa modificação, lançando mão de referências textuais e doutrinárias, às quais não nos ateremos. O que mais interessa a nosso texto, por ser o fundamento da disposição secular que esse budismo contemporâneo vem assumindo, é o deslocamento da *aceitação de nobres verdades* para a *prática de determinadas tarefas*. A argumentação continua apontando a distinção fundamental entre crenças metafísicas – aceitação de uma verdade pré-apresentada ("vida é sofrimento") – e práticas verificáveis, pragmáticas e cotidianas.

Tais verificações, segundo esse pensamento, indicam o que segue: existe o sofrimento, o qual devemos conhecer e compreender enquanto dado; a tarefa a ser realizada, portanto, é sua aceitação. Quando não nos abrimos a essa compreensão profunda, a tendência é que nos apeguemos às reações habituais que surgem do contato com o sofrimento – por exemplo, buscar o afastamento e/ou a denegação

daquilo que nos desagrada; a tarefa, aqui, seria suspender tais reações habituais, para que o apego às condições de sofrimento não se reproduzissem indefinidamente. Tendo compreendido o sofrimento e alcançado uma disposição tal que não mais reagimos a ele inconsciente ou instintivamente, somos levados à possibilidade de sua cessação; aqui, a tarefa seria efetivamente estancar o sofrimento, já que no passo anterior fomos capazes de reconhecer nossas reações habituais e deixá-las de lado. Por fim, tendo compreendido o sofrimento, deixado de lado nossas reações habituais e cessado o sofrimento – que o apego aprofundava -, chegamos ao que pode ser visto como o primeiro passo do *nobre caminho óctuplo* – assim chamado, mas deixamos a dúvida levantada sobre se a nobreza de tal caminho não seria, também, apenas um dado posterior e retórico. Caminho de oito passos, portanto.

Stephen Batchelor cunha o acrônimo inglês ELSA, para essa reformulação argumentativa. Cada uma das letras visa orientar a conduta mais recomendável no que diz respeito a essa nova visão de mundo, baseada nas quatro tarefas do Dharma, no discurso do Buda iluminado. ELSA, portanto, refere-se a *Embrace* (aceitar, compreender), *Let Go* (deixar de lado), *Stop* (parar) e *Act* (agir). A mudança levada a cabo, tanto na argumentação quanto nos vínculos causais dos quatro termos, reorienta a compreensão da prática budista, transferindo-a de uma série de enunciados metafísicos – "existência é sofrimento", dado que a estrutura soteriológica de base permaneceria com suas bases cíclicas indianas – para uma apresentação ética de postulados de conduta.

O budismo secular, não mais metafísico em seu sentido anterior, parece oferecer uma visão de mundo pautada em pressupostos diferentes. Como as sociedades tecnológico-industriais que forçam a teologia a se mutar em pós-religional, o pensamento secular do budismo contemporâneo, ocidental e em diálogo com as ciências e reflexões críticas, pode ser o início de uma nova modulação para o Dharma. Não é difícil de compreender que todas as formas tradicionais de budismo, sobretudo na Ásia oriental, foram moldadas não apenas

pelas "verdades" de suas práticas budistas, mas também – e, talvez, sobretudo – pelas contingências e intimações socioculturais de seus diferentes tempos históricos e localizações geográficas. O budismo secular seria, assim, a tentativa de uma nova adequação das práticas tradicionais a novos territórios, novos tempos e novas urgências e questionamentos.

Stephen Batchelor sugere que a secularização do budismo, de suas práticas e pressupostos doutrinários, possa talvez não ser a degenerescência de sua vitalidade, o fim de sua validade enquanto tradição espiritual. Através da constante crítica, reformulação e do estudo aprofundado de questões postas em debate, é possível que o processo que vemos em curso, hoje, seja sim o enfraquecimento das ortodoxias tradicionais da religião, mas também o nascimento e fortalecimento de uma nova modalidade cultural da prática do Dharma, mais afinada às exigências de nossos tempos, mentes e substratos culturais.

## REFERÊNCIAS

BATCHELOR, Stephen. **Buddhist Without Beliefs.** New York: Riverhead Books, 1997.

BATCHELOR, Stephen. **Confession of a Buddhist Atheist.** New York: Spiegel & Grau, 2011.

BATCHELOR, Stephen. **A Secular Buddhism.** In: **Journal of Global Buddhism** 13, 2012, p. 87-107. Disponível em: http://www.globalbuddhism.org/13/batchelor12.pdf.

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história:** quatro teses. In: **SOPRO** 91, 2013. Disponível em: http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf.

CORBÍ, Marià. **Elementos constitutivos del Paradigma Pos-religional**. In: **EATWOT's VOICES:** v. 35, n. 2012/1, jan/mar 2012, p. 255-259.

EATWOT. **Para um paradigma pós-religional?** Consulta Teológica Latino-americana sobre religião. In: **EATWOT's VOICES** v. 35, n. 2012/1, jan/mar 2012. Disponível em: http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf.

LOY, David. R. **Collective Bubbles of Delusion.** In: **Ecological Buddhism.** s/d. Disponível em: http://www.ecobuddhism.org/wisdom/editorials/bod

MATSUNAGA, Alicia; MATSUNAGA, Daigan. **The Concept of Upaya in Mahayana Buddhist Philosophy.** In: Japanese Journal of Religious Studies, 1/1, March 1974, p. 51-72. Disponível em: http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2297.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunicação

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p605*

# Os “sem religião”: dados para estimular a reflexão sobre o fenômeno

The “irreligious”: data to stimulate reflection on the phenomenon

José Álvaro Campos Vieira [*]

O Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revela que os “sem religião” são o terceiro maior grupo do cenário religioso brasileiro: 8,04% da população brasileira se declara sem religião, o que corresponde, em termos absolutos, a 15.335.510 indivíduos (IBGE, 2014b). Além disso, os dados revelam que os sem religião não param de crescer e apresentam uma média de crescimento continuamente superior à da população brasileira (IBGE, 2014g). Tal fenômeno incita algumas perguntas, como por exemplo: Qual o perfil do grupo dos sem religião? O que esses indivíduos pensam sobre religião? Será que eles cultivam alguma espiritualidade? Como será essa espiritualidade: religiosa ou não-religiosa? Quais os fatores que suscitam a expansão desse fenômeno? Os dados que são apresentados de seguida são um estímulo para quem deseja refletir e compreender o fenômeno dos sem religião. [1]

Entre os diversos grupos religiosos apresentados pelo IBGE, o grupo dos sem religião é um que instiga a pesquisa de cientistas sociais e estudiosos da religião. Analisando a série histórica e estatística dos sem religião desde 1890

Paper-Comunicação submetida em 06 de outubro de 2014 e aprovada em 02 de março de 2015.

[*] Mestre em Ciências da Religião. País de origem: Portugal. E-mail: alvaroce@msn.com

[1] Os dados expostos procedem dos documentos do IBGE e da discussão dos grupos focais oferecida da pesquisa “*Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*” (CAMARGOS, 2012).

(IBGE, 2014a), incluindo o Censo de 2010 (IBGE, 2014b), percebe-se um crescimento dos sem religião ao longo do tempo. De 2000 a 2010, constata-se uma queda no ritmo de crescimento (com um crescimento de 2,46 pontos percentuais entre 1991 e 2000, os sem religião crescem apenas 0,45 ponto percentual entre 2000 e 2010).[2] Frente a essa desaceleração poder-se-á indagar que os sem religião estão diminuindo? Quando se observa comparativamente as taxas médias geométricas de crescimento anual dos sem religião e da população brasileira de 1950 a 2010 (IBGE, 2014g) verifica-se que a média de crescimento dos sem religião é continuamente superior à da população brasileira em todos os decênios. Por isso, embora se ateste no Censo 2010 uma queda em pontos percentuais, os sem religião prosseguem em ritmo ascendente.

O IBGE apresenta dados sobre os sem religião a partir de vários quesitos, tais como sexo, idade, raça, nível de instrução, renda e lugar geográfico. Esses dados revelam elementos pertinentes acerca do perfil do grupo dos sem religião. Na tabela onde se registram os percentuais das faixas etárias dos sem religião e da população brasileira no Censo de 2010 (IBGE, 2014d), atesta-se que o fenômeno dos sem religião é predominante nos indivíduos dos 15 aos 39 anos, porque nesses grupos de idade os percentuais são sempre superiores aos da população brasileira. Observa-se que os indivíduos dessas faixas etárias são os que estão mais sujeitos às mudanças socioculturais.

Outro elemento significativo é apresentado quando a categoria analisada é a cor ou raça. Conforme os dados (IBGE, 2014c), a percentagem das raças parda e negra é maior nos sem religião (47,06% e 11,07% respectivamente) que na população brasileira (43,42 % são pardos e 7,52% são negros). Conclui-se, assim, que quanto à composição, o grupo dos sem religião em valores absolutos tem mais indivíduos da raça branca (na população brasileira 47,51% se dizem brancos, enquanto que o grupo dos sem religião registra um percentual de 39,61% na raça

[2] Ponto percentual é a diferença, em valores absolutos, entre duas percentagens. Neste texto, os pontos percentuais equivalem à diferença entre as percentagens dos sem religião e da população brasileira.

branca), porém, quanto à atração, o grupo em termos proporcionais atrai mais indivíduos das raças parda e negra.

Para quem associa o fenômeno dos sem religião à erudição ou a um *status* social elevado se surpreende ao analisar os dados do Censo de 2010. Os percentuais relativos ao nível de instrução (IBGE, 2014e) revelam uma aproximação de valores entre os sem religião e a população brasileira, ou seja, sob o prisma da categoria instrução o perfil do grupo dos sem religião se assemelha ao perfil da população brasileira. Apenas um dado se realça, a saber: um valor percentual menor no nível superior completo no grupo dos sem religião (10,91%) em relação ao da população brasileira (11,27%). Por outras palavras, o número de indivíduos no nível superior completo do grupo dos sem religião está abaixo da média nacional. Esse dado demonstra que o conhecimento que é adquirido nas escolas e nas universidades parece não repercutir no fenômeno dos sem religião.

No quesito renda (IBGE, 2014f), os percentuais do Censo de 2010 sugerem que o perfil dos sem religião segue o mesmo curso da população brasileira, ou seja, quer para o grupo dos sem religião, quer para a população brasileira, os valores mais altos encontram-se nas classes com rendimento entre 1/4 a 2 salários mínimos e os menores percentuais estão nas pessoas que têm um rendimento mensal acima de 10 salários mínimos e nas que ganham entre 5 a 10 salários. No entanto, a diferença em pontos percentuais revela que os sem religião são um fenômeno com maior incidência nas classes menos favorecidas (a diferença mais alta é de 1,62 p.p., que se refere aos indivíduos *sem rendimento*). Porque as diferenças percentuais são positivas nessas classes, conclui-se que a maior parte dos sem religião é composta por indivíduos que não possuem renda mensal aos que ganham um salário mínimo.

A tabela dos sem religião e da população brasileira por grandes regiões no Censo de 2010 (IBGE, 2014d) mostra nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste percentuais próximos uns dos outros e somente uma diferença se evidencia: os

percentuais das regiões Sudeste e Sul; as diferenças em pontos percentuais atingem os valores de 4,24 p.p. para a região Sudeste e -5,75 p.p. para a região Sul. Isso confere que no Sul existe menor número de pessoas sem religião e no Sudeste mais pessoas sem religião do que na média nacional ou, por outras palavras, o Sudeste é a região brasileira que mais favorece o crescimento dos sem religião e o Sul, o contrário, é o que mais freia a propagação do grupo.

Todavia, analisando o percentual dos sem religião pelas capitais dos estados brasileiros no Censo de 2010 (IBGE, 2014c), constata-se que o fenômeno dos sem religião está disseminado no Brasil. No topo da lista está Salvador, com 17,64%, na base, Teresina, com 4,50%, sendo ambas capitais da região Nordeste. E não são apenas esses, mas todo o conjunto de dados corrobora com a ideia da difusão do fenômeno dos sem religião, pois se encontram capitais da mesma grande região ora no topo, ora no centro, ora na base da lista. A leitura dos municípios por estado (IBGE, 2014c), além da disseminação, manifesta também que o fenômeno dos sem religião não se concentra nas metrópoles. No topo da lista de cada estado, por exemplo, aparecem pequenos municípios com um percentual de sem religião superior ao da capital e/ou de outras cidades de expressão populacional do estado.

No Censo de 2010 o IBGE (2014b) subdivide os sem religião em três subgrupos, a saber: os sem religião-sem religião, os sem religião-ateus e os sem religião-agnósticos. Frente aos valores percentuais de cada subgrupo, destaca-se que do total daqueles que se declaram sem religião (15.335.510 indivíduos), 95,15% (14.595.979 indivíduos) são sem religião-sem religião e apenas 3,98% (615.095 indivíduos) são sem religião-ateus e 0,87% (124.436 indivíduos) é sem religião-agnóstico. Nesse sentido, o número crescente de indivíduos sem religião não aponta para o crescimento do ateísmo. Por outras palavras, os sem religião não são necessariamente pessoas descrentes e/ou indiferentes às questões religiosas. Porém, para embasar tal premissa os dados quantitativos não são suficientes. Passa-se, então, em seguida, à análise de dados qualitativos.

A pesquisa "*Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*" faz jus à própria voz dos sem religião.[3] A partir dos grupos focais, formados por indivíduos que dizem não ter religião, pode-se perceber o que os sem religião pensam sobre religião, o percurso que seguiram até se autodeclararem sem religião, o que pensam a respeito de alguns assuntos, tais como Deus, sentido da vida e morte. Pode-se, daí, desvelar a espiritualidade desses mesmos indivíduos.

Quando abordados sobre religião (CAMARGO, 2012), a imagem que mais se destaca na discussão dos sem religião é a imagem *Igreja*. Para 60% dos entrevistados, religião é algo que alude a um lugar (espaço físico) e a um coletivo (grupo de fiéis). E o que mais intriga os sem religião em relação aos indivíduos que seguem uma religião e às igrejas é o *preconceito*, o *fanatismo*, o *falso moralismo* e o *mercado da fé*. No entanto, em meio a esses obstáculos, quando as igrejas trabalham em prol da sociedade, preferencialmente dos mais necessitados, suas obras são reconhecidas e valorizadas. Na visão dos entrevistados, a religião é relevante apenas para quem acredita porque torna-se uma força de motivação na vida.

Todos os entrevistados (20) afirmam que atualmente não seguem nenhuma religião. Contudo, nem sempre foram sem religião. Dos 20 entrevistados, 90% já tiveram religião (dois foram sempre ateus). Entre os vários testemunhos que são registrados na pesquisa (CAMARGO, 2012), o *trânsito religioso* é um elemento comum a esses 18 indivíduos. Destaca-se que a maioria passou por duas (católica e evangélica) ou mais tradições religiosas (além dessas duas tradições, aparece também a espírita) até se consolidarem como sem religião-sem religião. Os motivos desse trânsito e do desfecho final (o rompimento com a religião) são de vários âmbitos: 1. pessoal — a falta de tempo e a busca pessoal não saciada; 2. familiar — a instabilidade e a disparidade religiosa dos pais; 3. institucional — a hipocrisia, a

[3] Tal pesquisa foi realizada em 2012 pelo Instituto Vertex, a pedido da Arquidiocese de Belo Horizonte. Os dados qualitativos dessa pesquisa são resultado da técnica de grupos de discussão (grupos focais). Foram formados dois grupos, cada um composto por dez indivíduos. O primeiro, formado por indivíduos entre os 18 e 30 anos; o segundo, por indivíduos entre os 35 e 55 anos. Todos residindo na cidade de Belo Horizonte.

falta de acolhimento e a transformação da Igreja em mercado da fé; 4. religioso — a falta de credibilidade nas religiões e a incompatibilidade de visões.[45]

Alguns valores sobressaem nas entrelinhas da discussão dos grupos focais e, pelo fato de nunca serem rebatidos, somos levados a crer que são valores compartilhados pelo conjunto dos sem religião entrevistados. Na crítica que fazem à hipocrisia das igrejas e à transformação destas em mercados da fé, subjaz a importância da coerência e da retidão na vida de cada indivíduo e instituição; no reconhecimento das ações das igrejas pelos mais pobres e na afirmação ratificada por alguns de que o amor ao próximo é o principal, e não a religião, está implícita a relevância da solidariedade na vida real; na busca pessoal que não é mais saciada nas igrejas, está expressa a busca de um sentido mais realizador ou plenificador para si mesmo fora dos trâmites das instituições religiosas e da própria religião.

Para os sem religião-sem religião entrevistados, Deus existe e é visto como algo natural, inquestionável e que se manifesta independentemente das religiões e/ou das igrejas (CAMARGO, 2012). Aliás, para se crer não precisa ser religioso. Outro dado relevante: esses sem religião-sem religião não apenas acreditam, mas também buscam a Deus, pela via da oração. E fazem isso fora das fronteiras das igrejas e das religiões, porque essas, segundo eles, deformam Deus. A crença em Deus parece incutir nos sem religião-sem religião uma responsabilidade para com a vida como algo natural e *sui generis*. No parecer de um sem religião-ateu, os homens só subsistem crendo em algo para preencher um vazio que lhes é inerente. E se essa crença não for cultivada, o vazio persistirá no homem. Para esse vácuo ser preenchido, uns criam Deus, outros criam ou se apegam a outra coisa.

É importante realçar que esses dados qualitativos não representam a totalidade dos sem religião e sequer o subgrupo dos sem religião-sem religião. São apenas uma exígua representação da categoria dos sem religião, porém, são

[4] Importante diferenciar o motivo "*institucional*" do "*religioso*". O "*institucional*" refere-se a motivos provenientes da relação entre o indivíduo e a instituição; nesse âmbito encontram-se, entre outros, o descrédito do indivíduo no conjunto dos fiéis, na autoridade religiosa e na estrutura eclesial. O "*religioso*" alude a motivos da posição do indivíduo frente a elementos fundantes da religião; nesse âmbito encontra-se, por exemplo, a descrença do indivíduo na doutrina e nas crenças religiosas.

relevantes porque expressam a voz de um fragmento do grupo. E desses dados podemos pontuar alguns elementos para uma posterior reflexão acerca do fenômeno dos sem religião. Esses elementos são:

- o fenômeno dos sem religião não indica necessariamente o crescimento do ateísmo, mas o rompimento crescente de indivíduos quer com as instituições religiosas, quer com a religião (doutrina / crenças);
- a crença em algo transcendente, que para a maioria é Deus, é o elemento divisor do grupo dos sem religiões. Os que creem cultivam essa crença desligados das instituições religiosas e independentes das prescrições da religião;
- entre os vários valores, implícitos ou evidentes, o amor ao próximo é o primordial e, em grau de importância, está acima de qualquer religião;
- para os sem religião é claro que os valores que devem nortear a nossa vida na atualidade podem ser cultivados fora da religião, porque "*uma pessoa pode ser boa independentemente da religião*" (ideia ratificada pelo grupo).

Diante do conjunto dos elementos transcritos acima é prudente afirmar que no fenômeno dos sem religião se vislumbra a formação de uma espiritualidade não religiosa, ou sem religião, na contemporaneidade. Além disso, é plausível pensar que as transformações profundas e contínuas que acontecem na atualidade são favoráveis ao seguimento do crescimento e da disseminação do fenômeno dos sem religião. Não obstante, tudo isso demanda o desenvolvimento da reflexão acerca dos sem religião para uma compreensão mais profunda do fenômeno.

## REFERÊNCIAS

CAMARGOS, Malco (Coord.). **Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **População por religião**. Disponível em:<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>. Acesso em: 20 jun. 2014a.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 137** - População residente por religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=2&i=P&c=137>. Acesso em: 16 jun. 2014b.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 1489** - População residente, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião. Disponível em:<www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=1489>. Acesso em: 13 jun. 2014c.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 2103** - População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião. Disponível em:<www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=2103>. Acesso em: 16 jun. 2014d.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3457** - Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução, sexo e religião. Disponível em:< www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=3457>. Acesso em: 16 jun. 2014e.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3458** - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do(a) empregado(a) doméstico(a), por religião, sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita. Disponível em:< www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=3458>. Acesso em: 16 jun. 2014f.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Taxa média geométrica de crescimento anual da população**. Disponível em:<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=pop119>. Acesso em: 20 jun. 2014g.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Paper-Comunicación

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p613*

# Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí

## University experience of the study of the work by Marià Corbí

José Valderrama Izquierdo *
Alejandro Ortiz Cotte **
María Belén Castaño Corvo ***
Ildefonso Navarro ****

### Introducción

Los integrantes del claustro del Área de Reflexión Universitaria, instancia responsable en la Universidad Iberoamericana de Puebla, de la formación humanista integral de los estudiantes, quisimos abordar en grupo el estudio del pensamiento de Marià Corbí, acerca del cual algunos ya tenían conocimiento. Desde el inicio cada uno manifestó lo que personalmente le había motivado a formar parte del grupo, así como el ángulo o visión particular desde el cual se abordaría el estudio y las expectativas que de este trabajo tenía.

El presente trabajo tiene como finalidad compartir la experiencia, inquietudes e ideas que dicho acercamiento suscitó en cada uno de los participantes.

Paper-Comunicación recibida el 07 de octubre 2014 y aprobada el 13 de marzo de 2015.

## 1 **Desde el arte -** José Valderrama Izquierdo *

Tomo en cuenta una constante en los libros de Marià Corbí, el Arte, profundizando en como éste, cuando trasciende su estructura de lenguaje, facilita el silenciamiento por su inminencia con el absoluto.

Con el advenimiento del Paradigma Pos Religional, hecho axiomático ante la operativa adaptación constante de las religiones en el mundo, se acentúa cualquier camino que ilumine epistemológicamente el camino del silenciamiento, de esta forma refiero un acento que Marià Corbí no solo intuye, sino denota cierto aprecio por él, me refiero al Arte. Para comprender esta postulación hablaré de aquellos aspectos del Arte que tocan a la persona, sea el creador mismo o quien se vincula con la obra, dejando de lado interpretaciones y construcciones lingüísticas que desde diversas disciplinas hacen del Arte ideología, creencia. El referente al que hago alusión, ni siquiera es la obra de arte misma, es el fenómeno que el Arte posibilita y que es de carácter inmaterial. Observemos dos fenómenos que se suscitan, el primero es aquel donde el propio creador, descubre cosas de sí mismo que desconocía por medio de la praxis artística, develándose así un absoluto, ya que este fenómeno no es mediado por las intencionalidades explicitas en el origen de la obra pretendida. El segundo es cuando la obra de arte sensibiliza, ya que ésta, detona emociones no mediadas por el lenguaje y que sin embargo nos expresan y transmiten. En ambos fenómenos, la obra de arte para constatar estos argumentos, puede desaparecer, ya que en algunos casos solo queda ese letargo de misterio ante lo que se percibe y siente, pero aún no se interpreta, hay algo que nos silencia, pero que no sabemos ni entendemos que es, porque aún no es creencia, suposición o argumento de lo que interpretamos de ello. De esta forma todos aquellos elementos de interpretación matérica y de lenguaje del propio artista, y de quien participa de la obra, han quedado desplazados por el misterio que nos acoge la obra, el arte así aporta inmanentemente como acto de fe ante el absoluto, que no se sujeta a nada conocido, es entrar en un silenciamiento sin la intención de silenciarse, solo un

* Artista Contemporáneo y Profesor de Tiempo Completo del Área de Reflexión Universitaria de la Universidad Iberoamericana Puebla, ha sido catedrático de la UNAM y de la UDLAP, cuenta con un sin número de exposiciones individuales y colectivas.

"sentir silencioso" (CORBÍ, 2012), de ahí la sospecha y su consideración axiomática de que ante el Paradigma Pos Religional, el Arte desde sus epistemologías intangibles y sensibles, posibilita y afirma potentemente la fe y vínculo con lo absoluto más allá de cualquier religión.

## 2 **Desde la teologia -** Alejandro Ortiz Cotte **

Creo que la propuesta de Corbí ayuda a comprender, no sólo la crisis de las religiones actuales, sino sobre todo pensar el sentido real que pueden tener las religiones para las nuevas sociedades que se van gestando. En especial para sociedades donde lo religioso sigue siendo un factor central en su caminar y devenir históricos. Si bien Corbí ya propone como realidad vivida las sociedades de conocimiento, ya que piensa y escribe desde una Barcelona europea actual, esto no es una realidad en América Latina y el Caribe. En éstas sociedades coexisten diferentes modelos culturales, que se interrelacionan diariamente. En este continente co-existen sociedades pre-modernas, indígenas, donde el factor agrícola sigue siendo el modo de producción predominante y desde donde construyen sus metáforas –mitos– centrales de sentido. Al mismo tiempo existen ciudades industriales en todo su apogeo o declive, así como también existen de lo que hoy conocemos como sociedades del conocimiento. Lo "religioso" juega de manera distinta en cada una de estas sociedades y les significa a sus miembros diferentes y variados sentidos religiosos. Pensar a Corbí desde la América Latina es todo un reto, ya que implica analizar de manera crítica los mecanismos religiosos que siguen siendo un anacronismo para las mismas sociedades que los sustentan y mantienen, y por otro lado los procesos liberadores que han generado. Da alegría la propuesta axiológica que propone Corbí, ya que ésta puede ser el eje de un diálogo intra-religioso de las distintas culturas que conviven en el continente. Rescatando y redimensionando la cualidad humana profunda que existe en cualquier modelo

** Teólogo latinoamericano. Ha estudiado teología de liberación en México, Costa Rica, Brasil, Puerto Rico y en Deusto. Casado, padre de un hijo, ha trabajado en organizaciones civiles, asesorado a decenas de congregaciones religiosas en América Latina y ha acompañado procesos formativos en comunidades migrantes en USA. Actualmente es coordinador del Área de Reflexión Universitaria en la Universidad Iberoamericana Puebla.

cultural y societal. Es cierto, la propuesta post-religiosa de Corbí sigue siendo crítica, novedosa, necesaria de ajustarla a otros contextos sociales y culturales pero muy propositiva e iluminadora para las diversas sociedades y culturas latinoamericanas y caribeñas que quieren tomar en serio su construcción de su espiritualidad, o cualidad humana profunda, que les permita sobrevivir a las nuevas realidades existentes.

## 3 Desde la filosofia - María Belén Castaño Corvo ***

Considero que el pensamiento de Marià Corbí constituye un aporte de gran calado para las sociedades del conocimiento, en las que la idea de Dios es solo una idea sin incidencia práctica en las vidas de los seres humanos. Frente a una epistemología mítica que está desfasada, toma vida el aporte de una epistemología no mítica al poner de manifiesto el peligro que corren las religiones cuando se absolutizan y quedan ligadas a la heteronomía. La contribución de Corbí sobre el desarrollo de la espiritualidad, o dicho de otra manera, de la cualidad humana profunda, constituye un "aire fresco" que invita a conocer la propuesta de los grandes maestros de las diferentes tradiciones religiosas quienes, de una forma o de otra, refieren la presencia de un Absoluto. El desarrollo de esta cualidad humana profunda, requiere el cultivo del silenciamiento y el paso de una actitud egocentrada a una desegocentrada. Su planteamiento concibe la espiritualidad como una indagación individual o en grupo, y por tanto liberada de los "ropajes" que suponen los dioses, los mitos, las creencias, los símbolos, en definitiva las viejas cosmovisiones y sus ataduras. La experiencia del Absoluto se vuelve entonces un conocimiento y una vivencia que sin duda hará más plenos a los seres humanos de las sociedades del conocimiento, y contribuirá al fortalecimiento de éstas mediante la creación de proyectos axiológicos colectivos.

*** Natural de Salamanca (España), mexicana por naturalización. Pertenece al Instituto Católico de Vida Consagrada *Misioneras y Misioneros Identes*. Desde hace 20 años trabaja en la Universidad Iberoamericana de Puebla. Defendió su tesis de doctorado en Filosofía sobre el pensamiento hispánico de Vasconcelos en la Universidad Autónoma de Madrid.

## 4 Desde la labor educativa - Ildefonso Navarro – SJ ****

A partir del acercamiento a la obra de Corbí que se ha llevado a cabo en el diplomado, buscar tener en cuenta la perspectiva del trabajo universitario como labor educativa es algo que ha de considerarse muy pertinente en la universidad que tiene como finalidad, como toda institución de ésta naturaleza, la producción, transmisión de conocimiento y creación de nuevas tecnologías y en especial en una obra educativa encomendada a la Compañía de Jesús, que tiene una tradición espiritual y educativa particulares. Resulta ineludible preguntarse cómo se ha de realizar dicha labor educativa en las nuevas sociedades de conocimiento que se están haciendo presentes en el mundo y, de manera particular, en América Latina, un sub-continente con características políticas, socio-económicas y religiosas particulares a las cuales se suma ahora la emergencia de un nuevo paradigma, el llamado Paradigma Pos-Religional, presentado en la revista VOICES (EATWOT, 2012), que se hace presente, según se señala en el mismo artículo, como consecuencia de una nueva epistemología producto de la dinámica de las nuevas sociedades de conocimiento que viven de la continua innovación.

Los jesuitas somos herederos de una tradición espiritual y educativa que data de siglos [que si bien se vio interrumpida bruscamente en la mayor parte del mundo a partir, primero de la expulsión de la Orden de los reinos de España y Portugal, y después con la supresión de la misma en la toda la Iglesia, se retomó después de 40 años no sin importantes adaptaciones a los tiempos que corrían] y que se conoce actualmente como Pedagogía Ignaciana o Método Pedagógico Ignaciano, misma que echa sus raíces en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. Se ha de tener en cuenta que ésta tradición tiene raíces marcadas profundamente por un tipo de religiosidad que ya no responde a la situación presente y, al mismo tiempo, tiene una espiritualidad con elementos

**** Psicólogo por la Universidad Jesuita de Guadalajara, Jal. (ITESO). Miembro del equipo del Área de Reflexión Universitaria en la Universidad Iberoamericana Puebla.

profundamente actuales. Esto hace necesario preguntarse si con estas herramientas se puede, y de qué manera, hacer frente al nuevo panorama que se despliega.

El gran desafío para una institución educativa con estas características consiste en lograr favorecer, en el proceso de producción y adquisición de conocimiento, la experiencia de esa dimensión de realidad que en otro momento facilitó la religión, cuyo tiempo ha pasado, y dar así una dirección a dicho proceso, en sí mismo no axiológico e incompatible con cualquier tipo de creencia y dogma tanto religiosa como laica.

## Conclusión

Esto es lo que está detonando en el Área de Reflexión Universitaria nuestro acercamiento y estudio de la obra de Marià Corbí y el panorama planteado en el artículo de Voices. Buscaremos estar a la altura de la nueva situación compartiendo nuestras ideas, inquietudes y logros con otras instituciones y personas interesadas en buscar y encontrar una respuesta a estos planteamientos.

## REFERENCES

CORBÍ, Marià, **Reflexiones sobre la cualidad humana en una época de cambios**. Barcelona: Verloc, 2012.

EATWOT International Theological Commission. Towards a post-religional paradigm: a theological proposal. **Voices**, v. 35, n. 1, 2012. Available at: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1TheologicalProposalMultilingual.pdf>. Access on: Oct. 05, 2014.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Resenha

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p625*

# Crepúsculo da religião: aurora da espiritualidade?

Reflexão a partir de:
VIEIRA, José Álvaro Campos. **Aurora de uma espiritualidade sem religião:** análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbi. 2014. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Pedro Assis Ribeiro de Oliveira*

*O Crepúsculo dos Deuses*, de R. Wagner, dá forma artística à tese de Nietzsche: nenhum deus nem qualquer poder mágico decidirá o destino da espécie humana. A música que traz essa mensagem não tem o tom de tragédia, mas sim de serena e profunda confiança nesses seres capazes de amar. O século XX corroborou aquele anúncio ao retirar da religião a capacidade de reger a economia, a política e a cultura das sociedades industrializadas. A experiência histórica, porém, não confirmou a tese da salvação pelo Amor: duas guerras devastadoras na Europa, o holocausto nuclear de Hiroshima, a dominação colonialista, a opressão dos desvalidos e a exploração predatória da natureza minam qualquer otimismo romântico. Liberadas da submissão aos desígnios celestiais, essas sociedades só aceitam as leis do mundo – o "século", como o chamava o cristianismo clássico – enquanto os antigos deuses e deusas têm sua esfera de poder circunscrita à vida privada.

Resenha recebida em 28 de outubro de 2014 e aprovada em 12 de março de 2015.

* Doutor em Sociologia (Louvaina, Bélgica), pesquisador do ISER-Assessoria e do Centro Fé e Política Dom Hélder Câmara, professor aposentado da UFJF e da PUC Minas. País de origen: Brasil. E-mail: pedror.oliveira@uol.com.br

Nesse contexto social que Marià Corbí chama *pós-religional*, o tema mais importante não se refere mais à religião – sistema de crenças e valores veiculados por doutrinas, mitos, rituais e símbolos sagrados – mas sim às formas não institucionalizadas de *espiritualidade* que dão sentido à vida coletiva. Valiosa contribuição para desenvolver esse tema é a dissertação[1] em exame: trabalho de primorosa arquitetura (onde os capítulos equilibram-se em tamanho, sempre com uma breve introdução e conclusão) em torno a questões referentes à espiritualidade dos "sem religião".

Trata-se de perscrutar os sinais da "qualidade humana profunda" – como é definida a espiritualidade – numa sociedade que não conta com o auxílio divino para superar o egoísmo e estabelecer uma ordem social justa e pacífica. O autor tem como ancoragem empírica dados dos censos do IBGE e também de uma pesquisa com 20 pessoas da área de Belo Horizonte que declaram ser "sem religião". Os primeiros oferecem a distribuição quantitativa das pessoas sem religião no conjunto da população brasileira, comparando sua distribuição no tempo (censos anteriores) e no espaço geográfico e social. Os segundos oferecem uma análise qualitativa sobre o significado da religião e da espiritualidade para aquelas pessoas. É evidente que esse material não pode dar conta da complexidade envolvida no tema, principalmente por ser fenômeno recente e – por definição – não institucionalizado. Embora o autor recorra à teoria axiológica de Marià Corbí para dar entender essa novidade, ao final da leitura percebe-se que ainda há muito estudo pela frente para se explicar o que significa espiritualidade sem religião. Proponho aqui pistas para esse estudo.

Em primeiro lugar, cabe uma consideração sobre o uso dos dados do censo, que derivam de uma única pergunta sobre "religião ou culto". Embora sejam de muito valor quando analisados em séries comparativas, é patente sua insuficiência para o estudo da religião enquanto tal. Só trabalhamos com eles por não termos indicadores mais confiáveis sobre a religião de 200 milhões de brasileiros e

[1] Dissertação orientada pelo Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, defendia em 28/03/2014. Disponível em: http://www.sistemas.pucminas.br/BDP/SilverStream/Pages/pg_ConsItem.html

brasileiras. Se para a pertença a religião ou culto eles já são deficientes, mais ainda o são quando usados como indicadores do fenômeno de pessoas "sem religião". Em outras palavras, eles ajudam a dimensionar a desafeição ao catolicismo, o difícil equilíbrio numérico de outras religiões de antiga institucionalização, e o crescimento de igrejas ou grupos neopentecostais, mas pouco ajudam a entender o que significa a resposta "sem religião". Ela indica, provavelmente com acuidade, a ausência de religião institucionalizada, mas não mais do que isso. A pessoa que responde – por si e por seus familiares – não ter religião, deixa sua resposta suscetível a muitíssimas interpretações.

Por isso, a análise das correlações estatísticas entre pessoas "sem religião" e outras variáveis deve ser lida com a devida cautela metodológica: correlação estatística não permite inferir ocorrência de relação de causalidade, nem mesmo quando inclui os diversos fatores em jogo, como faz a análise multifatorial. Tomada essa precaução, os resultados tornam-se muito interessantes e podem servir como sugestões para pesquisas específicas de aprofundamento. Com isso quero dizer que, embora os resultados da análise não permitam estabelecer um quadro metodologicamente seguro sobre as pessoas "sem religião" na atual realidade brasileira, têm o mérito de fazer pensar e de levantar hipóteses pertinentes para a pesquisa.

Vejamos agora a análise dos dados qualitativos extraídos da pesquisa feita na região metropolitana de Belo Horizonte. Eles são usados para responder a questão sobre o significado de ser "sem religião". O autor reproduz e analisa as falas mais ricas em informação de pessoas que se autoclassificam como "sem religião". Assim, ele oferece um quadro muito esclarecedor sobre essa realidade. Incorre, porém numa falha de ordem metodológica ao apoiar-se na teoria axiológica de M. Corbí para elucidar o conteúdo dessas falas: para M. Corbí, "sem religião" é quem busca o Absoluto por meio do silenciamento da linguagem, enquanto para o senso comum expresso no material empírico ser "sem religião" é não pertencer a alguma "religião ou culto". Ou seja, a mesma categoria "sem

religião" tem significados muito diferentes no contexto da teoria axiológica e no seu uso pela linguagem corrente. Essa falha se agrava pelo fato de Corbí abordar o fenômeno dos "sem religião" no contexto do que ele chama "sociedade da informação" – estágio mais avançado das sociedades capitalistas pós-industriais – que não é a realidade vivida por quem participou da pesquisa na região metropolitana de Belo Horizonte.

Feitas essas duas restrições de ordem metodológica, quero realçar a contribuição de J. Álvaro Vieira para o estudo da espiritualidade na condição *pós-religional*. Para fazê-lo retomo o anúncio da humanidade que nasce após o crepúsculo dos deuses: seria ela a aurora de uma nova espiritualidade?

Embora este seja o título da dissertação, a análise dos dados não demonstra que a evidente autonomia da espiritualidade em relação aos sistemas religiosos instituídos favoreça o desenvolvimento da "qualidade humana profunda" que define a espiritualidade para M. Corbí. Ao contrário, vários depoimentos revelam bastante superficialidade espiritual, como se ao abandonar a religião a pessoa se sentisse desobrigada a aprofundar-se humanamente. Cabe então debater até que ponto a espiritualidade embutida nos sistemas religiosos tem realmente aquele teor de "qualidade humana profunda". Nesse debate, um autor como Faustino Teixeira, perito em encontrar a mística presente em diversas tradições religiosas, não teria dificuldade de apontar exemplos de profunda humanidade entre místicos de diferentes estirpes. Pessoas que, sem deixarem de viver de modo exemplar sua religião, deram testemunho de terem admirável vida espiritual tanto por sua experiência do divino quanto por sua profunda humanidade. Vista a questão sob esse prisma, o abandono da linguagem religiosa pode representar uma grande perda para a experiência da "qualidade humana profunda". Vista, porém, sob o prisma da sociologia da religião, que evidencia o processo de banalização da fé que se institucionaliza em sistema de crenças, pode-se pensar o contrário: abandonar os antigos deuses à própria sorte é condição para enfim brilhar a aurora de uma humanidade que seja seu próprio sol, como intuiu Marx.

Entre esses polos oscilam as teorias sobre a religião. E a leitura de um trabalho como este que nos brinda J. Álvaro Vieira é um convite à reflexão sobre os tempos que hoje vivemos: seria a humanidade tragada pelas trevas do crepúsculo dos deuses, ou iluminada pela aurora do amor, como sonhou o romantismo wagneriano?

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Resenha

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p630*

# SPONG, John Shelby. **Um novo cristianismo para um novo mundo:** a fé além dos dogmas. Tradução de Anthea Paterson. Campinas: Verus, 2006. 274p.

Valmor da Silva*

O autor John Shelby Spong nasceu na Carolina do Norte, em 1931, e foi bispo episcopal anglicano em Newark, Estados Unidos, de 1979 a 2000, ano em que se aposentou. Conferencista de renome internacional, é conhecidíssimo sobretudo nos países de fala inglesa. Figura popular, participou de programas televisivos de sucesso, como *60 Minutes*; *Good Morning, America*; *Fox News Live* e *Extra*.

Autor de sucesso, tem mais de 20 livros publicados. Teólogo ousado, tornou-se porta-voz do cristianismo liberal, renovado e pós-moderno. Em que pese sua popularidade mundial, Spong é pouco lido no Brasil. Este livro "Um novo cristianismo para um novo mundo" é, até o presente, seu único livro traduzido no Brasil. A publicação em português, de 2006, não teve uma segunda edição, salvo informação mais segura.

Portanto, o fato de ter sido o único livro traduzido no Brasil ensejou a opção pela escolha desta resenha. Pesou também, além disso, o fato de o autor ter anunciado este livro como "provavelmente a última obra teológica de minha

Resenha recebida em 24 de outubro de 2014 e aprovada em 28 de outubro de 2014.

* Doutor em Ciências da Religião. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. País de origen: Brasil. E-mail: lesil@terra.com.br

carreira" (p. 20). Embora o autor tenha escrito, posteriormente, mais meia dúzia de livros, este permanece como uma espécie de balanço geral de seu pensamento.

O título original foi traduzido literalmente *A New Christianity for a New World*. Já o subtítulo *Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith is Born*, soaria, originalmente, da seguinte maneira "Por que a fé tradicional está morrendo e um nova fé está nascendo". A oportunidade que deu origem concreta ao livro foram conferências proferidas em Harvard, como palestrante, no ano 2000 (p. 19). A edição original do livro é de 2002.

Passamos a uma apresentação da obra em resumo, para tomar conhecimento de toda a sua abrangência. O livro compõe-se de um prefácio e catorze capítulos, numa sequência muito bem articulada, como se pode observar a seguir.

No Prefácio "Origens deste livro: de honestos com Deus a por que o Cristianismo tem de mudar ou morrer" Spong propõe-se a realizar duas tarefas. "A primeira é dar continuidade ao trabalho iniciado no século passado por meu mestre e amigo John Arthur Thomas Robinson" (p. 9). A esse seu mentor, o autor atribui 50% do livro (p. 12). "A segunda é complementar a lacuna em minha própria carreira que veio à tona com as respostas ao meu livro 'Por que o Cristianismo deve mudar ou morrer'" (p. 9). Publicado em 1998, esse livro provocou milhares de respostas de leitores, com a novidade de serem, em sua maioria, numa proporção de três por uma, respostas positivas, e de virem, cerca de noventa por cento, de pessoas leigas. A realidade demonstra que a maioria das respostas positivas provém de pessoas que vivem à margem da Igreja.

I. "Um ponto de partida: O antigo já passou; o novo ainda não começou". Em clara postura de rechaço, detona com as afirmações centrais do fundamentalismo. Logo, o capítulo se torna uma espécie de profissão de fé de quem começa se declarando "sou cristão" (p. 27). A novidade está em que, após uma página positiva

em que se reconhece como cristão servidor de sua Igreja, passa a elencar séries de crenças em que afirma "não creio". Para respigar apenas alguns exemplos: "Não creio que Jesus pudesse ressuscitar os mortos, curar pessoas cuja paralisia já fora diagnosticada pela medicina, restaurar a visão dos cegos de nascença ou daqueles que perderam a visão por outra causa, nem acredito que tenha feito literalmente tudo isso" (p. 28). "Não creio que mulheres são menos humanas nem menos santas que os homens" (p. 29). "Não creio que a Bíblia é a 'palavra de Deus' no sentido literal" (p. 30). Após elencar outros exemplos de símbolos bíblicos interpretados literalmente, como o castigo dos egípcios na passagem do Mar Vermelho, ou a parada do sol em Josué, propõe a desconstrução dos mesmos e a tarefa de "separar o essencial daquilo que foi acrescentado, a *experiência de Deus* atemporal das antigas *explicações de Deus* deturpadas pelo tempo" (p. 35).

II. "Os sinais da morte do teísmo". Demonstra as evidências de que Deus, compreendido teisticamente, está morrendo, ou talvez já esteja morto. O Deus teísta é definido como "um ser com poderes sobrenaturais, que habita fora deste mundo e o invade periodicamente para realizar a vontade divina" (p. 43). Questiona eventos atribuídos a Deus, tais como doenças, tempestades e guerras. Como "manifestações emocionais da morte do Deus teísta" (p. 52) cita os vícios de cafeína, álcool, fumo, depressão, suicídio e atos de violência, todos causados, de fato, por seres humanos adultos e conscientes.

III. "Autoconsciência e teísmo: gêmeos siameses no nascimento". Em determinado momento da história do universo, surgiram os seres humanos, dotados de autoconsciência, isto é, percepção dos limites da vida e da morte. Para dominar essa angústia, passaram a proteger-se em cavernas e a organizar-se em torno a chefes. "Mas o instrumento mais poderoso de todos, que creio ter tido maior importância no estabelecimento dessa transição evolutiva à conscientização, foi o surgimento do conceito teísta de Deus, que deu origem ao que hojedenominamos religião" (p. 62). Essa definição teísta de Deus acompanha a humanidade até os dias atuais, com manifestações de súplicas e louvores, a fim de

dominar a própria histeria e angústia. Com o advento da pós-modernidade, porém, e com as novas descobertas científicas, o conceito teísta de Deus está morrendo.

IV. “Além do teísmo mas não além de Deus”. A morte do teísmo, entretanto, não significa a morte de Deus, mas sim a morte de uma ilusão. Significa, antes, um passo importante em vista do nascimento de uma humanidade nova e mais madura. Os judeus compreenderam isso, quando proibiram criar imagens de Deus e pronunciar o seu nome santo. A Moisés foi permitido ver a Deus apenas pelas costas, ou seja, Deus só pode ser visto a partir de seus vestígios. O novo conceito não teísta de Deus pode ser apresentado com três definições: “Deus é a fonte primordial da vida” (p. 86), “Deus é a fonte primordial do amor” (p. 88), “Deus é o existir – a realidade por trás de tudo o que existe” (p. 89).

V. “O Cristo original: antes da distorção teísta”. “Jesus *compreendido como encarnação dessa divindade teísta* é igualmente sem futuro” (p. 97). Alguns documentos como a fonte Q, o Evangelho de Tomé e as cartas do apóstolo Paulo apresentam Jesus como um sábio, sem histórias miraculosas, sem referências ao nascimento virginal ou à ressurreição física. Com o Evangelho de Marcos tem início a apresentação teísta de Jesus, embora ainda este evangelista não relate o nascimento virginal nem a ressurreição.

VI. “Assistindo à captura do cristianismo pelo teísmo”. Mateus é o primeiro a narrar a história do nascimento de Jesus cheio de eventos miraculosos, bem como a ressurreição cercada de elementos teístas espetaculares. Lucas reforça ainda mais a descrição de Jesus como encarnação do Deus teísta, com a presença física de anjos e do corpo de Jesus ressuscitado. João eleva ao máximo a descrição sobrenatural de Jesus como verbo encarnado, em unidade com o Pai.

VII. “Mudando o mito cristão básico”. Para libertar-se do teísmo, o cristianismo deve retornar ao seu ponto de partida. As novas descobertas da genética dificultam a afirmação do nascimento virginal de Jesus, assim como as provas de Copérnico e Galileu mudaram a concepção da ascensão de Jesus como

subida ao céu, e as pesquisas de Darwin comprovaram que a espécie humana evoluiu e que não houve queda de uma forma de perfeição original.

VIII. "Jesus além da encarnação: uma divindade não teísta". Na tentativa de captar um novo retrato de Jesus, não teísta, emerge um novo retrato. É um Jesus que aponta para o "reino", que rompe as barreiras entre judeus e gentios e entre judeus e samaritanos, que supera as distinções de gênero ou de sexo, que abraça leprosos e toca pessoas impuras. Esse Jesus está na base do amor e da existência, embora ele não seja a base do amor e da existência, mas, na sua humanidade, ele é a porta aberta para Deus, a base do amor e da existência.

IX. "O pecado original está fora, a realidade do mal está dentro". Em resposta à acusação de não ter entendido bem a realidade do mal humano, o autor contrapõe à ideia da queda original a do "produto de uma luta pela sobrevivência que deixou as cicatrizes do egocentrismo emplacadas sobre nossa psique" (p. 176). Esse jogo competitivo da vida explica males como escravidão, guerra e discriminação, dentre outros, além de distúrbios psicológicos, tais como cleptomania, sadismo e agressividade, bem como alcoolismo, debilidades mentais, que constituem o lado sombrio da existência humana.

X. "Além do evangelismo e missão mundial para um universalismo pós-teísta". Pelo sentimento de incompletude humana, as diversas tradições separatistas e sectárias lançaram-se em esforços missionários fracassados, porque levados pelo interesse em satisfazer o egocentrismo colonialista dos dominadores, ao invés de respeitar os diversos caminhos que levam a Deus.

XI. "Como fica a oração?". A oração individual não é invocação ao Deus teísta mágico que resolve todos os problemas, mas está mais relacionada com a meditação e contemplação que permitem encontrar a presença de Deus dentro de nós mesmos, para nos tornarmos mais doadores e receptores de amor em todos os nossos relacionamentos.

XII. “A eclésia do amanhã”. Sem transições abruptas, na sonhada eclésia que se delineia para o futuro, haverá lugar para adoração, recitação de nossas histórias sacras, honra da autoconsciência, ritos para celebrar as transições humanas, presença central de Jesus Cristo, refeição compartilhada, liderança leiga e outras.

XIII. “O que importa? A face pública da eclésia”. A mudança do conceito de Deus é importante na medida em que a ação da igreja incidir sobre a melhora na vida das pessoas.

XIV. “A coragem de entrar no futuro”. A opção que resta é mudar ou morrer, com a proposta de realmente mudar, de acordo com a nova proposta. “Só há uma humanidade repleta de Deus, maravilhosamente diversa, que anseia por viver, que é ávida por amar, que ousa existir e que deseja viajar em comunidade para dentro da maravilha e do mistério do Deus que é o próprio existir” (p. 252).

A leitura do livro de Spong, mesmo a partir de uma síntese mínima, permite vislumbrar a amplitude do seu pensamento. E permite perceber, por outro lado, a coerência interna desse pensamento. Se suas ideias questionam, provocam e surpreendem, também são propositivas, estimulantes e futuristas. O livro de Spong é um convite a rever a proposta do cristianismo, libertando-o das cargas teístas acumuladas ao longo dos séculos, em vista de uma nova proposta, coerente com a boa nova de Jesus.

Como declara o próprio Spong, sua trajetória de vida foi de um cristão originalmente tradicionalista para um teólogo de vivência e pensamento liberal. Teve grande influxo, sobre o seu pensamento, o teólogo Paul Tillich, diversas vezes mencionado. Percebe-se, com efeito, em várias passagens, a influência do teólogo do princípio da correlação. Com efeito, o método de Tillich correlaciona fé e cultura, fé e razão, Bíblia e Igreja, Jesus Cristo e Igreja.

De maneira mais direta e imediata, Spong foi influenciado por John Arthur Thomas Robinson, a quem ele credita 50% da presente obra. Concretamente, a

influência direta ocorreu através do livro *Honest to God* (Honestos com Deus), em que Robinson afirma "Nossa imagem de Deus tem de sumir!" (p. 10). A forte oposição sofrida por Robinson não lhe permitira concluir sua obra. Além disso, a trajetória de ambos, Robinson e Spong, foi marcada por controvérsias, sobretudo no campo da sexualidade, e da inclusão de *gays* e lésbicas na igreja.

Cabe perguntar, finalmente, por que um autor tão importante ganhou tão pouca visibilidade no Brasil? Será pela ousadia de suas ideias? Ou será pela polêmica que pode provocar? Ou quem sabe pelo contexto diferente em que ele escreve? Na verdade, a caminhada do cristianismo vivido hoje, no Brasil, encontra muitos passos na contramão da proposta de um cristianismo não teísta, apresentada por Spong.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Recension

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p637*

# For another world to be possible we need to make another God possible

Para que otro mundo sea posible tenemos que hacer posible otro Dios

LÓPEZ VIGIL, Maria; LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. **Just Jesus.** New York: Crossroads, 1997. [LÓPEZ VIGIL, Maria; LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. **Un tal Jesús**. Salamanca: Lóguez Ediciones, 1982]

LÓPEZ VIGIL, Maria; LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. **Outro Dios es posible**: 100 entrevistas exclusivas con Jesucristo en su segunda venida a la Tierra. Quito: Gráficas Silva, 2008.

Maria López Vigil [*]

José Ignacio López Vigil [**]

In many corners of Latin America we are known as the authors of *Un tal Jesús*. It was 1977 when we set out on the adventure of writing the radio script for that "portrait" of Jesus of Nazareth. By 1980 it was being broadcast all over the continent. It was listened to in communities and in groups. Soon afterward, turned into a book, many people read the 144 chapters of that "good news." And after all these years it is still being listened to and read by new generations, because in 2000 it flew into cyberspace.

Recension received on October 21, 2014 and approved on March 16, 2015.

[*] Periodista y escritora. Redactora Jefa de la Revista Envío, de la Universidad Centroamericana (UCA). País de origen: Nicaragua. E-mail: maria@untaljesus.net

[**] Radialista y escritor. Coordinador de Radialistas Apasionadas y Apasionados. País de origen: Ecuador. E-mail: ignacio@radialistas.net

*Un tal Jesús* was born in the times of Liberation Theology. We were convinced that to transform the life of the poor it was urgent to transform the idea of God that had been in the mind of the majority of people for centuries. But as "no one has seen God" and in Christianity we've learned to "see him" in Jesus of Nazareth, the key element was to transform the idea our people have of Jesus: a God disguised as a man who was born and lives only to die and thus play out a fatal script written for him by a powerful God in the heavens. Jesus: a human being without history, geography, personality or conflicts, bearing more dusty, incomprehensible dogmas on his shoulders than attractive, liberating messages in his mouth. Today there are tons of extremely interesting books that have come to the rescue of the historical Jesus, but when we took on that adventure there were very few.

After so many years the world has evolved, science has evolved, theology has evolved and we authors of *Un tal Jesús* have also evolved. In Latin America, Liberation Theology suffered near-fatal wounds in the years of brutal war without quarter waged by the Vatican. Today, magic thinking, moral fanaticism, and a kind of Bibliolatry promoting the most paralyzing providencialism are advancing at full speed over the earth by those battles. The social aspect has been replaced by the sexual aspect: the social commitment toward which Liberation Theology moved us, following the prophets of Israel and Jesus, has been replaced by sexual norms that are an unsupportable yoke.

The World Social Forums have popularized a slogan heard all over the planet: "Another world is possible." An idea growing among many, many people is to live in another, fairer, more solidary and less unequal world where the outrageous privileges of some are curtailed, where less life and fewer lives are destroyed. We don't believe another world will be possible if another God isn't possible.

The idea of God has accompanied humanity throughout its history, but it has been transforming over history as well. Will the masculine tribal god, the angry warrior god accompany us in the construction of that other world? Will we be able to transform the world with the God of power who imposed blood and sword on our continent? Can we make that other world possible if we continue believing in a God that measures sexual sins down to the detail yet doesn't even take social tragedies into account?

In this new time we're realizing that this "other world" won't be possible if the God in whom people believe is a pre-modern God, controller of the destiny of humans and nations, aloof to the ideas of democracy, human rights, women's rights, the environmental commitment... That's why we decided to bring back that guy named Jesus, the historical Jesus, to be able to question the Christ of faith: that is the series *Another God is possible*, a work we've called "provocation theology."

Jesus has come back to Earth; a journalist finds him and interviews him about some of the things that have been said and done in his name, about his life, about what he said in his time and about issues he never spoke about. "It is said that your mother is a virgin," she says; "What do have to say about that?" "Did you found a church?" "What are priests for?" "It is said that you are God. Are you? Is God even a man?" "They say you performed a bunch of miracles. Did you or didn't you?" "Abortion is condemned in your name. What do you think about abortion? Were there abortions in your time?" "What do you think about euthanasia" "And about homosexuality?"...

There are 100 interviews with Jesus Christ. The format is briefer and more direct than in *Un tal Jesús*, where we employed a more complex narrative. *Another God is Possible* is a provocative work because it was very audacious of us to avail ourselves of Jesus' authority to deconstruct the dogmas Christian tradition has built around him.

We've found people whose perspectives were opened by *Un tal Jesús* but who can't accept this provocation; it makes them too uncomfortable. Other people find a thread of continuity between "El Moreno" of Nazareth and the interviews now provided by Raquel Pérez, the special reporter for Latin Broadcasting Stations. For the most part younger people, especially women, are the most receptive, the most open, the most accepting of the provocation.

We write with the intention of renewing ideas, of motivating reflection and suspicion, surprise and laughter, and also rejection of many ideas learned and believed. We want to provoke debate. We want to remember the essence of the Gospel, quite forgotten and even betrayed by those who say they represent Jesus. We've found that for many people, listening to these interviews translates into living their Christian faith more freely and joyously, which are indispensable attitudes to making "another world" possible. The world also needs imagination to be transformed. *Another God is Possible* is an exercise in imagination.

Perhaps it's time to revise the image, the idea, we've made of God. Perhaps the God we've constructed or learned needs to be deconstructed and reconstructed based on what Jesus of Nazareth himself taught us. We wrote *Another God is Possible* to set off on that path or to go deeper along it.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Recensión

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p637*

# Para que otro mundo sea posible tenemos que hacer posible otro Dios

For another world to be possible we need to make another God possible

LÓPEZ VIGIL, Maria; LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. **Un tal Jesús.** Salamanca: Lóguez Ediciones, 1982 (varias ediciones). [LÓPEZ VIGIL, Maria; LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. **Um tal Jesus**: a boa notícia contada aos povos da América latina. São Paulo: Instituto Paulista de Juventude, 2007]

LÓPEZ VIGIL, Maria; LÓPEZ VIGIL, José Ignacio. **Outro Dios es posible**: 100 entrevistas exclusivas con Jesucristo en su segunda venida a la Tierra. Quito: Gráficas Silva, 2008.

Maria López Vigil [*]

José Ignacio López Vigil [**]

En muchos rincones de América Latina nos conocen por ser autores de *Un tal Jesús*. Era 1977 cuando nos lanzamos a la aventura de escribir ese "retrato" de Jesús de Nazaret. A partir de 1980 se radió en todo el continente. Se escuchó en comunidades y grupos. Poco después, al hacerse libro, mucha gente leyó los 144

Recención recibida el 21 de agosto de 2014 y e aprobada el 16 de marzo de 2015.

[*] Periodista y escritora. Redactora Jefa de la Revista Envío, de la Universidad Centroamericana (UCA). País de origen: Nicaragua. E-mail: maria@untaljesus.net

** Radialista y escritor. Coordinador de Radialistas Apasionadas y Apasionados. País de origen: Ecuador. E-mail: ignacio@radialistas.net

capítulos de esa "buena noticia". Y después de tantos años sigue siendo escuchado y leído por nuevas generaciones al llegar en el año 2000 al ciberespacio.

*Un tal Jesús* nació en los tiempos de la Teología de la Liberación. Estábamos convencidos de que para transformar la vida de los pobres era urgente transformar la idea de Dios que ha sido instalada durante siglos en la mente de la mayoría de la gente. Pero como "a Dios nadie lo ha visto" y en el Cristianismo hemos aprendido a "verlo" en Jesús de Nazaret, la pieza clave era transformar la idea que de Jesús de Nazaret tiene nuestra gente: un Dios disfrazado de hombre que nace y vive sólo para morir y así cumplir el guión fatal que para él escribió en los cielos un Dios poderoso. Jesús: un ser humano sin historia, sin geografía, sin personalidad, sin conflictos, con más dogmas empolvados e incomprensibles sobre sus espaldas que mensajes liberadores y atractivos en su boca. Ahora ya hay montones de libros interesantísimos que han ido al rescate del Jesús histórico. En aquellos años en que nos metimos en esta aventura, muy pocos.

Después de casi treinta años, el mundo ha evolucionado, la ciencia ha evolucionado, la teología ha evolucionado y los autores de *Un tal Jesús* también hemos evolucionado. En América Latina, la Teología de la Liberación sufrió gravísimas heridas en la guerra que, sin tregua y con saña, fue desatada desde el Vaticano durante años. Y hoy, sobre la tierra arrasada por esas batallas, avanza veloz el pensamiento mágico, el fanatismo moral, una especie de Bibliolatría promotora del providencialismo más paralizante. Lo social ha sido sustituido por lo sexual: el compromiso social al que, siguiendo a los profetas de Israel y a Jesús, nos movía la Teología de la Liberación ha sido sustituido por normas sexuales que son un yugo insoportable.

Los Foros Sociales Mundiales han popularizado una consigna escuchada en todos los rincones del planeta: "Otro mundo es posible". Hay un deseo que crece en muchísima gente de vivir en otro mundo más justo, más solidario, menos desigual, donde se ponga freno a los privilegios desorbitados que tienen algunos, donde no

se destruyan tantas vidas y tanta vida. Creemos que otro mundo no será posible si otro Dios no es posible.

La idea de Dios ha acompañado a la humanidad durante toda su historia, pero ha ido transformándose a lo largo de la historia. El dios tribal y masculino, el dios guerrero y colérico, ¿nos acompañará en la construcción de ese otro mundo? ¿Con el Dios del poder, el que se impuso a sangre y espada en nuestro continente, podremos transformar el mundo? ¿Haremos posible ese otro mundo si seguimos creyendo en un Dios que mide al detalle los pecados sexuales y no tiene en cuenta las tragedias sociales?

En este nuevo tiempo nos dimos cuenta de que ese "otro mundo" no será posible si el Dios en quien la gente cree es un Dios pre-moderno, controlador del destino de humanos y naciones, ajeno a las ideas de la democracia, de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres, del compromiso medioambiental... Por eso, decidimos traer de regreso al tal Jesús, al Jesús histórico, para que cuestione al Cristo de la fe: ésa es la serie *Otro Dios es posible*, una obra de lo que hemos llamado "teología de la provocación".

Jesús ha regresado a la tierra, una periodista lo encuentra y lo entrevista sobre algunas de las cosas que se han dicho y hecho en su nombre, sobre su vida, sobre lo que dijo en su tiempo y sobre temas de los que nunca habló. "Se dice que su madre es virgen. ¿Qué dice usted de eso? ¿Fundó usted una iglesia? ¿Para qué sirven los sacerdotes? Se dice que usted es Dios, ¿es usted Dios? Y Dios, ¿es varón? Se dice que usted hizo un montón de milagros, ¿los hacía o no? En su nombre se condena el aborto, ¿qué opina usted del aborto, había abortos en su tiempo? ¿Qué piensa de la eutanasia? ¿Y de la homosexualidad?..."

Son 100 entrevistas con Jesucristo. El formato es más breve y directo que en *Un tal Jesús*, en el que empleamos una narrativa más compleja. *Otro Dios es posible* es una obra provocadora porque ha sido bastante audaz de nuestra parte

valernos de la autoridad que Jesús tiene para desmontar los dogmas que la tradición cristiana ha construido en torno a él.

Hemos encontrado gente a la que *Un tal Jesús* le abrió perspectivas, pero que no aceptan esta provocación, les incomoda demasiado. Otra gente sí encuentra un hilo de continuidad entre el Moreno de Nazaret y las entrevistas que ahora le brinda a Raquel Pérez, enviada especial de Emisoras Latinas. Es, sobre todo, la gente más joven, y especialmente las mujeres, la más receptiva, la más abierta, la que más acepta la provocación.

Escribimos con la intención de remover ideas, de motivar la reflexión y la sospecha, la sorpresa y la risa, también el rechazo de muchas ideas aprendidas y creídas. Queremos provocar debate. Queremos recordar la esencia del Evangelio, bastante olvidada y hasta traicionada por quienes dicen representar a Jesús. Hemos comprobado que para mucha gente escuchar estas entrevistas se traduce en vivir su fe cristiana con más libertad y con más alegría, actitudes imprescindibles para hacer posible "otro mundo". El mundo necesita también de imaginación para ser transformado. *Otro Dios es posible* es un ejercicio de imaginación.

Tal vez ya es tiempo de revisar la imagen, la idea, que nos hemos hecho de Dios, tal vez el Dios que hemos construido o que hemos aprendido necesita ser deconstruido y reconstruido a partir de lo que Jesús de Nazaret nos enseñó. Para iniciar ese camino o para profundizarlo escribimos *Otro Dios es posible*.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Recensión

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p641*

# Recensión de la colección de encuentros internacionales (CETR)

Francesc Torradeflot Freixes [*]

Aquí se presenta la colección de volúmenes que recogen las ponencias y discusiones de los, hasta hoy, nueve Encuentros Internacionales organizados por el Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría (CETR www.cetr.net) de Barcelona.

Un requisito principal en la realización de los Encuentros ha sido un marcado carácter interdisciplinar, interreligioso y espiritual. El objetivo general que alumbra las diferentes ediciones ha sido abordar el papel vital, para la especie y para el medio, de la cualidad humana profunda o espiritualidad en sociedades de cambio continuo. Todo ello bajo la preocupación por la crisis religiosa con consecuencias sobre los valores, que se sufre en Europa, que se extiende a todos los países, a medida que se incorporan a la sociedad que vive de la innovación y el cambio continuo.

A pesar de que los países de procedencia de los diferentes participantes sufren la crisis religiosa en diverso grado, gracias al intenso trabajo realizado en las diferentes ediciones, se ha conseguido aunar el interés de los participantes en torno al objetivo general. También se ha conseguido llegar a ciertos acuerdos sobre

Recensión recibida el 17 sept. 2014 e aprobada el 12 mar.2015.

[*] Doctor en Teología, licenciado en Historia de las Religiones (Lovaina) y en Filosofía (UAB), es el secretario de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso- Unescocat,. Profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas Sant Fructuós de Tarragona, en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas Don Bosco de Barcelona, y de CETR.
País de origen: Espanha. E-mail: f.torradeflot@cetr.net

las bases teóricas desde las cuales cada uno construye sus aportaciones a los temas concretos de cada edición. Así pues, podemos decir que se ha conseguido generar un equipo estable de doce investigadores, muchos de ellos profesores universitarios de España así como de México, Costa Rica, Brasil, Colombia, que trabaja para ir construyendo una respuesta al cambio epistemológico que sufren las sociedades actuales y que crea la inadecuación de la religión.

La colección de Encuentros Internacionales consta de estos títulos:

**Encuentros Internacionales Centro de Estudio de Tradiciones de Sabiduría (CETR)**. 10 v. Barcelona: CETR, 2005-2014.

**Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI**. Barcelona: CETR, 2005. 252 p. [Obstacles to Spirituality in European Societies in the 21st Century]

**¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?**. Barcelona: CETR, 2005. 310 p. [ What can be offered by Religious Traditions to Societies in the 21st century? ]

**Con toda franqueza – Resonancias de los Encuentros en Can Bordoi**. Barcelona: CETR, 2006. 160 p. [Frankly - Repercussions of the Encounters in Can Bordoi]

**Lectura simbólica de los textos sagrados**. Barcelona: CETR, 2006. 266 p. [Symbolic Reading of Sacred Texts]

**Lectura puramente simbólica de los textos sagrados – Ensayos prácticos**. Barcelona: CETR, 2007. 361 p. [Purely Symbolic Reading of Sacred Texts – Practical Trials]

**La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica**. Barcelona: CETR, 2008. 281 p. [Spirituality as Human Quality and its Cultivation in a Secular Society]

**La cualidad humana fuente de equidad y justicia**. Barcelona: CETR, 2008. 300 p. [The Human Quality Source of Equity and Justice]

**Consecuencias del final de la epistemología mítica**. Barcelona: CETR, 2010. 260 p. [Consequences of the End of the Mythical Epistemology]

**La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre nuestro mundo – Cómo manejarnos con ella**. Barcelona: CETR, 2013. 305 p. [The Axiological Crisis Root of all Crises which is suffering our World – How can we handle it]

**Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica**. Barcelona: CETR, 2014. 251 p. [Inquiries about the Construction of an Axiological Epistemology]

Presentamos la colección de una decena de volúmenes que resultan de los, hasta hoy, nueve Encuentros Internacionales organizados por el Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría (CETR). Estos fecundos encuentros empezaron en Can Bordoi, cerca de Barcelona, el 30 de agosto de 2004, prácticamente un mes después de que se celebrara el IV Parlamento de las Religiones del Mundo en Barcelona. Está previsto celebrar su décima edición en Barcelona este mes de octubre. Las temáticas de los encuentros suelen abordarse desde una perspectiva general, desde diferentes tradiciones religiosas y espirituales - sobre todo la cristiana, la islámica, la budista y la advaita hindu - y desde ámbitos bien concretos como los de la empresa, la educación (especialmente de niños y adolescentes), las artes, etc. Tienen pues una dimensión interreligiosa e interdisciplinar, pero su principal interés es estudiar el papel vital, para la especie y para el medio, de la cualidad humana profunda o espiritualidad en sociedades de cambio continuo.

Estos encuentros requieren la elaboración de ponencias escritas previas por parte de los participantes sin que ello sea óbice para reservar *in situ* espacios de lectura previa – en la mayoría de los casos "relectura"-, espacios de reflexión - o meditación - individual y espacios para el debate y para un cierto consenso final. Cada uno de los Encuentros ha sido presentado públicamente en sesión abierta y ha quedado plasmado o reflejado en una publicación escrita que además es accesible *on line*. La iniciativa de los Encuentros surgió del entonces Centro de Estudio de las Tradiciones Religiosas – hoy Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría -, una organización laica – no confessional - surgida de la sociedad civil en torno a la personalidad y a la obra del filósofo Marià Corbí, para estudiar la sabiduría y la cualidad humana profunda a través de sus textos y maestros más

acreditados. Esta perspectiva de la organización se ha visto enriquecida en estos últimos años por la investigación de un equipo interdisciplinar, liderado por Corbí, sobre epistemología axiológica aplicada a la construcción de proyectos colectivos sociales y al cultivo de la cualidad humana profunda (espiritualidad).

Los Encuentros surgen para abordar la terrible crisis de la religión en Europa que amenazaba con dejar huérfano el cultivo de la dimensión humana espiritual. La perspectiva propia de los Encuentros es la de que no hay culpables sino que esta crisis es el resultado lógico e implacable del cambio de estructuras culturales de la sociedad. Reúnen a ponentes de las más diversas disciplinas, procedencias geográficas –sobre todo europea y latinoamericana- y tradiciones religiosas y espirituales.

Los libros de la colección ofrecen en general una presentación del encuentro y de las identidades de los participantes, una introducción firmada por CETR, las diferentes ponencias, una memoria de las sesiones de trabajo y de los debates con, al final, un documento conclusivo. Lamentablemente no hay índice de autores ni bibliografía general al final de los volúmenes, aunque las ponencias suelen aportar una rigurosa fundamentación bibliográfica. Ciertamente ello tiene que ver con el hecho de la limitada financiación de la colección que sólo ha contado con ayudas de fundaciones privadas y sin ninguna financiación pública. Tampoco se ha contado con financiación a través de universidades.

En el primer Encuentro (primer volumen) se reunieron 9 expertos en el hecho religioso, de diversas tradiciones religiosas y del ámbito del diálogo interreligioso. El encuentro estuvo marcado ideológicamente por una gran presencia de pensadores y referencias del marco socio-cultural catalán, enriquecida por las aportaciones de dos teólogos católicos centroamericanos, José Maria Vigil y Amando Robles, que mostraban una larga trayectoria personal diversamente vinculada, por sus opciones y simpatías, con la teología de la liberación, en ese momento claramente amenazada por las altas instancias institucionales del

catolicismo. Juntos analizaron los principales obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas.

En el segundo Encuentro (segundo volumen) se consideró qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI. Se produjo un incremento de la presencia latinoamericana con la participación del teólogo y monje benedictino Marcelo Barros, que consolidaba el Encuentro internacional como una realidad euroamericana. Por otro lado se incorporó la presencia budista con un reconocido académico tibetólogo, Ramon N. Prats, y una activista social y feminista, Montse Castellà. Se trató sobre todo el núcleo antropológico de cualidad humana que permanece más allá de las formas religiosas. La publicación muestra la diferencia entre religión – institucional, estática e identitaria - y espiritualidad – el cultivo dinámico y libre de la dimensión absoluta de la experiencia más allá de las formas religiosas, especialmente de las patriarcales. El cultivo de la espiritualidad - la gratuidade - es imprescindible para la supervivencia de la especie, para la paz, la justicia y la defensa de la naturaleza. En las sociedades del siglo XXI la religión sólo es viable sin creencias, como espiritualidad, si no se quiere caer en la trampa de los fundamentalismos.

Entre el segundo y tercer Encuentro, se publicó un tercer volumen de la colección. Es la recopilación de tres jornadas o diálogos que se realizaron durante el curso 2005-2006 y que fueron resonancias de los dos primeros Encuentros. Se pretendió recopilar y contrastar los resultados de los dos primeros años en círculos más amplios de organizaciones y personas interesadas por la espiritualidad desde perspectivas afines. Se hicieron oír las voces de organizaciones interreligiosas, confesionales de diversas religiones pero de signo abierto y liberal, así como de institutos de espiritualidad presentes en el ámbito sociocultural catalán. La dinámica de los diálogos fue innovadora: un ponente de los Encuentros era "respondido" por tres "contraponentes" y, al final, el público asistente podía también intervenir. Ponencias y contraponencias fueron recopiladas para la publicación.

El tercer Encuentro, que se celebró en junio del 2006 y quedó reflejado en el cuarto volumen de la colección, se dedicó a la lectura simbólica de los textos sagrados, conscientes de que la lectura no simbólica jugaba un papel muy importante en la constitución y fijación de las instituciones y creencias propias de la religión. En esta edición la presencia europea y latinoamericana seguían bastante parejas mientras que la diversidad religiosa se vio reducida a una presencia puramente abrahámica, por ser tal vez las tradiciones que históricamente más habían padecido las consecuencias de ciertas lecturas.

El cuarto Encuentro (volumen quinto), en julio de 2007, congregó a una decena de ponentes para seguir con el mismo tema, pero esta vez fijándose sobre todo en los ensayos prácticos de una lectura puramente simbólica de los textos espirituales de la humanidad, una lectura que no necesita creer sino que incita a indagar y verificar por sí mismo, libremente. Los ejemplos prácticos fueron sobre textos vedánticos, judíos, cristianos y musulmanes. Se consideraron también algunos ejemplos de lectura simbólica de rituales y de creaciones artísticas.

El quinto Encuentro (volumen sexto), celebrado en julio de 2008, se planteó el tema de la espiritualidad como cualidad humana – un término menos connotado que se irá consolidando en el futuro - en una sociedad laica y sobre todo sin creencias, constatando una cierta convergencia de los dos continentes representados. Se analizó qué significaba el cultivo de la espiritualidad y sus vías concretas. Marià Corbí presentó un método de cultivo espiritual laico que terminará por consolidarse como referente en futuros encuentros: el IDS (Interés total, Distanciamiento y desapego completo, y Silenciamiento). Se subrayó que, en un paradigma post-religional y pluralista, la espiritualidad laica sólo podía ser socialmente comprometida. Entre los 11 ponentes europeos y latinoamericanos destacamos, por su novedad y singularidad, la presencia de un promotor y asesor organizativo y social que trabaja en el ámbito empresarial. En la publicación escrita, las sesiones de trabajo o debates posteriores aparecen esta vez después de cada ponencia.

En el sexto encuentro (volumen séptimo), celebrado en julio de 2009 - esta vez en Llavaneras (Barcelona) -, se desarrolló uno de los temas pendientes, y apuntados el año anterior, al considerar la relación entre cualidad humana o dimensión absoluta, por un lado, y compromiso social – entendido como equidad y justicia - o proyectos colectivos, por otro lado. Ambos aspectos, sin necesidad de sobrevalorarlos sí que requieren, en cambio, ser distinguidos para poder cultivarlos. El encuentro registró el mayor número de ponencias (13). Se amplió la presencia del ámbito académico empresarial y latinoamericano. En la publicación, además de las ponencias y sesiones de trabajo, se adjunta al final un apéndice que recoge una esclarecedora correspondencia, posterior al Encuentro, entre varios participantes sobre la relación entre la dimensión absoluta de la realidad (DA) y la dimensión relativa (DR), necesidad de clarificación suscitada pero no abordada durante el encuentro.

El séptimo Encuentro internacional (volumen octavo), celebrado en el verano de 2010, versó sobre las consecuencias del final de la epistemología mítica, entendida como la que sostiene las construcciones lingüísticas o conceptuales que son la realidad misma. Como consecuencia de este final, los modos de conocimiento aparecen entonces como simples modelaciones de lo que no tiene forma, lo cual modifica profundamente el significado de conceptos fundamentales como, por ejemplo, el de verdad. Este encuentro dio cabida a nueve ponentes entre los que destacamos la novedad de un académico e investigador en lógica formal y computacional de la Universidad Autónoma de Barcelona.

El octavo Encuentro (volumen noveno), que tuvo lugar em octubre de 2012 – el año anterior no hubo encuentro -, tuvo como tema central “la crisis axiológica”. Como resultado de unas tecnociencias en constante aceleración, que cambian las condiciones de vida del ser humano, y de la constatación de sistemas y proyectos axiológicos colectivos desfasados, se reconoce una serie de graves crisis globales – financiera, política, medioambiental, educativa, de relaciones internacionales, epistemológica, religiosa, social, etc. Ante el descrédito de las ideologias y

religiones la crisis axiológica es la más grave, la raíz de las demás y tal vez un desafío inédito a la supervivencia de la especie. Por ello, se afirma que los proyectos axiológicos colectivos deben orientar las tecnociencias y liberarlas del mercado y no a la inversa. De aquí la necesidad de un saber axiológico, una epistemología axiológica, que permita el cambio, sin perder estabilidad colectiva y psíquica, a través de la construcción dinámica de proyectos axiológicos colectivos desde la cualidad humana. El encuentro se propuso intercambiar estudios y experiencias de cara al desarrollo o creación de este saber en sus dimensiones teórica y práctica. Entre la docena de ponentes destacó la incorporación de un antropólogo urbano y de una escritora italiana, presidenta de la Fundación Vivarium Raimon Panikkar. En esta publicación no fue posible presentar conclusiones definitivas por falta de perspectiva histórica ofreciendo, en su lugar, breves recensiones de cada ponencia. De alguna manera este encuentro pudo influir en el hecho de que Marià Corbí publicara sus dos volúmenes sobre principios de epistemología axiológica en 2013.

El noveno encuentro internacional (volumen décimo) tuvo lugar en San Rafael, Costa Rica. Fue coorganizado por CETR y por el CEDI (Centro Dominico de Investigación). Se procuró compartir aportaciones para la creación de un saber científico sobre lo valoral en sociedades en tránsito o de conocimiento, tanto en lo referente a los proyectos axiológicos colectivos como a la cualidad humana profunda. Se abordó la falta de medios de cultivos serios, ágiles y libres de la cualidad humana profunda en sociedades en tránsito o de conocimiento y la necesidad de aprovechar el legado de los antepasados sin adoptar sus formas de vida. El legado de tradiciones sólo puede dar respuesta a necesidades de sociedades axiológicamente desmanteladas si los símbolos religiosos no son considerados descripciones fieles de la realidad (epistemología mítica) sino modelaciones de la mente, del sentir y del actuar que son metáforas del Innombrable. En la publicación no se incluyen las sesiones de trabajo y se remite a su próxima recopilación en la web de CETR (www.cetr.net), en el apartado “nuestros libros”.

El décimo encuentro está a punto de celebrarse cuando se escriben estas líneas.

Se trata de una colección única e innovadora sobre el paradigma post-religional y sus consecuencias de todo tipo, que se ofrece, además de en versión impresa, también en línea con acceso libre y gratuito (http://www.cetr.net/es/nuestros_libros/?id_author=15). Es un punto de referencia obligado en lengua española. Sus aportaciones son relevantes para las sociedades en tránsito y para las de conocimiento, para las diversas tradiciones religiosas y espirituales, para las convicciones no religiosas, así como para el diálogo intercultural e interreligioso, la ciencia y la tecnología, la empresa, la educación, los sistemas de valores, etc. Sin embargo, más allá de su vasto interés, funcionalidad y repercusión social, esta colección revela que, aunque estamos ante un gran e inédito desafío como especie humana, hay una esperanza común que debemos construir: es posible sobrevivir, a pesar, a través y más allá de toda crisis, mediante proyectos axiológicos colectivos edificados desde la estabilidad que conlleva la cualidad humana profunda o espiritualidad, siempre libre de cualquier forma y a la vez capaz de múltiples formas.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Recensión

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p650*

# CORBI, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**. São Paulo: Paulus, 2010. 294 p.

[**Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, sin religiones, sin dioses**. Barcelona: Herder, 2007, 350 p.]

Marta Granés Bayona*

El libro parte del hecho, que para el autor se presenta de manera evidente, de que la sociedad que nos ha tocado vivir padece una de las mutaciones más profundas de la historia humana: pasar de vivir haciendo fundamentalmente lo mismo, a vivir habiéndose de mover continuamente. En la sociedad anterior, ya desaparecida en algunas zonas del planeta y en otras está en vías de desaparición, el presente y el futuro se configuran con patrones del pasado. Es el caso de sociedades preindustriales pero también de las industriales puesto que se encuentran atrapadas en modelos ideológicos y científicos. La nueva sociedad, que vive de la creación y el cambio continuo, modifica constantemente las formas de pensar, sentir, organizarse y vivir de los individuos y grupos, por lo que el pasado no puede configurar ni el presente ni el futuro, estos se deben proyectar con total fluidez sin la fijación de ningún tipo de creencias ni normas del pasado porque impiden el movimiento.

Recensión recibida el 25 octubre y aprobada el 12 de marzo de 2015

* Doutoranda em Filosofia na Universidad Complutense de Madrid. País de origem: Espanha. E-mail: mgranes@cetr.net

El autor propone comprender el tipo de repercusiones y el alcance que esa mutación conlleva en el ámbito axiológico, para lo cual empieza estudiando cómo se estructuraba el mundo valoral en las sociedades preindustriales. Entresaca unos rasgos significativos tales como que en ellas son los mitos los que dan las coordenadas axiológicas a los individuos y a los grupos; que el poder de los mitos como estructuradores axiológicos proviene de la estructura profunda significativa de la actividad con la que sobrevive el grupo –la caza, la recolección, el cultivo, etc.; que de esta acción principal sale la metáfora central que va a configurar el núcleo del mito; y que a través de él modela la interpretación y la valoración del mundo en los individuos. De este análisis se deduce que cambios en la forma de sobrevivir de los grupos, implican cambios en los mitos y por tanto cambios en la interpretación y valoración de la realidad.

El autor aborda a continuación la primera industrialización, en la que el mito – de lenguaje simbólico – propio de las sociedades agrarias-autoritarias es sustituido, poco a poco, por las ideologías – de lenguaje filosófico –, que al adaptarse mejor al saber técnico de los ingenieros pueden asumir la función de programación axiológica que antes cumplían los mitos.

Con la segunda industrialización se implanta un nuevo sistema de producción de bienes y servicios basado en la producción continuada de conocimientos y tecnología. La innovación científica y tecnológica suponen transformaciones en el trabajo, los cuales comportan cambios en la organización laboral que, consecuentemente, implican innovaciones en las relaciones y en las finalidades colectivas. Y estos suponen cambios en los sistemas de cohesión y valoración de los grupos, es decir, cambios axiológicos. En la nueva sociedad todo se mueve, por tanto las creencias religiosas (mitológicas) y laicas (ideologías), que son formas estáticas y fijadoras de interpretación, no se podrán mantener porque resultan contraproducentes para la marcha de la sociedad. Consecuentemente ello va a conllevar la desaparición de la religión.

Frente a esta situación el autor afirma que hay que plantearse y resolver el problema de cómo cultivar aquello que antes venía bajo formas religiosas: la dimensión absoluta de la existencia (lo que anteriormente se denominaba como *espiritualidad*). El libro aborda esta cuestión desde una nueva base antropológica: los humanos como animales que hablan. La dimensión absoluta de la realidad, la espiritualidad, el autor la sitúa en la habilidad humana del habla.

El habla permite trasladar el significado estimulativo que las realidades tienen para los humanos a un soporte acústico. El habla, pues, permite hacer la transposición de sentido de lo extralingüístico al ámbito lingüístico, es decir traspasar el significado de la cosa, es decir la estimulación para los individuos, a un soporte acústico, el significante. Se puede afirmar que la competencia lingüística propia de los humanos es una herramienta de comunicación al servicio de la simbiosis, y por tanto de la supervivencia.

La realidad para los hablantes es ternaria pues entre las cosas y el sujeto siempre se presenta el habla. El habla posibilita a los humanos poder distinguir entre lo que es el significado de las realidades para nosotros, y aquello que son las cosas en ellas mismas. Es por esta condición que los humanos tenemos una doble experiencia de la realidad: una en función de nuestras necesidades – al igual que los demás animales –, y otra no relativa a ellas. Esta segunda experiencia, no condicionada por la necesidad, nos aporta una noticia de la realidad en ella misma, independientemente de la significación que pueda tener para los individuos. En este sentido será experiencia absoluta.

El autor afirma que la generación de la posibilidad del habla debe estar, necesariamente, ligada a una función. Con la dotación del habla la vida puede dejar a la especie sin acabar de determinar genéticamente pues tiene la herramienta del habla con la que puede completar su indeterminación programática: el habla es, pues, un invento biológico. Nuestra especie va a dejar determinados genéticamente

cuatro aspectos: condición simbiótica, condición sexuada, la fisiología, la competencia lingüística; y puede permitirse dejar indeterminados 'los cómo' de estas determinaciones. Pues ahora dispone de la dotación del habla con la que puede completar su indeterminación programática: el habla es un invento biológico. Y con ella el doble acceso a la realidad también lo es.

El acceso a la dimensión absoluta de la realidad, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad, derivada de nuestra condición de hablantes tendrá que considerarse como "la cualidad humana específica". Esta nuestra condición humana permite que podamos distanciarnos del mundo condicionado, creado por nuestra condición de animales necesitados que es un mundo irremediablemente egocéntrico. Este distanciamiento es fuente de flexibilidad, y su cultivo será un valor para la sociedad dinámica.

Así el autor ve absolutamente necesario que la sociedad de innovación se plantee el cultivo de la cualidad específicamente humana que es el cultivo de la doble experiencia de la realidad. Debe hacerlo por una triple razón: la primera, porque ahora más que nunca se necesitan individuos de cualidad para conducir los cambios a los que están sometidos los individuos, los grupos y el planeta mismo; porque siendo la cualidad humana fuente de flexibilidad, resulta ser la condición indispensable para desarrollar la creatividad imprescindible para las sociedades que viven de innovación y cambio. La tercera razón para el cultivo de la doble acceso a la realidad se encuentra en que el cultivo de la dimensión absoluta de lo real vale por sí misma.

Continúa Corbí apremiando que es preciso plantearse formas de cultivo de la cualidad humana adecuadas a la nueva situación que ya no podrán ser religiosas porque estas dejan de resultar hábiles; pero a la vez advierte que sería arriesgado y un desperdicio no aprender del legado que la historia nos ha transmitido sobre ese cultivo a través de las tradiciones religiosas a lo largo de la historia de la humanidad.

Este libro es la recopilación de un estudio de más de cuarenta años. Resulta novedoso que a partir de la lingüística y la antropología sitúe la *espiritualidad* como constitutiva de la naturaleza humana, como el factor que dota de flexibilidad al ser humano. Una flexibilidad que le posibilita la creatividad que es la base desde la que la nueva sociedad opera para la creación de nuevos conocimientos, tecnologías y servicios. El autor propone sustituir el término "espiritualidad" por el de "cualidad humana", porque "espiritualidad" hace referencia a una antropología de cuerpo y espíritu que ya no se adecua a la epistemología propia de la nueva sociedad. Y plantea la imperiosa necesidad del cultivo de la cualidad humana tanto por el hecho de el hombre es responsable del planeta y del destino de la vida que hay en él, como por la flexibilidad que proporciona que es un requisito para la sobrevivencia hoy.

HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Recension

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p655*

# BATCHELOR, Stephen. **After Buddhism.** New Haven: Yale University Press, 2015.

Stephen Batchelor*

*After Buddhism* is an attempt to synthesise the author's forty years of Buddhist study and practice in the Tibetan, Zen and Theravada traditions. Building on previous work in books such as *Buddhism without Beliefs* (1997), *Living with the Devil* (2004) and *Confession of a Buddhist Atheist* (2010), it seeks to develop a comprehensive response to the question: What does it mean to practice the Buddha's dharma today in the context of modernity and post-modernity?

The eleven chapters of the book alternate between critical readings of the core ideas of Buddhist thought as found in the earliest texts of the canon, and narrative accounts of five of the Buddha's inner circle of followers. This approach allows for the emergence of a thematic understanding of those teachings of the dharma that do not appear to be derived from the pre-existing context of Indian culture, while elaborating a portrait of the historical Buddha through his dialogues and interactions with key figures of his time and place in north-east India of the 5th century BCE.

Recensión received on October 08, 2014 and approved on March13, 2015.

* Pesquisador, autor e professor budista, especialista no tema Budismo laico. País de origen: Reino Unido.
E-mail: agnostic@club-internet.fr

Central to this project is a radical and unorthodox interpretation of the foundational Buddhist doctrine of the Four Noble Truths. On the basis of close textual analysis, the author argues that this doctrine may have originated as a series of tasks to be recognised, performed and accomplished rather than a set of truth-claims to be believed, understood and realised. From this perspective, the dharma is revealed as a task-based ethics rather than a truth-based metaphysics, thereby freeing it from the need to conform with any sectarian Buddhist orthodoxy. In recovering these earliest strata of Buddhist tradition, the author establishes a foundation from which to rethink the dharma in a language that address the concerns of our secular age.

In developing his thesis, the author offers extensive reflections on key Buddhist notions such as the five bundles (*kandha*), conditioned arising (*paticcasamuppada*), stream entry (*sotapatti*), mindful awareness, rebirth and karma, etc. By articulating a broad vision of Buddhist theory and practice, *After Buddhism* presents the dharma as a way of life that engages the whole of one's humanity. Such a practitioner aspires not only to engage with fundamental existential and religious questions, but to participate actively in the emergence of a contemporary culture of awakening.