



DOCUMENTOS del OCOTE ENCENDIDO

Nº 88

EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO-BÍBLICO



Comités Óscar Romero

C/ José Paricio Frontiñan s/n, 50.004
Zaragoza (España) D.L.Z. 147-89

INTRODUCCIÓN

Una vez más los Documentos del Ocote Encendido acercan a su público un trabajo realizado por la EATWOT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo). Desde hace años esta asociación transita por las fronteras más avanzadas y críticas de la reflexión teológica poniéndonos sobre aviso de que el pensamiento religioso se encuentra en la encrucijada de lo que se ha venido llamando un cambio de paradigma; en realidad, hablamos, ya en plural, de paradigmas: pluralista, ecofeminista, pos-teísta, pos-religional, epistemológico...

En este contexto, la revista "VOICES" (publicación teológica de la EATWOT, editada por nuestro amigo José María Vigil) ha dedicado su último número a divulgar un nuevo paradigma que hasta ahora había sido abordado solamente por publicaciones muy especializadas. Se trata del "Nuevo paradigma Arqueológico-Bíblico".

El propio Vigil, define este nuevo paradigma como una "maduración" de la arqueología bíblica como disciplina científica, liberada de la dependencia de criterios religiosos ajenos a su propia dinámica científica. También se refiere a él, pensando más bien en sus consecuencias, como "una nueva comprensión histórico-arqueológica de la historia de Israel y de la historia del surgimiento del cristianismo, que conlleva un replanteamiento radical de las bases históricas sobre las que se puedan considerar fundamentadas tanto las religiones abrahámicas como la teología cristiana".

Es decir, la arqueología bíblica surgida a mediados del siglo XIX pretendía fundamental dar solidez científica a las narraciones bíblicas. No tenía, por tanto, un objetivo propiamente científico, sino más bien apologético, por cuanto quería demostrar, como enunciaba el título del famoso best seller bíblico de los 80, "que la Biblia tenía razón". Pero, en los últimos tiempos, nuevos procedimientos tecnológicos, el conocimiento de la mayor parte de las lenguas antiguas y la liberación de los arqueólogos de la tutela de del texto bíblico leído de manera literal, han alumbrado una nueva arqueología.

Dice También Vigil que este nuevo paradigma tiene una función "deconstructiva", o dicho de otro modo, certifica el fin del fundamentalismo y el literalismo en la lectura e interpretación de los textos bíblicos, poniendo en cuestión la veracidad histórica de gran parte de la Biblia. Definitivamente, no estamos ante un libro de historia ni de ciencia, sino un libro que presenta las experiencias religiosas del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas y lo hace empleando el envoltorio cultural y literario propio del universo cultural de las gentes que lo escribieron.

En realidad, esto no es un descubrimiento aislado de la nueva arqueología. La crítica textual, el acercamiento a la Biblia como literatura, la antropología cultural, el estudio del Jesús histórico, el análisis filológico y semántico de los textos, el conocimiento de las claves simbólicas... han puesto de relieve desde hace años la posibilidad y la necesidad de una lectura significativa de los textos. En este acercamiento interdisciplinar a la Biblia, la nueva arqueología aporta y aportará en el futuro con mayor contundencia argumentos científicos coherentes con esta visión desmitificadora del relato bíblico.

Hemos optado por reproducir en este número de los Documentos del Ocote Encendido dos de los artículos de "VOICES". Hemos seguido para seleccionarlos tres criterios fundamentales: abarcar la diversidad de los artículos de la revista que van desde los más técnicos a los de carácter más pastoral; buscar la sencillez y primar el carácter divulgativo sobre el científico; y, en último lugar, la cercanía a los autores.

Por eso, los artículos que os presentamos son "El nuevo paradigma arqueológico-bíblico" de José María Vigil y "La Biblia no tiene razón, tiene alma" de Santiago Villamayor. En el primero, José Mari, teólogo nica-aragonés afincado en Panamá, hace una presentación clara y sintética del nuevo paradigma, de la novedad que supone y de alguna de sus principales consecuencias.

Por su parte, el artículo de Santiago, compañero de las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza, hace un acercamiento más pastoral y reflexivo a esta nueva arqueología poniéndola en relación con algunos de los otros nuevos paradigmas, especialmente el pos-teísta y el pos-religional. En su reflexión, Santiago afirma que aunque se trata de un paso más en la deconstrucción del cristianismo, lo que al principio parece una quiebra de los cimientos de la creencia, en realidad se convierte en una fundamentación más consistente. Cuando la razón "hace agua" ante las contrariedades científicas o las grandes preguntas, ella misma "rompe aguas" para alumbrar un nuevo sentido a la religión y unas expresiones éticas y seculares más universales.

Una vez más, nuestro más profundo agradecimiento a Javier Lacasta, por sintetizar en imágenes los textos que os presentamos.

Comité Oscar Romero



EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO-BÍBLICO

José María VIGIL, Panamá
Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT

INTRODUCCIÓN

Queremos hacer una presentación sintética pero pedagógica y suficientemente completa del llamado «nuevo paradigma arqueológico-bíblico», con una intención divulgativa, para que pueda servir como iniciación a su estudio, tanto individual como grupalmente, incluso como un instrumento pastoral de formación para comunidades. Obviamente, esto puede ser sólo un punto de apoyo, lo importante es el estudio directo de las fuentes.

¿UN NUEVO PARADIGMA EN ARQUEOLOGÍA?

Desde hace pocas décadas se habla de una Nueva Arqueología (DEVER 2001b, cap. 3), de «el final de la ‘arqueología bíblica’», sustituida ahora por una arqueología laica y emancipada (Thomas Thompson, en DAVIES 1996, 26, 28), se habla de una arqueología pos-procesual (Ian HODDER), posmoderna (DEVER *ibid.*), o de una «Nueva Visión Arqueológica» (FINKELSTEIN 2001). A todo ello es a lo que nos queremos referir en este estudio cuando hablaremos, de un modo global, sobre un «nuevo paradigma arqueológico».

Más delante explicaremos en qué puede ser cifrada concretamente la novedad de este «nuevo paradigma», pero en pocas palabras se puede decir que se trata simplemente de la evolución y maduración de estas disciplinas científicas, la arqueología y las ciencias críticas del pasado histórico-bíblico. Nos estamos refiriendo pues también a la «nueva comprensión» histórico-arqueológica de la historia de Israel, y de la historia del surgimiento del cristianismo, que conlleva un replanteamiento radical de las bases históricas sobre las que se puedan considerar fundamentadas tanto las religiones abrahámicas, como la teología cristiana, y la identidad judía o la del Estado de Israel.

Usamos pues la denominación «nuevo paradigma arqueológico bíblico» en un sentido figurado pero real, que abarca varios aspectos. Lo hacemos así porque nos parece que el replanteamiento radical de la visión de estas bases históricas merece ser considerada como uno más de los varios «Nuevos Paradigma» que afectan al pensamiento humano en la actualidad¹.

¹ Véase una «bibliografía de recursos en línea» sobre Nuevos Paradigmas, en servicioskoinonia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf

Diríamos que la nueva arqueología científica nos presenta una «nueva información» que contradice aquella sobre la que se apoyaban diferentes creencias (religiosas, étnicas, culturales, identitarias). Por lo que a la religión se refiere, esta situación podrá interpretarse claramente como un nuevo episodio de conflicto entre la ciencia y la fe. La arqueología bíblica clásica apoyaba las creencias religiosas judeocristianas considerándolas fundamentadamente históricas; una nueva generación de arqueólogos, con una arqueología basada en un nuevo paradigma, nos aportan una «nueva información» que desafía frontalmente la historicidad de creencias nuestras fundamentales. Este desafío constituye el objeto y el interés del estudio de este Nuevo Paradigma.

NUEVOS PROCEDIMIENTOS TECNOLÓGICOS

La arqueología científica es una disciplina reciente. Comenzó a mediados del siglo XIX, pero en sus primeras décadas sus actividades estuvieron marcadas por la falta de método y por unos procedimientos de trabajo calificados generalmente como negativos, en cuanto que por donde los arqueólogos hacían sus estudios, iban destruyendo tras de sí todas las pruebas. Sólo a principios del siglo XX podemos decir que encontró y configuró el método que después vendría a ser aceptado por todos, que procede con más rigor en sus registros y deja tras de sí un terreno que todavía muestra parcialmente el

registro vertical de lo que ha sido excavado.

Ha sido a lo largo del siglo XX cuando nuevas técnicas han multiplicado las posibilidades de la arqueología con nuevos instrumentos y nuevas posibilidades: hablamos por ejemplo del carbono 14, del método del potasio-argón y otros métodos de datación radiométrica; de la termoluminiscencia para medir la antigüedad de la cerámica; del paleomagnetismo (basando en la inversión de la polaridad magnética de la Tierra); de la fotografía aérea y de diversas formas de geo-radar, que en muchas ocasiones revelan datos del subsuelo; de la racemización² de aminoácidos para la medición de la antigüedad de la materia orgánica... La cerámica se convirtió ya por los años 30 del siglo pasado en el instrumento más utilizado para la datación de la cronología, con unos baremos que pronto se dieron por muy fiables. Pero todas estas nuevas técnicas y la mejora del método arqueológico³ ha dado a los arqueólogos una enorme capacidad estratigráfica, hasta el punto de que en algunos tells, como el de Meggiddó, Israel, se ha llegado a reconocer 26 estratos diferentes en sus restos...

Por otra parte, está el descubrimiento o la interpretación de la mayor parte de las lenguas antiguas, que, a partir

2 Nuevo método de datación química en arqueología.

3 A partir de 1960 se ha impuesto el llamado método Wheeler o método Kenyon, nombres de los principales arqueólogos que lo terminaron de perfilar. Consiste en excavar sobre cuadrados de 4 metros de lado, separados por un tabique de un metro, en el que queda el registro vertical de lo que se ha hallado en la horizontal, anotando además exhaustivamente todo lo que se ha ido encontrando.

del emblemático descubrimiento de la Piedra de Rosetta, nos han hecho accesibles, literalmente legibles, una infinidad de documentos, archivos y bibliotecas antiguas enteras, que hasta hace poco resultaban mudos e ininteligibles.

Con todas estas nuevas capacidades, conseguidas y culminadas la mayor parte de ellas a finales del siglo XX, la arqueología actual ha multiplicado enormemente su capacidad de investigación y de interpretación, y en buena parte, esto ha sido uno de los factores que más ha influido en el surgimiento de lo que con razón se ha llamado una nueva arqueología.

NUEVA ARQUEOLOGÍA, CON UN NUEVO PLANTEAMIENTO: «CAMBIO DE PARADIGMA»

Se suele decir que fue un francés, Félix de Saulcy (1807-1880) el fundador de la arqueología bíblica, con sus excavaciones, en 1850-1851, en el norte de Jerusalén. En 1865 se fundó la Palestine Exploration Fund, bajo el patrocinio de la Reina de Inglaterra, con la finalidad de «verificar que la historia bíblica es una historia real, tanto en el tiempo como en el espacio y a través de los acontecimientos, a fin de ofrecer una refutación a la increencia». Desde sus inicios, la arqueología bíblica se propuso restaurar la confianza respecto al texto bíblico, maltratado por el racionalismo crítico de la exégesis alemana. Una finalidad, pues, interesada, apologética, al servicio de la fe y de la Biblia.

Como es sabido, la mayor parte de las grandes figuras de la arqueología bíblica han sido pastores, sacerdotes, teólogos, profesores de universidades de inspiración religiosa, que vivenciaban su trabajo arqueológico como una prolongación de su vivencia religiosa apostólica personal. Querían demostrar científicamente la verdad histórica de lo que la Biblia narra. Simbólicamente, se suele decir que la arqueología bíblica se hacía «con la piqueta en una mano, y con la Biblia en la otra». La que guiaba los trabajos de excavación era la Biblia, no el terreno, ni un interés propiamente científico.

Pero ya en la segunda mitad del siglo XX comienza un malestar en esta arqueología «bíblica». Si es verdaderamente científica, la arqueología no puede ser «bíblica», no puede estar regida por criterios religiosos no científicos. Hacia los años 70 empieza a hablarse de «Nueva Arqueología», a medida que se implementan por primera vez métodos estratigráficos (tridimensionales) y se vuelve efectiva la citada interdisciplinariedad científica.

En 1968 Niels Peter LEMCHE y Heike FRIIS escriben dos ensayos llamando a una revisión completa de los modos en que se está leyendo la Biblia. Surge la Escuela de Copenhague, o del «minimalismo bíblico», que propone que la Biblia debe ser leída como una colección de relatos, no como un tratado de historia. T.L. THOMPSON, G. GARBINI y Philip R. DAVIES ponen las bases de lo que llegará a ser este minimalismo bíblico. Thompson y Davies ya postulan que el Antiguo Testamento puede ser la creación

mítica de una minoritaria comunidad de judíos en Jerusalén retornados del exilio babilónico... pero son todavía hipótesis, rechazadas por los «maximalistas bíblicos», que aunque aceptan los descubrimientos arqueológicos que resulten probados, sostienen que la Biblia tiene una validez histórica de conjunto. En 1986 J. Maxwell MILLER y John HAYES publican *A History of Ancient Israel and Judah*, un libro rupturista con una posición clara sobre la no historicidad del éxodo y la conquista de la tierra prometida. En 1988 FINKELSTEIN hace públicos descubrimientos suyos que descalifican también la historicidad de la conquista de la tierra y apunta a que los supuestos conquistadores de esa tierra, los israelitas, eran autóctonos, indígenas de esa misma tierra.

En 2001 aparece otro libro de FINKELSTEIN, ahora en coautoría con el periodista Neil Asher SILBERMAN, titulado *La Biblia desenterrada*. Nueva visión arqueológica del Israel Antiguo y de sus textos sagrados. Esta publicación representa ya, emblemáticamente, la irrupción definitiva del cambio de paradigma: la arqueología se independiza como ciencia, reconoce el excepcional valor documental de la Biblia, aunque no como normativo, y se atreve a presentar su propia visión, radicalmente diferente de la versión de la historia de Israel que la Biblia ofrece.

Esta publicación ha resultado ser mucho más que un éxito editorial, generando un amplio debate, y polémicas, primero entre los especialistas, pero trascendiendo muy pronto a ámbitos académicos y religiosos, inclu-

so a programas televisivos de gran divulgación como el canal National Geographic, o el popular Youtube. Otros autores cuyas obras son consideradas como de referencia en este nuevo paradigma arqueológico-bíblico son: Mario LIVERANI, Thomas L. THOMPSON, Philip R. DAVIES, William DEVER, Keith WHITELAM, etc.

EL DESAFÍO DE LA NUEVA ARQUEOLOGÍA EN SÍNTESIS

Con esta actitud nueva, por la cual la arqueología se ha emancipado y ha dejado de entenderse a sí misma como al servicio de la demostración del relato bíblico, este nuevo paradigma arqueológico nos da una visión muy diferente de la realidad histórica que pueda haber detrás del relato bíblico, en palabras de Finkelstein:

En dos siglos de investigación científica, la búsqueda de los patriarcas nunca dio resultados positivos. La supuesta migración hacia el Oeste de tribus provenientes de la Mesopotamia con destino a Canaán, se reveló ilusoria. La arqueología ha probado que en esa época no se produjo ningún movimiento masivo de población. El texto bíblico da indicios que permiten precisar el momento de la composición final del libro de los Patriarcas. Por ejemplo, la historia de los patriarcas está llena de camellos. Sin embargo, la arqueología revela que el dromedario sólo fue domesticado cuando se acababa el segundo milenio anterior a la era cristiana y que co-

menzó a ser utilizado como animal de carga en Medio Oriente mucho después del año 1000 a.C.

Según la Biblia, los descendientes del patriarca Jacob permanecieron 430 años en Egipto antes de iniciar el éxodo hacia la Tierra Prometida, guiados por Moisés, a mediados del siglo XV a.C. Otra posibilidad es que ese viaje se haya producido dos siglos después. Los textos sagrados afirman que 600.000 hebreos cruzaron el Mar Rojo y que erraron durante 40 años por el desierto antes de llegar a Canaán, pasando por el monte Sinaí, donde Moisés selló la alianza de su pueblo con Dios. Sin embargo, los archivos egipcios, que consignaban todos los acontecimientos administrativos del reino faraónico, no conservaron ningún rastro de una presencia judía durante más de cuatro siglos en su territorio. Tampoco existían, en esas fechas, muchos sitios mencionados en el relato. Las ciudades de Pitom y Ramsés, que habrían sido construidas por los hebreos esclavos antes de partir, no existían en el siglo XV a.C.

En cuanto al Éxodo, desde el punto de vista científico no resiste el análisis. En efecto, desde el siglo XVI a.C., Egipto había construido en toda la región una serie de fuertes militares, perfectamente administrados y equipados. Nada, desde el litoral oriental del Nilo hasta el más alejado de los pueblos de Canaán, escapaba a su control. Casi dos millones de israelitas que hubieran huido por el

desierto durante 40 años tendrían que haber llamado la atención de esas tropas. Sin embargo, ni una estela de la época hace referencia a esa gente. Ni siquiera hay rastros dejados por esa gente en su peregrinación de 40 años. Hemos sido capaces de hallar rastros de minúsculos caseríos de 40 o 50 personas. A menos que esa multitud nunca se haya detenido a dormir, comer o descansar: no existe el menor indicio de su paso por el desierto.

Tampoco existieron las grandes batallas mencionadas en los textos sagrados. La orgullosa Jericó, cuyos muros se desplomaron con el sonar de las trompetas de los hebreos, era entonces un pobre caserío. Tampoco existían otros sitios célebres, como Bersheba o Edom. No había ningún rey en Edom para enfrentar a los israelitas. Esos sitios existieron, pero mucho tiempo después del Éxodo, mucho después del surgimiento del reino de Judá.

Los hebreos nunca conquistaron Palestina, porque ya estaban allí. Los primeros israelitas eran pastores nómadas de Canaán que se instalaron en las regiones montañosas en el siglo XII a.C. Allí, unas 250 comunidades muy reducidas vivieron de la agricultura, aisladas unas de otras, sin administración ni organización política. Todas las excavaciones en la región exhumaron vestigios de poblados con silos para cereales, pero también de corrales rudimentarios. Esto nos lleva a pensar que esos in-

dividuos habían sido nómadas que se convirtieron en agricultores. Pero ésa fue la tercera ola de instalación sedentaria registrada en la región desde el 3500 a.C. Esos pobladores pasaban alternativamente del sedentarismo al nomadismo pastoral con mucha facilidad.

Tampoco en el caso de la monarquía unificada con David y Salomón la arqueología ha sido capaz de encontrar pruebas del imperio que nos legó la Biblia: ni en los archivos egipcios ni en el subsuelo palestino. David, sucesor del primer rey, Saúl, probablemente existió entre 1010 y 970 a.C. Una única estela encontrada en el santuario de Tel Dan, en el norte de Palestina, menciona “la casa de David”. Pero nada prueba que se haya tratado del conquistador que evocan las Escrituras, capaz de derrotar a Goliat. Es improbable que David haya sido capaz de conquistas militares a más de un día de marcha de Judá. La Jerusalén de entonces, escogida por el soberano como su capital, era un pequeño poblado, rodeado de aldeas poco habitadas⁴. ¿Dónde el más carismático de los reyes hubiera podido reclutar los solda-

dos y reunir el armamento necesarios para conquistar y conservar un imperio que se extendía desde el Mar Rojo, al Sur, hasta Siria, al Norte? Salomón, constructor del Templo y del palacio de Samaria, probablemente tampoco haya sido el personaje glorioso que nos legó la Biblia.

Hacia fines del siglo VII a.C. hubo en Judá un fermento espiritual sin precedentes y una intensa agitación política. Una coalición heteróclita de funcionarios de la corte sería responsable de la confección de una saga épica compuesta por una colección de relatos históricos, recuerdos, leyendas, cuentos populares, anécdotas, predicciones y poemas antiguos. Esa obra maestra de la literatura – mitad composición original, mitad adaptación de versiones anteriores– pasó por ajustes y mejoras antes de servir de fundamento espiritual a los descendientes del pueblo de Judá y a innumerables comunidades en todo el mundo.

El núcleo del Pentateuco fue concebido, entonces, quince siglos después de lo que creíamos. El objetivo fue religioso. Los dirigentes de Jerusalén lanzaron un anatema contra la más mínima expresión de veneración de deidades extranjeras, acusadas de ser el origen de los infortunios que padecía el pueblo judío. Pusieron en marcha una campaña de purificación religiosa, ordenando la destrucción de los santuarios locales. A partir de ese momento, el templo que dominaba Jerusalén

4 Diferentes autores ponen seriamente en duda la existencia de una estructura urbana desarrollada en Jerusalén antes del siglo VIII antes de nuestra era. De hecho, las actuales ruinas de la «ciudad de David» están muy lejos de permitir pensar que fueran la base administrativa de un imperio davídico como el descrito por la Biblia. También la «teoría documentaria» caería por el suelo, al ser igualmente imposible un cuerpo instruido de escribas que fuese autor del documento yahvista supuestamente escrito en Jerusalén durante el reinado de David o Salomón.

debía ser reconocido como único sitio de culto legítimo por el conjunto del pueblo de Israel. El monoteísmo moderno nació de esa innovación.

Esta nueva visión arqueológica no se limita al campo de la Biblia Judía, el Primer Testamento para los cristianos; abarca también al mundo de su Segundo Testamento. En palabras de Thomas Sheehan:

Los expertos sobre las Escrituras cristianas dicen que Jesús fue visto por sus contemporáneos como un profeta carismático muy humano, que procuró una reforma del judaísmo de su tiempo. No tuvo intenciones de fundar una nueva religión que le hubiese tenido a él mismo como centro, se hubiera abierto a los gentiles y hubiese sucedido al judaísmo. Mucho menos estuvo preocupado por la sucesión apostólica de los obispos, tan querida a la Iglesia Católica y a la Anglicana. Su predicación se dirigió a los judíos, no a los gentiles, sobre una reinterpretación benigna de la Ley judía y de las tradiciones.

Estos mismos expertos –cristianos o no– afirman que sobre la base de las investigaciones histórico-científicas del Nuevo Testamento, Jesús no se presentó a sí mismo como el Mesías (el Cristo). De hecho, rechazó que le aclamaran como tal. Mucho menos él pensó nunca que fuese Dios, igual a su Padre del cielo, de la forma como el tardío evangelio de Juan (ca. 100 dC) lo presenta. Jesús no pre-

dicó sobre sí mismo, sino sobre el Reino de Dios, el empoderamiento otorgado por Dios en favor de los menos afortunados: los empobrecidos, los impuros, los social y religiosamente marginados. Llamó a la metanoia –no al arrepentimiento, como es traducida habitualmente la expresión– una conversión radical a una vida de justicia y de misericordia. Jesús se presentó como un judío santo, como los que habría muchos en la Palestina de su tiempo, y como ellos fue también conocido por sus sorprendentes hechos, llamados milagros. A este respecto, el padre John P. Meier, experto católico, después de un exhaustivo análisis de los cuatro evangelios, afirma que sólo once de los treinta y dos milagros atribuidos a Jesús por los evangelistas tienen la posibilidad de responder a un acontecimiento histórico, sin que se trate necesariamente de un acontecimiento milagroso.

Algunos expertos dicen que Jesús esperaba una irrupción cósmica apocalíptica por parte de Dios para establecer su Reino en la tierra. Otros ven a Jesús más como un profeta escatológico («el tiempo de convertirse es ahora»), no apocalíptico (o sea sin esperar una catástrofe que acabara con el mundo). Apocalíptico o escatológico, el retrato elaborado por estos expertos no encaja en el marco de las doctrinas cristianas sobre Jesús como Segunda Persona de la Trinidad para redimir del pecado a la humanidad. Y más: los expertos

actuales, excepto algunos como el obispo anglicano N.T. Wright, no encuentran ninguna evidencia de que la resurrección de Jesús fuese un hecho histórico que tuvo lugar en una determinada tumba cerrada tres días después de su ejecución.

Como se deja ver fácilmente, se trata de un cambio radical frente a la visión tradicional, tenida por indubitablemente histórica, en el campo de la arqueología relacionado con las religiones abrahámicas y con el pueblo de Israel.

LA HISTORIA QUE ESTÁ POR DETRÁS DE LOS RELATOS BÍBLICOS NO HISTÓRICOS...

Pero el desafío que hoy nos hace la nueva arqueología no se reduce a su labor «deconstructiva». La nueva «arqueología» –tomada ésta en toda la amplitud de su sentido, gracias a su casi inabarcable interdisciplinariedad– no se limita a cuestionar la historicidad fáctica de los textos, sino que trata sobre todo de descubrir, de sacar a la luz el proceso vivo de la creación de los textos bíblicos: quiénes estuvieron detrás de su composición y de su recomposición una y otra vez, en qué circunstancias, con qué propósitos, en qué momentos, tal vez inimaginablemente angustiosos o complejos. Por detrás de los textos aparece toda una historia diferente, más allá de lo que creíamos que era literalmente histórico y que hoy estamos descubriendo que no lo es. Por detrás del relato textual bíblico apa-

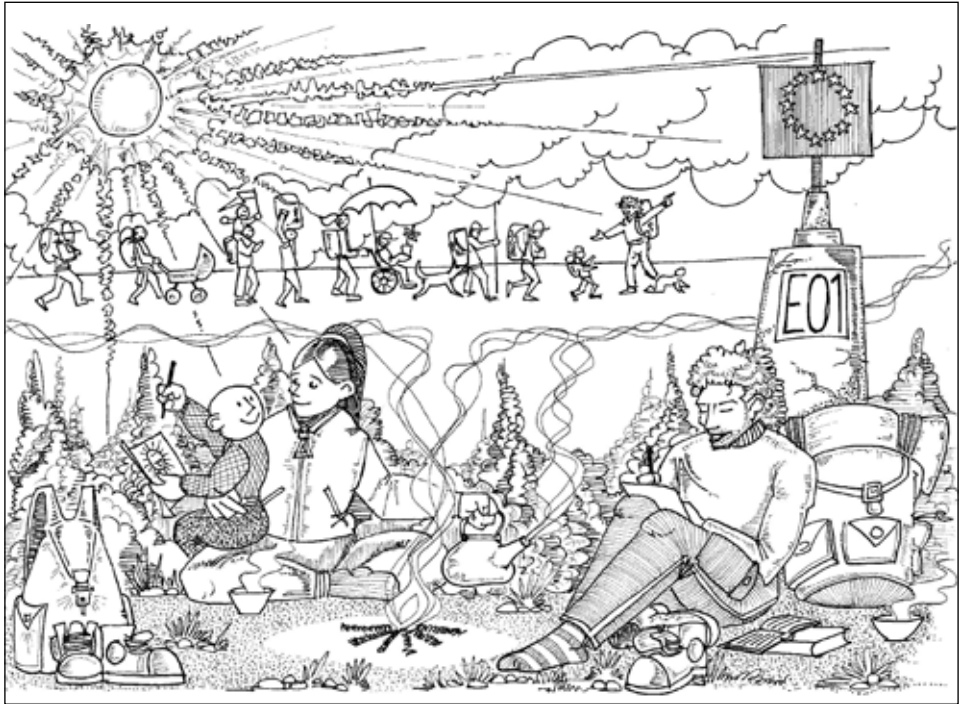
rece un relato humano diferente, hasta ahora desconocido, y éste sí, muy histórico.

Así, respecto a los escritos básicos de la Biblia Hebrea (del Génesis a los libros de los Reyes), hoy ya creemos saber, parece que casi con plena seguridad, que han sido compuestos en dos momentos peculiares, el del reinado del Rey Josías y el llamado «período persa», con el retorno de los exiliados de Babilonia.

El Rey Josías (639-609 aC) representa el momento de Judá en que ha desaparecido el reino del Norte, que le hacía permanentemente sombra, y es ahora cuando a Judá, que progresa en población, en riqueza y en cultura⁵, se le presenta la posibilidad de extenderse hacia el Norte e incorporar todas las tierras históricas en un solo reino pan-israelita. Es el momento en que Josías y los suyos crean una interpretación global de su historia pasada capaz de transmitir la utopía de un Israel elegido por Dios y destinado a un futuro de gloria.

En el período persa (538-330 aC), tras el exilio, el pueblo está viviendo una postración no sólo física, económica y política, sino sobre todo moral, en la pequeña provincia de Yehud. Se encuentran fracasados, humillados, desorientados. Su Dios no pudo mantener sus promesas, y fue derrotado a manos de un imperio –y un dios– más fuertes. Pero aquellas élites religiosas pensantes están tratando de

⁵ Sólo en este momento, en el siglo VII, y no antes, se puede hablar de una alfabetización difundida hacia el campo desde la capital que permitieran el influjo real de la utilización de las escrituras.



reconciliar sus sueños de pueblo elegido de Yavé con aquella realidad tan frustrante. Con la fuerza creativa de su religiosidad, en medio de unas circunstancias desesperadas, encuentran la oportunidad de rehacer su fe, y lo hacen reenfatizando su identidad como pueblo escogido. Estos judíos ven la mano de Dios en Ciro, enviado por Yahvé para dar una nueva oportunidad a su pueblo. Intuyen que Dios en realidad continúa dando cuenta de la realidad, que no está derrotado, sino que simplemente ha permitido el castigo del pueblo, hasta casi su destrucción total, por causa de sus pecados, para poder restablecerlo con una exhibición de poder. «Presentando a Dios como trascendente y como rector soberano de la historia, estos escritores judíos estaban cons-

truyendo el monoteísmo, la fe en un Dios único» –hoy parece ya probado que hasta entonces Israel era politeísta –.⁶

Fue durante el período persa cuando estos israelitas llegaron a creer en un dios supranacional, cósmico, señor del Universo. Vinieron a ser monoteístas, creyentes en un Dios que los había destinado a un proyecto grandioso. «Se escribieron a sí mismos dentro de los relatos que crearon, reivindicando ser los sobrevivientes y por tanto los herederos de las promesas: el resto de Israel».

⁶ No sólo parece que antes de esas fechas Israel era politeísta, sino que parece probada la presencia y el culto a Asherá, la esposa de Yavé. El sancta sanctorum del templo descubierto en el tell de Arad, trasladado al Museo de Israel en Jerusalén, parece demostrarlo clara y concretamente.

Muchos arqueólogos no creen hoy día que haya conexión real entre estos judíos del siglo VI en Yehud y los israelitas (o cananeos) del 1200 a.e.c. Según estos autores «la narración desde Abraham a David es un mito fundacional, como el que Virgilio creó en su Eneida sobre la fundación mítica de Roma por Eneas. Los relatos sobre Abraham, Moisés y David sirvieron para crear la conexión con el Dios de las promesas: ellos eran el pueblo elegido de Dios y aquella era la tierra que Dios les había dado, al margen de lo que pensara el imperio de turno». La fuerza religiosa de aquel pequeño pueblo, pobre y oprimido, humillado en su propia tierra, les permitió recrearse a sí mismos como el pueblo elegido del Dios único de toda la tierra, destinado a heredar una historia de triunfo y a recibir el reconocimiento futuro de todos los pueblos. Con los relatos bíblicos básicos, creados en este período persa⁷, ocurrió lo contrario de lo que suele ocurrir: los vencidos escribieron la historia, su propia historia, y se inscribieron a sí mismos dentro de una epopeya magnífica por encima de todos los pueblos, de la mano del Dios del monoteísmo radical, redefiniendo su religión y transformando su propia identidad.

Esta «nueva información» que las ciencias histórico-crítico-arqueológicas nos ofrecen hoy socava la histori-

7 Los profetas (y los textos) anteriores a la Cautividad no conocen a Abraham y en general utilizan el término «padres» para designar a la generación del Éxodo (LIVERANI, 2005, 311). Moisés no es citado nunca antes de la Cautividad, y el Sinaí sólo es citado un par de veces (SI 68), y sin relación a la alianza... (LIVERANI, 2005, 334).

cidad del contenido de las Escrituras, lo cual nos empuja a los creyentes a re-evaluarlas: ¿qué son en realidad las Escrituras? ¿Son palabra de Dios, son palabra nuestra? ¿Qué es realmente lo que nos transmiten, qué significa? ¿Cómo reevaluamos todo a la luz de estas nuevas informaciones?

En la posible decepción que puede comportarnos el descubrimiento de esta creatividad redactora vivida en el llamado período persa –en cuanto que nos pone al descubierto la no historicidad de unos acontecimientos que creíamos históricamente indubitables, testimoniados por unos textos que creíamos bajados del cielo–, podemos descubrir una oportunidad para entender la Biblia de otra manera: no es la obra de Dios, que la envía o la dicta desde el cielo, sino que es la obra del pueblo, de un pueblo que sufre y que en un supremo acto de coraje, se esfuerza por descubrir un nuevo rostro de Dios, recreando la historia y dándose a sí mismo una nueva identidad, capaz de hacerle sobrevivir aun estando sumido en las condiciones más desesperadas. «En esta reconstrucción arqueológico-científica de la historia judía los creyentes podemos percibir un tipo diferente de milagro: el sentimiento religioso fue el motor que hizo posible la supervivencia y el crecimiento espiritual». Es decir, fue un «milagro», pero un milagro muy humano; fue la epopeya de coraje de todo un pueblo que se reinventó a sí mismo y recreó su historia con una suprema dignidad. Descubrir esta verdad no nos deja a la intemperie, sino que nos invita a asumir maduramente esta

realidad tan humana como sagrada. Si para las personas con una visión muy sobrenaturalista esto puede ser decepcionante, para las personas con una visión más laica y realista resultará un alivio y una esperanza: por fin podemos comprender y acoger los relatos bíblicos sin tener que comulgar con ruedas de molino ni tener que aceptar como literalmente históricos unos relatos en buena parte míticos. Aparte del mucho material indubitadamente histórico – hoy llamativamente comprobado incluso por fuentes arqueológicas extrabíblicas –, lo que hay de más profundamente histórico en la Biblia, lo que hoy nos resulta más revelador, es el relato existencial-histórico que corre por detrás del relato textual compuesto por los escritores.

Intermezzo: ¿Cuál es la «novedad» de este «nuevo» paradigma arqueológico bíblico?

Toda esta nueva información de la «nueva arqueología» no es tan nueva: ya se venía diciendo hace varias décadas. En 1987 salió un primer libro que partía declaradamente del supuesto de que los patriarcas y el éxodo no eran históricos. En 1974 Thompson ya había aventurado en solitario esa posibilidad. Todos los biblistas y cristianos formados bíblicamente hace más de treinta años ya han escuchado estas posiciones hace tiempo, aunque más bien como una hipótesis académica plausible, no como la posición adquirida de consenso «científico» y mayoritario. (Los que no las conocían son la mayor parte de los cristia-

nos de base, porque no quisimos asustarlos con lo que parecían sólo hipótesis académicas extremistas que podían destruir la fe...).

Lo «nuevo» no es el grueso del contenido de las afirmaciones que hoy nos ofrece la nueva arqueología sino

-su estatuto epistemológico (hoy es un dato globalizado y demostrado, no simplemente de detalle y sospechado),

-y el acceso que estamos teniendo al «relato detrás del relato».

Ambas novedades exigen, por coherencia, una nueva actitud, a saber:

- No continuar prolongando sin más la misma reflexión teológica o teológico-bíblica que fue elaborada cuando teníamos por históricos los eventos bíblicos fundamentales (Abraham, patriarcas, alianza, éxodo, conquista, monarquía unida, promesas...) que hoy sabemos que no lo son; el estado actual de los conocimientos tiene que ser asumido con toda claridad y explicitud en una teología y en una fe responsables. La mayor parte de lo que la teología bíblica actual sigue diciendo, es lo mismo que lo que se decía cuando pensábamos que todo era histórico y afirmábamos que si no lo fuese no sería posible nuestra fe; con ello continuamos siendo deudores de paradigmas anacrónicos, que no pueden sino hacer imposible una vivencia religiosa integralmente actualizada.

- Es urgente elaborar una teología y una forma de creer que asuma explícitamente estos hallazgos históricos; tal vez porque carecemos de ella es por lo que mucha gente abandona la fe. Continuar con las viejas teologías es una irresponsabilidad pastoral para con los sectores más conscientes de la moderna sociedad culta, que ya no aguantan una epistemología mítica que da la espalda a la historia real.

El «relato tras el relato» al que estamos accediendo, conlleva el desafío de reconceptuar la religión: ya no es aceptable el paradigma de una «historia de salvación», ni de responder/creer a un Dios que ha intervenido en la historia manifestándose/pidiéndonos una respuesta de fe. Estas metáforas quedan superadas a la luz de los conocimientos actuales, y en el contexto de una sociedad científicamente informada comienzan a resultar no sólo anacrónicas, sino perjudiciales, pues lastran la religión atándola a una época cognitiva que está destinada a morir. Antropológicamente, se hace necesaria una «desobjetivación» de la vivencia religiosa, de la Palabra de Dios, de la institucionalización religiosa... así como la necesidad de ir creando una práctica religiosa coherente con este nuevo paradigma.

Si una persona no capta toda esta «novedad», probablemente ello significa que está instalada en un tipo de fe para el que resulta irrelevante que aquello en lo que

se cree sea un acontecimiento histórico de intervención de Dios o sea una construcción humana; en una posición mental semejante, sí, efectivamente, el nuevo paradigma arqueológico-bíblico no aportaría novedad significativa alguna y resultaría irrelevante. Pero esperamos que no sea el caso de nuestros lectores.

LO QUE ESTÁ EN JUEGO

Esta nueva visión que deriva de la nueva visión arqueológico-bíblica desplaza a otra, la tradicional, sobre la que había muchos valores en juego. Aludamos a ellos aunque sea brevemente.

Para Israel (Estado, pueblo de Israel y religión judía)

- Está en juego en primer lugar la identidad del pueblo de Israel. La tradición bíblica, ha consistido en la creencia, tenida por histórica, de que Israel es un pueblo diferente, venido de fuera de Palestina, diferente de los cananeos —el pueblo autóctono—, creado por Dios a partir de la elección de Abraham y la Alianza que selló con él y su descendencia. Israel sería la descendencia biológica de aquellos patriarcas ancestrales, del pueblo judío oprimido en Egipto, que luego del éxodo y de la peregrinación por el desierto, conquistó la tierra de Canaán que Dios había prometido a Abraham. Si los patriarcas son sólo una figuración religiosa, si el pueblo judío no estuvo en Egipto, ni tuvo lugar el éxodo, ni la peregrinación por el desierto... ni por tanto Moisés, ni la

Pascua, ni la Alianza del Sinaí... ¿qué queda de la identidad de Israel? ¿Qué es el pueblo de Israel?

- Está en juego el derecho del pueblo y del Estado de Israel a la tierra que está ocupando. En el Parlamento de Israel se sigue invocando todavía hoy la Biblia para fundamentar el derecho de Israel a la tierra, apelando además concretamente a la circunscripción de los límites de Israel que en la Biblia aparecen, como límites de la tierra que Dios mismo dio a su pueblo. Si no hubo pueblo israelita venido de fuera de Palestina, si no hubo conquista por la que Dios les entregara esa tierra, si los cananeos no fueron exterminados ni eran un pueblo diferente, ¿qué derechos tiene Israel a la tierra de Palestina, que no tengan otros pueblos que también han morado multiseccularmente en ella?

- Si los relatos bíblicos que contienen esa saga supuestamente histórica del pueblo de Israel, son una creación literaria religiosa, ¿en qué consiste la identidad étnico-cultural del pueblo de Israel? Existe todo un debate al respecto sobre el carácter «inventado» (construido) de la identidad de Israel; la posición emblemática es la de Shlomo SAND, profesor de historia de la Universidad de Tel Aviv.

- Fuera de Israel, en Occidente, son muchas las entidades para las que Israel juega un papel simbólico. Pensemos por ejemplo, en Estados Unidos, cuya identidad nacional está ligada al Destino Manifiesto de ser un Nuevo Israel, puesto por Dios al ser-

vicio de la humanidad, para difundir los valores de la libertad y la democracia, «como ciudad que se alza sobre la colina», luz para los pueblos. La nueva perspectiva arqueológica sobre la historicidad de sus orígenes, sin duda, aconsejará una reconsideración de esta conciencia identitaria.

Para las religiones abrahámicas

Son tres las religiones que se remiten a Abraham y a toda la historia que la Biblia relata sobre él y su descendencia. Todo ese patrimonio religioso escriturístico es puesto en cuestión por la nueva arqueología. Autores muy serios hablan de «invención». Los descubrimientos histórico-arqueológicos obligan a replantearse la historicidad de la Biblia, y como consecuencia de ello, es necesario igualmente un replanteamiento de su significado⁸.

Para el cristianismo

Como religión abrahámica, el cristianismo se siente desafiado, en cuanto que debe reconsiderar toda la historiografía bíblica veterotestamentaria sobre la que se apoya, pues se considera heredero sustituto de la promesa hecha en primer lugar a Israel.

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

Lo que actualmente hemos venido a saber sobre Jesús y sobre los textos y tradiciones fundamentales y fundantes del cristianismo, presenta también una visión radicalmente diferente de la que ha sido su relato oficial durante casi dos mil años. Esta nueva visión histórica de Jesús y de la gestación de los textos cristianos fundacionales, presenta, estructuralmente, el mismo desafío que el nuevo paradigma arqueológico-bíblico presenta al mundo del Antiguo Testamento.

Si es cierta la nueva visión arqueológico-histórica sobre Jesús y sobre la redacción del Nuevo Testamento, entonces todo necesita ser reelaborado, porque el relato tradicional se ha basado en creencias míticas hoy demostradamente inciertas. Si Jesús no quiso fundar una Iglesia, si nunca pensó abandonar el judaísmo, si nunca pensó de sí mismo lo que hasta ahora habíamos pensado que pensó, si mucho de lo que pensábamos que dijo y que hizo no es así como fue... se hace imperativo afrontar esta disonancia cognitiva con la que nos confronta el nuevo paradigma arqueológico-bíblico, y recrear el conjunto; la visión anterior ya no sirve para los hombres y mujeres informados de hoy.

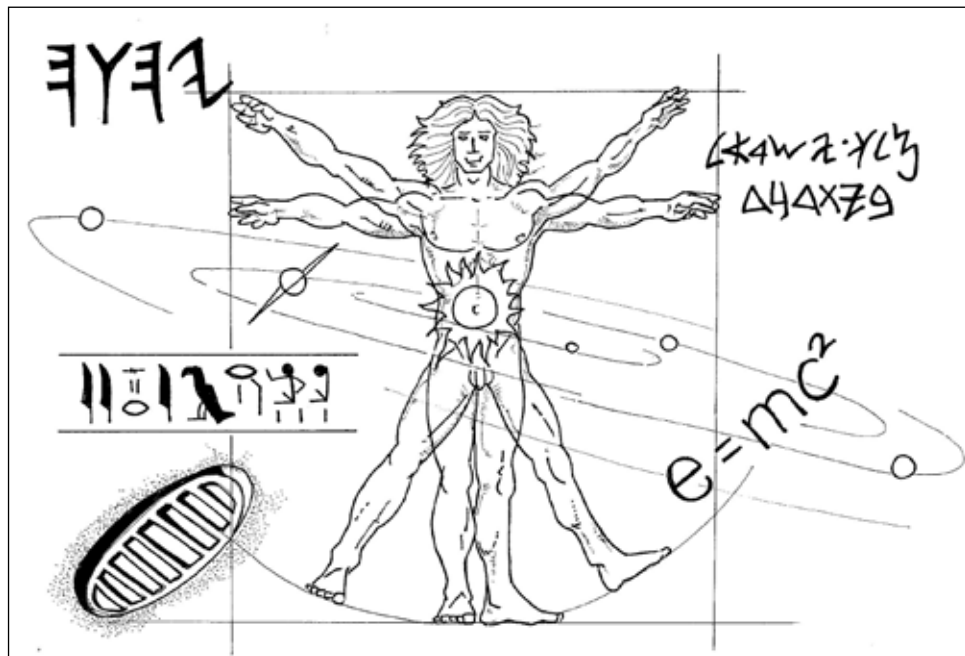
Para la antropología y la teología de la religión

Para la visión occidental al menos, a partir de la experiencia de los tres monoteísmos, la religión ha sido clásicamente considerada como dotada de una entidad espiritual que derivaba directamente de unos eventos

históricos que constituían una intervención fundadora de Dios en la historia. Desde «siempre» ha pensado así la humanidad, tal vez en la mayor parte de las religiones. Toda religión provenía originalmente de una mano tendida por Dios a la humanidad; nuestra religiosidad era respuesta a Dios que había intervenido en la historia. Esta intervención era la base sobre la que todo lo demás se apoyaba. Y aun cuando esa intervención quedaba muy lejos en el tiempo, esta misma lejanía la protegía, al hacerla inatacable: nadie podía probar lo contrario, mientras que bastaba la fe para creer en ella.

El nuevo paradigma arqueológico-bíblico cambia esta situación, que había permanecido estable desde tiempos inmemoriales, ancestrales. Hoy, la arqueología sí tiene medios para remontarse hacia atrás y darnos cuenta crítica de aquella supuesta intervención «histórica» de Dios sobre la que se funda cada religión. Sí puede decirnos si aquel relato religioso es o puede ser realmente histórico, o si es construcción humana. Y este cambio de status, obviamente, lo cambia todo, y exige elaborar una nueva autocomprensión de nosotros mismos como adherentes a una religión.

La pregunta es: si hasta ahora, desde siempre, la religión era una respuesta humana al Dios que había salido a nuestro encuentro en la historia real, ¿cómo reentender la religión cuando sabemos por la ciencia (la nueva arqueología entre otras) que la mayor parte de aquella salida de Dios a nuestro encuentro fue una elabora-



ción religiosa, una creencia expresada en unos mitos geniales, una construcción nuestra? ¿Cómo ser religioso asumiendo estos nuevos datos?

PISTAS PARA REFLEXIONAR

Este nuevo paradigma arqueológico-bíblico es muy reciente, está apenas en su etapa de divulgación. Todavía no ha sido acogido en la reflexión teológica. Su desafío es enorme. Como hemos dicho, obliga a replantearse radicalmente la entidad y el significado de la religión: a esta nueva luz, ser religiosos parece que es otra cosa que lo que estuvimos siempre pensando. Aquí nosotros sólo queremos sugerir/plantear varios caminos de reflexión cuya necesidad y urgencia parecen claras.

- **Estamos ante un nuevo episodio del viejo conflicto fe/ciencia**

En su discurso en el acto de erección de la estatua a Galileo en los jardines vaticanos en 1992, dijo Juan Pablo II que el conflicto entre fe y ciencia había terminado. Pero no era cierto: el conflicto había acabado con la astrofísica, pero continúa con otras ciencias: la antropología, la epistemología, la cosmo-biología... están hoy en conflicto con la fe, en cuanto ciencias. Con el abandono del paradigma de la vieja «arqueología bíblica» es la nueva arqueología la que ha entrado también en conflicto con la fe. Es decir, como en el caso de la astrofísica con Galileo, es ahora la nueva arqueología la que aporta una «nueva información», que choca con informaciones hasta ahora incluidas oficialmente en el

paquete de nuestra fe. Tomábamos a Abraham, la alianza, los patriarcas, el éxodo, la conquista de la tierra prometida, las promesas a David... como ciertos históricamente, como intervenciones históricas de Dios mismo en las que se apoyaba directa e indubitadamente nuestra fe⁹. Y ahora la nueva arqueología nos dice que las cosas no fueron como pensábamos, que la información sobre la que apoyábamos «nuestra respuesta a la intervención de Dios» no es cierta. Pero no sólo eso: también nos informa de muchos pormenores que nos ayudan a entender qué es lo que realmente pasó, de qué se trataba realmente.

En realidad, no estamos ante nada radicalmente nuevo: se trata de un nuevo episodio, uno más, del casi permanente conflicto fe-ciencia. Conforme ha surgido la ciencia moderna, hace unos pocos siglos, la ampliación que ésta ha ido haciendo del conocimiento ha entrado en zonas que la conciencia humana religiosa había rellenado simplemente como pudo, normalmente con creencias elaboradas por nosotros mismos mediante una epistemología mítica¹⁰. Casi todos los grandes

avances científicos han provocado reajustes que la conciencia religiosa ha tenido que hacer, al estar ésta basada en supuestos (míticos, creenciales, acrílicos) que las «nuevas informaciones» aportadas por las ciencias, han contradicho¹¹. Ahora ha tomado la vez la arqueología, cuando con sus muchos nuevos procedimientos y tecnologías ha adquirido una potencia capaz de «desenterrar la Biblia»... Y tal como en el caso del heliocentrismo la religión tuvo que aceptar el desafío y abandonar su geocentrismo, por más que se sintiera en él como en su propia casa, ahora la religión va a tener que abandonar la visión clásica de «la intervención histórica de Dios que nos pide una respuesta de fe», lo que ha sido hasta ahora la «fórmula dimensional», el ADN de la vivencia religiosa.

La religión necesita una nueva autocomprensión, para un futuro diferente, porque necesita reinventarse. Reinención que no tendría que generar desconfianza, pues estamos descubriendo con gozo que tanto las religiones agrarias como el acceso mismo a la dimensión espiritual fueron una geniales invenciones

9 La Palestine Exploration Fund, en los orígenes mismos de la arqueología bíblica, fue fundada precisamente para demostrar la veracidad de la Biblia. Uno de los primeros libros que patrocinó la Fundación se tituló: «The Bible is true!». Por eso también el título del emblemático libro *Y la Biblia tenía razón*, de Werner Keller, ya en el siglo XX. Al respecto, es significativo que la edición brasileña del libro de Finkelstein *La Biblia desenterrada*, se tomó la libertad de modificar el título, publicándolo como *Y la Biblia no tenía razón* (en la editorial A Jirafa).

10 Utilizo la palabra, como el concepto de mito, en un sentido plenamente positivo, hoy muy revalorizado en la antropología cultural.

11 Por ejemplo, seguir utilizando hoy, como referencias básicas, categorías bíblicas míticas (creación de las especies en su situación actual, creación especial de nuestra especie en el sexto día, Adán y Eva, estado preternatural, pecado original...) y no incorporar plenamente los descubrimientos científicos que la «arqueología» biológica y paleontológica actual «desentieran», puede resultar no sólo anacrónico, sino sobre todo dañino, al perpetuar el divorcio fe/ciencia. Una catequesis sobre el origen de la naturaleza humana a partir del Génesis no podría hacerse hoy responsablemente sin combinarlo, por ejemplo, con el actual bestseller de Yuval Noah HARARI, *Sapiens: a brief history of humankind*, Random House, Canadá 2014. Breve historia de la Humanidad, Debate, Barcelona 2014.

creativas «emergentes»¹² en el proceso biocultural de nuestra hominización y humanización.

• **¿Una nueva teología de la religión?**

Aun a sabiendas de la inexistencia de una definición de religión que sea comúnmente admitida, podríamos asumir provisionalmente que las religiones del libro se han considerado a sí mismas, de alguna manera, como la relación de los seres humanos con Dios, establecida en respuesta a su intervención en la historia, en una serie de acciones y manifestaciones cuyo relato revelado se conserva en la Escritura. Este tipo de religiosidad ha sido vivida con gran conciencia de objetividad y de historicidad, como la realidad más real, sagrada y decisiva. Así ha sido durante milenios. Esta forma de religiosidad encajaba bien en las posibilidades cognitivas y funcionales de nuestra especie: ha funcionado sin dificultades, haciéndonos viables y siendo, con su poderosa fuerza evocadora de sentido, un gran medio de sobrevivencia.

Pero hoy estamos en un momento de transformación evolutiva, causado principalmente –aunque no única-

mente– por una ampliación incesante del conocimiento en todas sus campos y dimensiones: científica, crítica, reflexiva, retrospectiva, cósmica... Y uno de sus efectos sorprendentes es el de poner incluso a nuestro alcance el conocimiento del pasado del que provenimos. A partir de un cierto momento de inflexión, ahora, cuanto más avanzamos, más retrocedemos en el tiempo, más recuperamos el pasado de la sociedad, de la religión, de la Tierra y del cosmos incluso. No sólo el pasado de la cultura material, sino también de la cultura también ideológica y espiritual. Hoy tenemos tecnologías capaces de «leer» la documentación histórica que está escrita de mil formas en las rocas, en el suelo, en el subsuelo, en las huellas arqueológicas... pero también en los textos y sus contextos, en las ideas y en su evolución...

Es aquí donde se enmarca el desafío de la nueva «arqueología», que nos golpea con su constatación de que el relato religioso básico de las religiones del libro, que considerábamos básicamente histórico-objetivo, no lo es. Lo realmente histórico es «otro relato», oculto hasta ahora, que nos habla de una gesta de creatividad espiritual de pueblos que, mediante su experiencia religiosa, encontraron fuerzas para sobreponerse a situaciones desesperadas, prácticamente asediados por la muerte, y fueron capaces de dotarse de un nuevo sentido, y de sobrevivir, con el recurso de su propia religiosidad. Apoyada en la seguridad de la intervención histórica de Dios en el pasado y en el futuro por venir, aquellos pueblos o comuni-

12 La hipótesis científica «emergentista» ha dejado atrás el reduccionismo y el materialismo decimonónicos de la ciencia tradicional, que nos empujaban a los creyentes a agarrarnos a posturas filosóficas dualistas y espiritualistas inspiradas en el pensamiento platónico y aristotélico. Una nueva relación entre materia, vida y espiritualidad preside la actual visión compartida entre fe y ciencia: la historia de la evolución de los sistemas vivientes está marcada por la continua «emergencia» de formas, facultades y niveles nuevos. P.W. ANDERSON, «More Is Different», *Science*, vol. 147, nº 4047, pp. 393-396. I. NUÑEZ DE CASTRO, «Emergencia, vida y autotranscendencia activa», en BERMEJO, *Pensar después de Darwin*, Universidad de Comillas, Madrid 2014, p. 169-212.

dades hicieron de necesidad virtud, y encontraron fuerzas para reinventarse y sobrevivir.

Hoy sabemos que esto último es lo realmente histórico, la verdad profunda del relato bíblico. Los relatos religiosos mismos hoy los sabemos no históricos. A estas alturas del desarrollo de la ciencia hemos perdido la capacidad de ingenuidad mítico/histórica. Por efecto del contexto cognitivo-cultural en el que nos movemos, nuestra especie está cambiando, en cuanto que las actuales generaciones se están volviendo incapaces de funcionar con epistemología mítica, ya no pueden «creer» (porque «saben») en intervenciones objetivas de Dios en la historia, ni son capaces de volver a creer en «grandes relatos» totalizantes que unan cielo y tierra, la creación con la escatología... Seguimos necesitando un sentido para la vida, pero ya no somos capaces de echar mano de «grandes relatos» para construirlo. Hoy somos de otra manera. Una religión basada en aquel tipo de instrumentos cognoscitivo-epistemológicos empieza a no sernos ya posible.

La humanidad está atravesando una crisis múltiple, y a ella se añade esta crisis del despojamiento de aquellas seguridades supuestamente objetivas, históricas. Como nuestros antecesores, estamos llamados a sobreponernos y a sobrevivir, a reconstruir nuestras esperanzas y nuestro sentido para vivir, pero ha de ser sobre nuevas bases, mediante otros mecanismos cognoscitivo-epistemológicos.

Hemos de hacer lo mismo que hicieron ellos: vivir, recrear la posibilidad y la potencia de la vida, pero ahora habrá de ser en el nuevo nicho epistemológico al que estamos accediendo. Lo nuestro será también una vivencia espiritual, como la de ellos, pero se jugará en otro campo, con otros interlocutores y contextos. Tal vez es el momento en que nuestra espiritualidad se está viendo forzada a madurar (haciendo también de necesidad virtud) hasta llegar a saber vivir sin «grandes relatos», sin cosmogonías ni mitos fundacionales, sin doctrinas reveladas, sin verdades dogmáticas, o simplemente «sin verdades»... simplemente en conexión con el espíritu y la fuerza de la Vida misma, telúrica y cósmicamente percibida y hecha nuestra.

Cada vez distinguimos más y mejor la vivencia espiritual, frente a las representaciones, mitos, relatos, categorías, gestos, doctrinas y rituales con los que la expresamos. La vivencia espiritual es profundidad humana, vivencia humana profunda. Las representaciones, categorías, relatos, ritos... son simplemente los medios de los que nuestra especie se ha valido en un determinado estadio de su desarrollo para expresar, percibir, sentir, comunicar esa vivencia. La vivencia espiritual es una realidad humana permanente; sus representaciones son aleatorias, contingentes, variables según las coordenadas espacio-temporales y culturales.

No obstante, estamos apenas en el tránsito, en el transcurso de esta transformación. Muchas personas no van a poder entrar por este nue-

vo camino, pues preferirán continuar instaladas en la religiosidad objetivista. No es fácil cambiar de paradigma religioso, es como volver a nacer, entrar en un mundo diferente. Pero otras muchas personas hace tiempo que se están desligando del viejo paradigma; sienten que aquella forma de ser religiosos ya no es viable; se sienten incómodos en ella y hasta dudan de su legitimidad... Por eso acogen con alivio la noticia del nuevo paradigma no objetivista: se puede ser plenamente humano, espiritual por tanto, con los pies firmemente en el suelo del mundo cognitivo que la ciencia actual nos posibilita. En este sentido, el nuevo paradigma arqueológico bíblico nos ayuda a crecer evolutivamente.

Con ello, este paradigma religioso al que la nueva arqueología nos impulsa converge con el paradigma pos-religional. Ambos reclaman un nuevo modo de habérselas con el tradicional concepto de religión. Es urgente una reconceptuación de la misma, así como una nueva teología de lo religioso y de lo espiritual. Manos a la obra.

• **¿Una nueva teología de la Revelación?**

Hoy que la nueva arqueología desafía la historicidad de la Biblia, el pensamiento se nos va, inevitablemente, hacia la necesidad de deconstruir y reconstruir buena parte de la tradicional teología de la revelación...

A pesar de todas las sombras que persisten, hoy sabemos no poco acerca de quiénes han sido los redactores anónimos de muchos de los

textos de las Escrituras de las diferentes religiones. Con frecuencia no son las personas a quienes han sido atribuidas. Sin embargo, en la teología tradicional sobre la revelación ha sido común reconocer a Dios no sólo como el inspirador directo de las palabras del texto de los libros santos, sino como quien ha dictado materialmente su contenido. En buena parte de la teología de la revelación Dios mismo ha sido considerado como el «autor» de la Escritura, lo cual ha dado a ésta, a sus textos, a sus palabras, el carácter absoluto propio de lo divino. Atribuir a Dios la autoría de tradiciones, relatos, textos que nosotros mismos hemos creado, ha sido un mecanismo común en la historia de las religiones, que ha servido para absolutizar y preservar fuera de discusión normas, creencias, tradiciones... que la sociedad quería «blindar» frente a cualquier duda. Lo que hoy sabemos por la nueva arqueología nos obliga a lamentar los errores y sufrimientos padecidos por la humanidad a causa del espejismo de la atribución mítica de la Escritura a la autoría de Dios. Y nos pone en la necesidad de un cambio radical de paradigma en este cambio: las Escrituras no son palabra de Dios, sino palabra humana sobre Dios, como ya sostenía lúcidamente Edward Schillebeeckx¹³.

13 E. SCHILLEBEECKX, Soy un teólogo feliz, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1974, p. 72-73: «La palabra de Dios es la palabra de los hombres que hablan de Dios. Decir "sic et simpliciter" que la Biblia es la palabra de Dios, no se corresponde con la verdad. Cuando la Biblia dice: "Dios ha dicho, Cristo ha dicho..." no es Dios que lo ha dicho, no es Cristo quien lo ha dicho en sentido estricto, sino los hombres que han contado su experiencia de relación (72/73) con Dios».

Junto a esto, es inevitable recordar conceptos tradicionales dentro de la teología de la revelación que han estado al uso durante muchos siglos en la Iglesia cristiana: sobre la «inerrancia» de la Escritura, sobre la «unicidad» de la Revelación, sobre la «inspiración divina» de que han gozado los escritores humanos, que han sido «instrumentos en las manos de Dios» para transcribir lo que Dios les dictaba... Resultando finalmente que la misma Escritura venía a ser una «carta de Dios»¹⁴ directamente venida del cielo para los seres humanos...

El nuevo paradigma arqueológico nos invita a deconstruir tanta seguridad y dogmatismo edificado sobre bases de barro, míticas, hoy puestas al descubierto, para re-evaluar la validez de nuestro patrimonio simbólico, y proceder en adelante con mucha más humildad, pidiendo además perdón a todos los que hemos humillado en el camino por haber pensado de diferente manera¹⁵.

14 «El mundo es la carta que Dios le escribió a la Humanidad», reza una frase atribuida a Platón. Martínez, I. y Arsuaga, J.L., Amalur, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 2004, p. 28.

15 «Un solo error prueba que la Iglesia no es infalible. Un solo punto flaco prueba que un libro no es revelado... En un libro divino todo es verdadero y no debe haber por tanto ninguna contradicción... Un libro inspirado es un milagro; debería por lo mismo presentarse en condiciones únicas, distintas de las de cualquier otro libro»: E. RENÁN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 160, citado por A. TORRES QUEIRUGA, *La Revelación de Dios en la realización del hombre, Cristiandad*, Madrid 1987, p. 83. Edición revisada y ampliada: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, 2ª edición, Trotta, Madrid 2008.

• **Significado para una situación axial y evolutiva: una nueva época...**

Siendo un episodio más de la conflictiva relación de la fe con la ciencia, ya hemos dicho que este paradigma de la nueva arqueología y su desafío no representan en realidad algo radicalmente nuevo; hemos vivido esta situación en otras ocasiones. Sin embargo, no se puede negar que tiene un valor emblemático, porque incide en pleno corazón de la fe religiosa, en el relato mismo que creíamos, denunciando su carencia de fundamento histórico objetivo. Hemos estado toda la vida creyendo... a nosotros mismos. Nunca como ahora estamos viendo que las formas religiosas (no la sustancia de la religiosidad misma) son creación nuestra, una genial «invención». El nuevo paradigma arqueológico nos quita la última venda de nuestros ojos y nos invita a reconciliarnos con la verdad desnuda.

Somos la primera generación que se ve en una situación semejante. Durante milenios, las generaciones que nos han precedido han creído estar respondiendo, de tú a tú, a la acción de Dios, que nos habría salido al encuentro en unos concretos acontecimientos históricos. Hasta hace menos de un siglo –y todavía hoy– muchos cristianos han entendido su fe como el asentimiento de confianza a palabras concretas del Jesús histórico, que nos habría informado de que él y el Padre son uno, y de que él había venido a decírnoslo. Todavía hoy, en los sectores conservadores y fundamentalistas, y hasta ayer en el conjunto del cristianismo e incluso de la civilización occidental, hemos

estado convencidos de que La Biblia tenía razón y era un relato históricamente indubitable. Somos la primera generación que se ve desafiada a ser religiosa o espiritual sin hacer pie sobre apoyos históricos ilusorios. Este nuevo paradigma nos obliga a inaugurar una época nueva para la fe, o a inaugurar una religiosidad nueva, para esta época en que la nueva arqueología nos despoja de ilusiones históricas.

En su libro *A Secular Age*, Charles Taylor sugiere que los cambios culturales de los últimos pocos siglos han creado una era de autenticidad. Todos nos vemos empujados a mirar dentro de nosotros mismos y a descubrir quiénes somos y cómo deberíamos vivir en este mundo. Taylor cree que esta situación colectiva ha creado «una nueva era de búsqueda religiosa». Tal vez podemos decir algo semejante respecto al desafío del que estamos tratando: si este paradigma nos desafía a superar la ingenuidad con que estábamos creyendo, sobre la base del relato bíblico, desplazado ahora por «el relato que está detrás del relato bíblico», ello nos obliga a basar nuestra religiosidad en este nuevo relato... Se va a tratar de una nueva religiosidad, porque se basa en un relato nuevo, hasta ahora desconocido.

La demolición de muchas de nuestras certezas históricas relativas a la fe, que la ciencia –la nueva arqueología en este caso– ha llevado a cabo, no es una catástrofe, ni nos aboca a un nihilismo destructor... sino que nos invita a la aceptación de lo real, y nos da una oportunidad de crecimiento,

hacia una «calidad humana» (espiritualidad) purificada y más profunda, más allá de los relatos míticos en los que con toda ingenuidad nos hemos apoyado tradicionalmente y que tan bien cumplieron su papel, que parece estar quedando superado. La religión necesita revisarlo casi todo y reinventarse: necesita optar por un futuro diferente, un futuro que no sea mera proyección del presente. Tal vez todo ello sea parte de la nueva «gran transformación» que está en curso, de un segundo «tiempo axial» en el que nos estaríamos adentrando, de una más profunda «humanización de la humanidad», o quién sabe si de una «segunda hominización».

Pueden encontrar Bibliografía para una incisión al nuevo paradigma arqueológico en la revista VOICES (pag. 229), descargándola en el siguiente enlace :

<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2015-3&4.pdf>

LA BIBLIA NO TIENE RAZÓN, TIENE ALMA

Santiago VILLAMAYOR
Comunidad Almofuentes de Zaragoza

Nunca dejaremos de amar.

*Llegaremos a descubrir
todos los secretos de la ciencia.
Llegaremos a crear la riqueza necesaria
para que todos vivan con dignidad.
Pero sólo una cosa seremos incapaces
de llevar a cabo hasta el fondo: Amar.*

*...Sólo en el amor merece la pena creer.
Pablo, I Corintios 13*

1. LA ARQUEOLOGÍA BÍBLICA: DESCONCIERTO, ALIVIO Y FUTURO

Excavaciones y terremotos

Desde hace unos años muchos cristianos se han tenido que acostumbrar a ir de susto en susto creyente. Bien es cierto que la religión como mundo específico ya no tenía mucha importancia para ellos porque el amor social y el espíritu profético de Jesús de Nazaret eran suficiente para mantener la creencia. La Teología de la liberación les salvó de la quema religiosa. Los motivos de la descreencia eran muchos: la complicidad de la Iglesia con el poder, los dogmas autoritarios y los moralismos asfixiantes, las contradicciones bíblicas con la ciencia y la cultura, y finalmente la imagen de extravagancia con que se encontraban en el espejo de otras religiones.

Recientemente se ha dado un paso más. El «paradigma arqueológico» les ha situado frente a unas excava-

ciones e interpretaciones históricas que contradicen la versión bíblica de la historia de Israel. Descubren que gran parte del AT. fue compuesto en el siglo VII por los escribas y funcionarios de un pequeño pueblo de cananeos para refundar la identidad israelita. Otras investigaciones centradas en el Nuevo Testamento extienden esta duda de la veracidad sobre los Evangelios. La infancia de Jesús, su bautismo, las apariciones, etc., pueden ser también creaciones míticas de la devoción creyente. Son muchas las veces que se ha leído el éxodo como ánimo para la lucha, como modelo de liberación, otras tantas las que se ha proyectado la piadosa imaginación sobre el portal de Belén u otras secuencias para asimilarse al modélico Jesús o interiorizar la gracia definitiva de la salvación. Y ahora resulta que no ocurrieron así.

Muchos cristianos renovadores han entrado así en una deconstrucción esencial de sus creencias. Es un terremoto de múltiples réplicas. La

lectura de los escritos de Rogers Linaers, John Shelby Spong y John Hick, por citar algunos autores, ha traído un derrumbe de sus lenguajes y convicciones. No son ideas nuevas; Bultmann y las teologías de la secularización y de la muerte de Dios les precedieron en el siglo pasado. Sin embargo, cierto ocaso de la Teología de la Liberación, el sorprendente avance de la ciencia, el laicismo, el pluralismo religioso y la razón posmoderna han actualizado las sacudidas. Para esos cristianos renovadores los contenidos de la religión son mitos convencionales, narraciones en las que el ser humano crea al Dios que le creó. Las ceremonias sacramentales les parecen rituales ancestrales y sienten que han sido objeto de un bienintencionado error. Ven el cristianismo como una gran construcción simbólica paralela y contraria en muchos aspectos al significado de Jesús y al mundo actual.

No pocos de ellos interpretan este desconcierto como una inversión radical de la comprensión creyente. Parece como que se ha pasado del grandísimo pecado de querer ser como dioses al valor de la divinización de lo humano. De nuevo estos cristianos se sienten llamados a dejar a Dios por Dios. O a “bautizar” a los enemigos de la fe como se hizo en otras épocas con Platón o Aristóteles. No sólo la arqueología o el humanismo marxista son dignos de escucha. También el “reduccionismo” de la ilustración, los herejes volterianos, los maestros de la sospecha, Feuerbach, Freud y Nietzsche, los empiristas recalitrantes y los posmodernos de

la razón débil reclaman un poco de razón en su nuevo paradigma. Estamos ante un terremoto de múltiples réplicas.

Hay dos libros que en este tema de la arqueología bíblica resumen muy bien esta transición: “Y la biblia tenía razón” de Werner Keller, en 1956, y “La Biblia desenterrada” de Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, en 2001. En 1953 la Biblia además de ser una Revelación de un Dios Todopoderoso, tremendo y fascinante, tenía veracidad histórica. Era el mismo Dios quien hablaba y no engañaba al informar directamente cómo se había hecho el mundo, por qué se había corrompido y cómo había que sanarlo. En 2003 la Biblia ya no tiene razón¹ y la revelación lo es sólo a medias, porque ni el sentido común, ni la buena fe ven posible ese tipo de manifestaciones heterónomas.

Se conmueven los cimientos de la tierra (Tillich)

O mejor dicho, los del Cielo. Es difícil ya fundar una trascendencia razonable y universal en la literalidad de la Biblia. La divinidad y la plenitud de lo real requieren otros relatos y caminos. La Biblia ya no es la base exclusiva de una y primordial comprensión fiable del mundo, de esa gran matriz de pensamiento y emoción que debe sustentar nuestra confianza radical.

1 «La epopeya histórica contenida en la Biblia –desde el encuentro de Abraham con Dios y su marcha a Canaán hasta la liberación de la esclavitud de los hijos de Israel por Moisés y el auge y la caída de los reinos de Israel y Judá– no fue una revelación milagrosa, sino un magnífico producto de la imaginación humana». Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *La Biblia desenterrada*. Siglo XXI, Madrid 2005, p. 20.

Ese poema metacognitivo que Blumenberg llama Metáfora absoluta, sobre el que se escriben nuestras explicaciones de la realidad. Su función explicativa ha tocado techo y su simbología se ha roto en mil pedazos. Resulta tan chocante que hay que estar siempre adaptando su lenguaje y, todavía más, sometiendo su contenido a una interpretación y selección de pasajes que al final se convierte en el verdadero relato.

Por eso las noticias sobre nuevos descubrimientos arqueológicos o históricos que contradicen las informaciones bíblicas no conmueven ya tanto. La conciencia de incertidumbre paradójicamente aumenta con el conocimiento, y la rigidez interpretativa se ha olvidado. Se ha perdido ya definitivamente la seguridad y unicidad de la verdad y del bien en los asuntos más directamente referidos al sentido de la vida y de la esperanza. Es la conciencia humana quien construye y revela plural y dialógicamente los proyectos humanizadores desde su más elevada moralidad y libertad compartida. Y desde allí se concretan las aspiraciones o derechos humanos que por otra parte cada día se muestran como norte más universal.

Antes, aunque la razón no encontrara respuesta, los sentimientos se ahogaran en la tristeza, la naturaleza castigase arbitrariamente a la humanidad y la sociedad nadara en la injusticia, teníamos una garantía. Había una fuente superior de información y amor: Dios había dicho directamente que todo era bueno, que lo había hecho El, un ser Todopoderoso en bondad; que también nosotros podíamos

obrar con libertad y que si nos equivocábamos todo volvería a su orden. Se aseguraba además que al final todo sería tan perfecto como al principio, que el sufrimiento era valioso como camino, que toda opresión llegaría a su fin, que los aparentes castigos de una naturaleza indomada se debían a que no era posible otro mundo mejor, supuesto el axioma creacional del Génesis. Todo esto y más, para tranquilidad de nuestra vida, se sustentaba en la ciertísima revelación.

Sin embargo hoy no aceptamos que la verdad provenga de una revelación. Hoy sabemos que toda información pasa por nuestra conciencia y que ésta es una función del cerebro. Que el creer no es superior al saber, porque el saber tiene una metodología tan exigente y abierta que es la creencia concreta la que tiene que edificarse sobre él, y no a la inversa. Antes estábamos en camino a la tierra prometida como preámbulo simbólico del Reino de los Cielos; ahora somos conscientes de que nuestra existencia naufraga en el Reino de los Mares. En la injusta balsa de La Medusa² hacemos lo que podemos para sobrevivir mirando al horizonte y decidiéndonos por el heroísmo, para ayudarnos unos a otros. Nos amamos “esperando a Godot”, sin saber si vendrá.

2 El incidente de la Medusa (1816, costa occidental de África) representa a la humanidad abandonada a sí misma en condiciones extremas. Un capitán de la armada francesa, incompetente y nombrado por favoritismo político, abandonó a los pasajeros y a la tripulación a su suerte tras naufragar. Los pocos que se salvaron sobrevivieron al suicidio, al asesinato y canibalismo. Fueron encontrados por casualidad ya que no se salió a buscarlos. La pintura romántica de T. Géricault representa de forma extraordinaria tanto la crítica social al suceso como la situación desesperada y el anhelo de los náuticos.

En el prólogo de la edición española a “La biblia desenterrada”, Gonzalo Puente Ojeda califica las investigaciones sobre el origen del Pentateuco como un golpe en la línea de flotación del judaísmo-cristianismo. Ciertamente es una vuelta de tuerca importante en la valoración de los relatos bíblicos, pero su alcance, según lo que vamos diciendo, no es tan importante. Es simplemente una sacudida más, en un junco a prueba de temblores.

Desde hace más de cien años se vienen haciendo análisis histórico-críticos sobre los textos sagrados. Sus aportaciones son más bien una ayuda para nuestra ingenua credulidad. Con las aportaciones de la ciencia se acrecienta la autonomía de nuestras construcciones simbólicas. Es un alivio, ante la constricción que la literalidad de antaño nos imponía, y es también un anuncio de futuro. Si logramos recoger el potencial ético y la confianza subyacente en esas imágenes bíblicas y evangélicas, si logramos quedarnos con la sensibilización, el aliento y el acicate que su serena contemplación nos ha procurado para hacer el bien durante siglos, y no con la imposición de sus contenidos, habremos ganado mucho. Y para ello habrá venido muy bien la expurgación que un conocimiento arqueológico más preciso nos ha proporcionado. Se dice que Bultmann desmitologizó la Biblia en busca de aquellos textos que fueran literalmente verdaderos. Nosotros renunciamos a la literalidad de toda la Biblia y la entendemos como una metáfora de la razón creyente con in-

dependencia de su correspondencia o no con la ciencia. Le atribuimos otra intención y otro lenguaje.

El Reino de los Mares

Si la Biblia no tiene razón, si Dios no está allá arriba marcando el camino, no ha creado bien el mundo o no lo ha reconducido todavía aun a pesar de Jesucristo, (porque salvar de un etéreo pecado genético y dejar las actuales condiciones de injusticia y depredación, no es reconducir, y perdón por la blasfemia), entonces, ¿qué nos queda de nuestra fe? ¿Qué credibilidad tienen la Vieja y Nueva Alianza? ¿Dónde encontrar la verdad? ¿Dónde un motivo para amar? ¿Por qué dar la vida de modo tan desinteresado como Jesús de Nazaret y no sólo practicar el “no hacer daño a nadie”? ¿Y por qué fijarnos en Jesús y no en otros profetas? ¿Por qué la Biblia y no otra tradición, si ninguna es verdaderamente histórica? Son preguntas que oímos cada día y nos afectan.

Sin embargo la falta de fundamentación no sólo afecta a la Biblia. Es connatural a nuestro modo de pensar, que siempre presupone que la razón “tiene razón” y que la realidad se corresponde con ella. Si nos preguntamos por una explicación última a todo lo que vivimos, un punto inmovible y certero al que agarrarnos para explicar la realidad entera, nos encontraremos siempre con una perplejidad impotente. Baste citar como muestra el conocido trilema de Münchhausen³. Su nombre viene de las aventuras del barón del mismo nombre que pretendía elevarse tirando de sus pelos hacia arriba... ¡con sus pro-

pias manos! En este trilema la filosofía nos dice que sólo hay tres posibilidades de hallar una última respuesta: la primera, remitirnos permanentemente a una explicación anterior en un proceso sin fin, la machacona serie de preguntas de los niños: “¿y por qué?, ¿y por qué?”. La segunda, respondernos con lo que nos preguntamos en un círculo vicioso, como hace el barón al levantarse con sus manos sin ningún punto de apoyo o como ocurre con un tornillo viciado que vuelve siempre al mismo sitio sin avanzar. Y finalmente, postular una respuesta aceptable aunque sea lógicamente insuficiente. Un punto de apoyo razonable pero sin consistencia definitiva. Es lo que ha hecho la ciencia y la filosofía colocando un principio indubitable al comienzo de toda explicación como axioma o punto de partida. Un principio o postulado que puede ser gratuito pero que está anclado en la configuración de nuestro ordenador mental. Por ejemplo los famosos postulados kantianos⁴.

Ni el conocimiento, ni la ética (tampoco la religión) nos proporcionan una seguridad completa. En cualquier despertar de la conciencia las pre-

3 Un trilema es una elección entre tres opciones en la que ninguna es válida y por eso nos deja en la perplejidad. En el trilema de Münchhausen el filósofo de la ciencia Hans Albert ofrece una versión contemporánea y literaria de la paradoja del filósofo escéptico Agripa. Expresa la imposibilidad de lograr una justificación última para cualquier respuesta.

4 La razón humana es limitada. Cuando la utilizamos para hablar de aquello de lo que no tenemos experiencia concreta, por ejemplo de Dios, del alma o de todo el mundo en su conjunto, se sale de sus cabales, habla sin saber y no atina. Sin embargo tenemos que postular o presuponer que somos alguien, que hay un mundo y que existe una Totalidad suprema pues, si no, nada es posible, ni el despertar de la razón.

guntas siguen ahí como el dinosaurio de Monterroso⁵: ¿Porque hay algo y no nada (Leibniz)? ¿Hay algún conocimiento que podamos tener como absolutamente cierto? (Russell), ¿Por qué amar al otro? ¿Por qué ser honrados? (Freud)⁶. ¿Por qué tenemos que preservar la existencia de la humanidad (Hans Jonas)? No hay respuesta. Porque queremos, y nos cumple como humanos. Punto. Puede ser que nos venga algo en añadidura. Nunca lo sabremos.

Hemos aprendido en estas experiencias de duda y confrontación otra manera de relacionarnos con la ciencia y la cultura. Hemos avistado nuevas razones para amar y, sin dejar el significado profundo de los relatos bíblicos, estamos despertando nuevas motivaciones para un movimiento universalista de esperanza y solidaridad que traspasa religiones y culturas, prolonga la ciencia y se asemeja más al movimiento de Jesús de Nazaret.

Por eso hemos dicho que no sólo sentimos desconcierto sino también un notable alivio y una expectación gozosa. Nos atrevemos a deconstruir⁷ pieza a pieza el gran relato cristiano por necesidad, es verdad, por

5 “El dinosaurio” es considerado el micro relato más corto y célebre en español. Su autor es el poeta guatemalteco Augusto Monterroso y dice así: “Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí”. ¿Es la humanidad la que despierta? ¿De qué letargo despierta? ¿Y entonces qué se encuentra: la sinrazón, la conciencia de sí mismo, su eterna y resistente incompreensión?

6 Freud planteaba la pregunta con mucha claridad: “Cuando me pregunto por qué me he esforzado siempre en ser honrado, condescendiente e incluso bondadoso con los demás, y por qué no desistí al notar que todo ello sólo me acarrea perjuicios y contradicciones, pues los otros son brutales e impredecibles, no tengo, a pesar de todo, una respuesta”. Carta a J. J. Putman, en E. Jones, Freud, Barcelona 1988.

las pruebas arqueológicas y otras contrastaciones científicas y culturales de hoy, pero sobre todo por el mismo impulso creyente, el que llevó a los israelitas y judíos a fabular sobre su Dios y a nosotros a venerar a Jesús de Nazaret como paradigma del amor “enteramente desinteresado”.

En esa tesitura estamos. En el Reino de los Mares, ni el “Reino de este mundo” tan sólido como nuestras posesiones, la barahúnda de las insignificancias y del salvajismo, ni el de los Cielos tan etéreo como el “mundo inteligible” platónico, el de las ilusiones perdidas o por ganar. Un Reino líquido y limitado, de incertidumbre y de dominación. Y en ese mundo-mar hoy la ciudad secular y sus buenos ciudadanos ponen el norte en la experiencia del amor. Los antiguos israelitas elaboraron una Biblia y un Dios único para su refundación como pueblo, para empezar a navegar. Algunos cristianos hoy acudimos al amor incondicional de Jesús, más allá de los relatos y su posible veracidad para seguir navegando.

2. NUNCA DEJAREMOS DE AMAR

Sólo en el amor merece la pena creer

Allí donde la razón “hace agua” allí mismo “rompe aguas” para alumbrar nuevos significados como el amor.

7 Recordemos que deconstruir no es destruir, sino diferir o aplazar la interpretación de algo hasta encontrar un mejor significado. Así lo utilizó Derrida por primera vez en francés “difference” para indicar que el significado de algo debe ser siempre pospuesto hasta encontrar nuevos términos que lo expliquen, un proceso constante de deconstrucción y reconstrucción.

Cuando estamos a punto de naufragar, la “razón práctica” postula esperanza y buen querer. El amor permanece siempre; unas veces tiene abundantes razones y otras no tantas. Es un principio universal de trascendencia; nadie lo pone en cuestión como rector de la existencia. No necesita nada que lo justifique. Se ama porque se ama, porque se es libre, y somos libres porque amamos. “Ama y haz lo que quieras” (Agustín). “Sólo en el amor merece la pena creer” (1 Cor 13). “Es el amor lo más grande que en el cielo y en la tierra hay” (Platón), etc. Se manifiesta en múltiples formas y modos, en diferentes grados; en nuestro caso en una forma sublime: revestido de Jesucristo⁸.

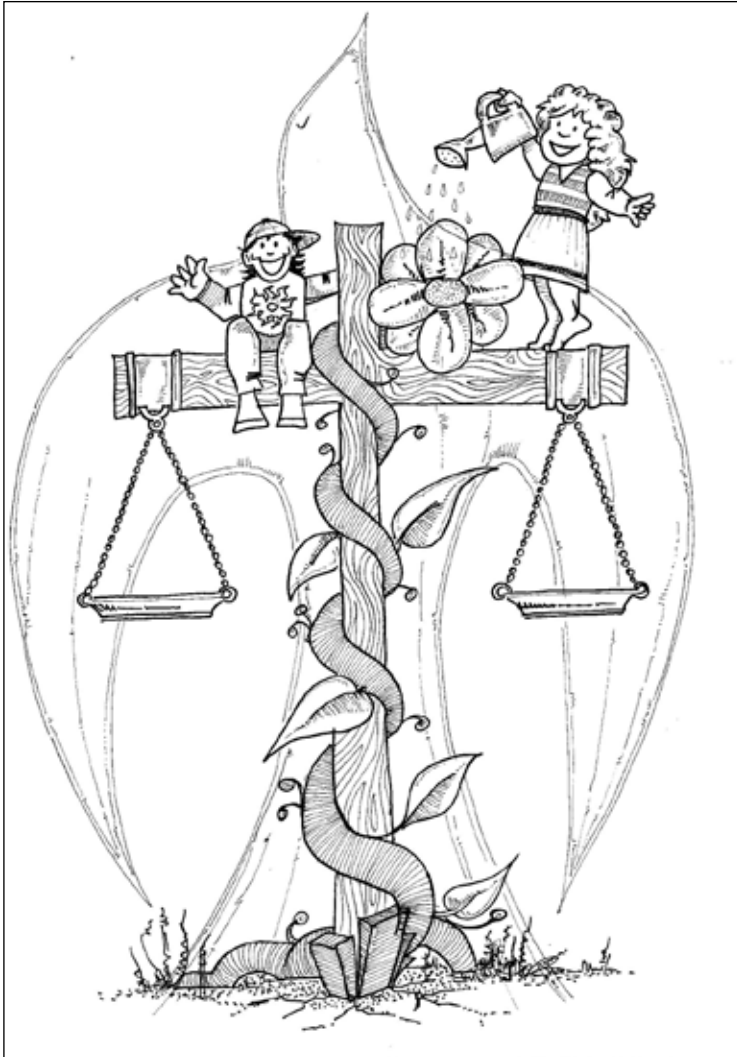
El himno de Corintios lo describe muy bien. Seguiremos explicándonos muchos secretos de la ciencia que pondrán en entredicho una y otra vez nuestras representaciones creyentes;

8 Karl Rahner expresaba muy bien esta experiencia del amor desinteresado, la mística que abre a la trascendencia: “En la vida hay momentos en los que se pone en juego la totalidad de la existencia y se toman decisiones que trascienden los datos del momento y de las que no se puede dar cuenta por solas razones intramundanas. Momentos en los que hemos sido mal tratados y en vez de defendernos nos hemos callado. Momentos en los que hemos dado un perdón que no sólo no se nos ha pagado, sino que ha sido acogido como lo más natural... ¿Hemos intentado amar a Dios, allí donde no nos sentimos llevados por ninguna ola de entusiasmo, allí donde todo nos parecía vacío y sin sentido y donde sólo deseábamos desaparecer?... ¿Hemos sido buenos con personas en las que nuestra bondad no iba a tener ningún eco no ya de gratitud: sino de reconocimiento?... Si de toda esta cadena logramos extraer las auténticas experiencias que hicieron posible que todo eso ocurriera, entonces hemos hecho la experiencia del Espíritu Santo. La experiencia de que el Espíritu es algo más que un trozo de este mundo” Karl Rahner, *Über das Beten, Geist und Leben*, 45 (1972), extractado en “Selecciones de Teología”, www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol12/48/048_rahner.pdf

quizás logremos un grado importante de “egaliberté” (Etienne Balibar) sin pobrezas ni opresiones, pero seguiremos siendo incapaces de llevar hasta el fondo el amor. Porque no tiene fin, no se debe a nadie ni tiene que justificarse ante nadie. Paradójicamente, es desde la ceguera del desinterés y del no-saber como se puede amar a fondo perdido o “a agujero negro”,

perdiéndonos o ganándonos de manera ¿infinita? “Sólo se puede creer en el amor... en el amor sólo se puede creer”.

Es el amor en forma de proyecto fundacional el que inspiró a Israel su Pentateuco, el que llevó al esclavo a salir de la Caverna, a Sócrates a decir que vale más ser refutado que refutar, y al Che Guevara a dejar una



revolución casi lograda por otras a iniciar. Es un impulso vital, un fruto de la evolución, un querer de la conciencia y un “daimon” inexplicable. Y así podríamos seguir recorriendo todas las culturas, religiones e intencionalidades de los seres humanos.

Por eso ya no necesitamos desdoblarnos en otro mundo paralelo a éste. El Reino de los Cielos está aquí, y ya ha llegado, dentro de nosotros está. La esencia de la religión, el misterio tremendo y fascinante remitido a fuerzas y entidades sobrenaturales construidas en el formato conclusivo de una revelación ha llegado a su fin. La revelación no es sino la mejor razón que hay en nosotros, el alma más elevada, el amor a lo sublime, la pasión por la libertad, los proyectos de redención... y como síntesis la experiencia o “sentimiento de Dios”, el “intimor intimo meo” de un co-razón⁹ universal. Ya no podemos fundar la creencia en la existencia de otros mundos. Eso queda para la ciencia-ficción. Los nuevos paradigmas nos llaman a vivir la ciudad y la naturaleza, sin templos específicos ni rituales desencarnados. No por mucho llamar a los dioses vendrán en nuestra ayuda.

Más bien se nos llama a un cambio de “ropa interior”, una profunda inversión conceptual y emocional en el “alma”. Una nueva valoración que también Nietzsche proponía a su modo tras el desconcierto y la riada del nihilismo.

9 Tomo este término de Andrés Ortiz Osés cuando se refiere a la ciencia con sentido, a las razones comunes, compartidas, íntimas. Una razón cordial colectiva, depurada en la comunicación crítica, acrisolada en el amor.

Una aurora de autonomía benevolente. Una nueva manera de creer ante la debacle de las religiones, la insignificancia mundana y el desamor en que parece situarse la mentalidad actual economicista y depredadora. La apuesta por la dignidad, la llamada a lo mejor para todos, la supra-ética de la gratuidad (P. Ricoeur, J. Daniel Causse). Un modo de creer, “reconocido” de modo especial en los relatos de Jesús, sean míticos o realistas, da igual; allí están con toda su fuerza y novedad. Precedidos parcialmente por testamentos antiguos de los cananitas igualitarios y de otros muchos pueblos cuya mutación se perdió en la evolución histórica. Relatos también ganados en muchas experiencias de la actualidad¹⁰. En ellos, por lo que nos dice la nueva arqueología, surgió un fuerte deseo de justicia y equidad, rebeldía y necesidad de supervivencia, inspiración interior sentida como un absoluto y que cristalizó en forma de un Dios único.

En esos interiores habita el Dios que había muerto en estos dos últimos

10 La experiencia interior del amor, el Espíritu, el “sentimiento de divinidad” —llamémosle como se quiera—, es la fuente de todo bello relato y de la justicia: “El Espíritu Santo está en el origen del clamor de los pobres. El Espíritu es la fuerza que se da a los que no tienen fuerza. Conduce a la lucha por la emancipación y por la plena realización del pueblo de los oprimidos. El Espíritu actúa en la historia y por medio de la historia. No la sustituye, sino que penetra en ella por medio de los hombres y mujeres, que son sus portadores. Cuando una anciana que ha pasado la vida inclinándose ante todas las necesidades de la vida y todos los poderes de la sociedad, y de pronto se levanta y va a protestar en el cuartel ante el sargento que maltrata a un campesino, y esto porque se siente miembro de la comunidad y ha perdido todo el miedo de siempre, hay algo que no lo resuelve una explicación científica. Ha sucedido algo, y ella misma sabe muy bien que está ocurriendo algo más fuerte que ella.” Josef Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

siglos después del terremoto de Lisboa y el exterminio de Auschwitz, después de los encontronazos con la ciencia, la resistencia a la igualdad y a la modernidad. Pero Dios no ha muerto, está enterrado. En nuestro interior y en la naturaleza, aire, tierra y mar, aunque hay muchos sitios donde los humanos huimos “fuera de su presencia” como Caín. Esos interiores compartidos son los nuevos templos, utopías varias desde donde puja y se expresa lo indecible en mil mitos, prácticas, sentimientos y acciones muy lejos de las arcaicas apariciones, revelaciones formales y religiones de otro mundo. No hace falta hipostasiar una Palabra de Dios absoluta, crear un paraíso arriba o fabular una vuelta a la vida.

La supraética del amor

Jean Daniel Causse lo describe muy bien en “El don del agapé”. Invita a “llevar a cabo en el ámbito de la laicidad una recuperación crítica de las fuentes del cristianismo”. Busca reconstruir el sujeto moral algo desleído en estos tiempos y empoderar a la persona no con la fuerza sino con la gratuidad. Recoge las reflexiones de P. Ricoeur sobre la ilógica del amor sobreabundante desvelado en el Evangelio. Siguiendo a J. Derrida, lleva el desbordamiento del amor al límite al insistir en la condición de completo anonimato, “que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha”, para que no se pueda considerar ni la más mínima muestra de restitución del don. Y basa esa disposición de gracia en el don original de la vida personal. “Dad gratis lo que gratis recibisteis”.

“La sobreabundancia introduce, en el seno de la reciprocidad -dar/recibir- otra posibilidad que consiste en suspender la justa medida para dejar sitio a algo que excede toda medida... No nos exige centrarnos en una exigencia más fuerte... Dejando trabajar en nosotros este Don, podemos llevar a cabo una donación que viene de más arriba de nuestra vida y que va más lejos que nosotros... Podemos tomar el ejemplo del perdón”, ...cuando se hace posible no constituye en nosotros un “hacer” sino más bien un dejar actuar en nosotros algo que no es natural ni evidente”.¹¹

La singularidad de esta actuación por “gracia” se da en el seno de la vida natural y social pero no por una sobre-actuación nuestra, heroica, y por tanto reservada a unos pocos, sino como un regalo a nuestra condición personal. Actuando ordinariamente según el intercambio recíproco encontramos sin embargo en estos gestos de gratuidad la plenitud que nos desborda.

“La sobreabundancia es una fractura siempre posible de la lógica de la equivalencia. Es supraética, en el sentido de que suspende la ética para hacer sitio a lo imprevisible de un exceso o de una sobreabundancia. Abre a un mundo que escapa a la lógica exclusivamente contable. Es una brecha en la economía del intercambio y de la equidad. Constituye por consiguiente, una cesura de la Regla de oro para hacer advenir una realidad que viene por añadidura, exactamente como lo incalculable de una gracia”.¹²

La experiencia religiosa “tremenda y fascinante” de otro tiempo, construida sobre las metáforas del desdoblamiento, pero a la vez fuente de sentido y de elevada moralidad, raíz de la santidad y motor de la causa

¹¹ Jean Daniel Causse, *El don del agapé*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 40.

¹² *Ibid.*, p. 42.

liberadora, parece ceder el relevo a esta propuesta más secular de una experiencia del amor de gratuidad en un contexto de ciudadanía y construcción personal.

En nuestra opinión este nuevo ámbito “sobre-natural” se abre no en el más allá sino en la actitud de gratuidad. Se constituye en el vivir y el hacer para los demás y se reconoce en la “interioridad”, lo “profundo”, de nuestra mente cultivada con esmero y formas variadas. Allí donde se dan los «gemidos inenarrables del Espíritu» o el “libre pensamiento” de una rica conciencia humana, cordial, abierta y poética. Podemos ser ateos, agnósticos o teístas, (Dios es el in-ex-sistente, presencia que se disipa cuando la alcanzas, ausencia que se presenta cuanto más “se echa en falta”). Ésas son las fórmulas en que se resuelve nuestra incertidumbre sobre “aquello de lo que no podemos hablar y ante lo que conviene más bien callar” (Wittgenstein). Pero no podemos dejar de amar.

El agapé, inaugurado por Jesús de una manera más clara, pero suscitado anticipadamente y re-suscitado en el libre sentir de cada conciencia humana, es la nueva expresión de la sobre-naturaleza que nos constituye pues “somos más lo que nos sobrepasa que lo que somos” (Bloch). Eso es besar la burbuja de lo divino que se rompe en el mismo contacto.

Estas resuscitaciones del agapé de Jesús le hacen Cristo, ungió por un reconocimiento universal no en su particularidad judía y heterónoma mediante una luz abierta en los cie-

los, sino en el interior de cada persona. Al margen de sus representaciones concretas la persona valora este amor como lo más valioso e in-cuestionable, fuente de otros valores relativos a ese amor.

La experiencia antes llamada religiosa estaba construida sobre una conciencia de claridad que confundía la metáfora con la verdad y se fundaba en la Biblia como palabra absoluta, en los testimonios sobre Jesús tenidos como realmente dichos y hechos por Dios en la tierra. Hoy día se traduce en una experiencia de incertidumbre confiada y de receptividad del agapé inaudito que todos llevamos dentro como posibilidad.

Reflexionar-sentir desde abajo y desde dentro. Desde todos, desde el conocimiento compartido, los proyectos consensuados... Allí vamos construyendo “el relato tras el relato”; ésta es la de-velación actual de la mayoría de edad humana que necesitó la idea de dios, de una Divinidad absoluta. Hoy se llama Dignidad de la realidad y se expresa en múltiples ciencias, comprensiones sociales y poemas o símbolos para entusiasmarse. El dar sin nada a cambio es lo más difícil pues ya no se nos impone un absoluto que obliga sino que se sugiere una intención de gratuidad más allá de la reciprocidad cívica... (Y vaya usted a decirle a un ciudadano, que además de pagar a Hacienda lo justo, se sitúe en el nivel de vida que la universalidad permite y que el desinterés sugiere... sobre todo si luego no hay desgravación en el cielo). Esa actitud funda la incomprensible e insólita dignidad en el ser humano.

La veneración de Jesús (entendido mejor como el Cristo creado por todos cuando amamos desinteresadamente), vivido en las comunidades de gratuidad donde la bondad enamora –antes las “vidas religiosas” de espíritu– nos ayuda a despertar esta supra-ética. Ya no es sólo el deber kantiano, la civilidad, la buena voluntad autónoma (conductas que se pretenden desde la sociedad civil, desde la asignatura de “Ciudadanía” y que ninguno somos capaces de transmitir por puro deber). Se trata más bien de un necesario “reencantamiento del mundo” que leemos en “los relatos tras los relatos”.

El Cristo construido por todos

¿Y si no hubo un Jesús tal como lo narran los Evangelios? ¿Y si ocurre lo mismo que con el Éxodo? ¿Dónde inspirar tantas luchas revolucionarias, tantas imágenes de samaritanos e hijos pródigos? Con el cambio de paradigma religioso hemos deconstruido la figura de Jesús, hemos roto su nacimiento virginal, divinidad, resurrección, ascensión, preexistencia y consecuentemente su posición trinitaria. Hemos socavado el gran relato de la Redención. Jesús deja de ser un absoluto extrahumano. ¿Qué nos queda entonces para considerarlo especial? Al fin y al cabo su figura siempre ha cautivado a la humanidad de un modo extraordinario. Jesús provocó en el ámbito moral y social una de esas revoluciones o big-bang como pudo ser Aristóteles en la filosofía o Einstein en la ciencia. ¿Por qué? ¿Sólo eso?

La figura de Jesús desprovista de su aureola de sacralidad aparece como la historia de un ser humano que vivió el drama de la vida y de la justicia en un grado de elevadísima moralidad. Y al decir “elevadísima” me refiero a esas actitudes, expresadas primeramente o de modo más claro por Jesús y que se refieren a la incondicionalidad y gratuidad del amor humano. Tales son las propuestas de la preferencia por los débiles, el perdón, el amor a los enemigos, el valor primero de la persona no condicionado a nada. Actitudes tan extraordinarias que fueron el origen de la exclamación “Hijo de Dios”. Algo así como estas expresiones de nuestros días: «Tan humano así como él (Jesús) fue, sólo Dios podía serlo» (L. Boff). Jesús amó “como sólo Dios podía hacerlo” (J.I. González Faus). “Si Dios existe, se parece a Jesús” (J.A. Pagola). Ése es el “milagro” que provoca que muchos dejen las redes en la orilla. Su “divinidad”, su extremada humanidad.

La singularidad de Jesús es esta exageración del amor y no tanto la redención por la sangre o la vuelta a una vida superior. Una interpretación así echa por tierra la rápida respuesta religiosa al problema del mal y de la muerte, a las grandes preguntas, a la falta de fundamento racional que hemos comentado arriba. En párrafos anteriores, siguiendo a Pablo, decíamos que el amor era el único sentido de la vida. El amor desinteresado es la sobrenaturalidad en la naturaleza cultural humana. Muchas religiones que lo han vivido así se dejaron sin

embargo contaminar por un exceso de sobrenaturalidad añadida.

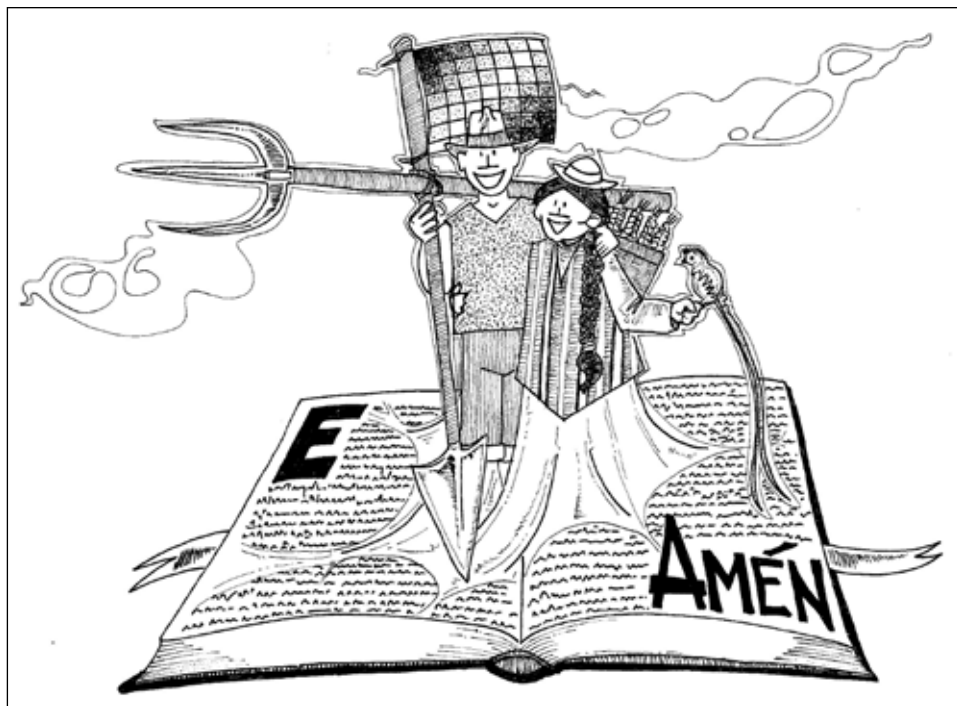
En el Cristo construido por los discípulos y los evangelistas, recreado en los santos padres y monjes, nuevamente reinventado en los místicos y misioneros, en los revolucionarios y “seglares fieles” y en algunas jerarquías, hemos modelado una imagen muy plural de este Jesús. Y sobre todo –y ésa es la alfarería más sincera– en la gente sencilla cuya única santidad reconocida es haber sufrido mucho. Si miramos de cerca en todos estos testigos descubriremos un rasgo común: Jesús dio la vida por amor. En él vemos un ejemplo de esa llamada que cita J. Daniel Causse a amarnos no como querriamos que nos amaran otros (el contrato social), sino como “Dios nos ha amado”. El

amor al enemigo, el perdón, la preferencia por el pobre, el no saber pero confiar amando, son propuestas de tal envergadura que sólo se pueden llevar a cabo desde el rebosamiento de la propia condición humana, quizás desde un absoluto personal divino (Gauchet-Ferry).

3. LA TRANSCENDENCIA DESDE ABAJO

La declinación de la religión en la civilidad desbordante

A partir de esas actitudes supra cívicas de Jesús podemos reconstruir nuestra presencia en el mundo. Sin injerencias, sin privilegios, privada y públicamente. Probablemente ya no necesitemos un cielo, ni un Dios



creador y redentor. Ni la parafernalia eclesiástica. Es la hora de la humilde autonomía humana, de la buena voluntad dentro de nosotros, agraciada y libérrima “como si Dios no existiera” (Grotius). O como rezan estas otras intuiciones: “ante Dios y con Dios vivimos sin Dios” (Bonhoeffer), “aunque no haya un Dios allá arriba” (Lenaers), “o aunque no hubiera cielo yo te amara” (Teresa de Jesús).

La religión, entendida como hasta ahora, como un sistema de verdades eternas y fuerzas sobrenaturales escondidas en la relatividad de los símbolos, se ha acabado. El mundo sobrenatural es la inagotable capacidad de amar de la libertad. El cristianismo quizás esté siendo la religión para salir de la religión, como dice el filósofo Marcel Gauchet, aunque sea difícil concebir ese absoluto personal divino o absoluto terrenal que él dice. Véase como ejemplo de esta perplejidad el debate¹³ que mantuvo con

13 Luc Ferry: “Te planteo la cuestión de manera muy sencilla: si admites la idea de que hay valores tan absolutos que hasta implican el riesgo de muerte, el riesgo de perder la vida. ¿qué fundamento puede dárseles? El absoluto terrenal, o el absoluto práctico del que hablamos, que es sencillamente esa idea de que hay valores superiores a la vida, es una idea que no veo que puede interpretarse de otra manera que en términos materialistas-reduccionistas o en términos que me parece no pueden prescindir del vocabulario e incluso de la problemática religiosa.”

Marcel Gauchet: “Estamos completamente de acuerdo en que el ser humano encuentra aquello que hasta el presente no ha podido designar y comprender más que como divino; pero lo encuentra destinado a ser comprendido y asumido en categorías distintas de lo religioso. El problema está destinado a ser reinterpretado... radicalmente fuera de la religión. Es posible dar cuenta de aquello que nos procura sentido de algo verdaderamente independiente de nosotros, o el sentido de la abnegación respecto un valor que ponemos más alto que nosotros inscribiéndolo en el hombre y sin reducirlo.”

Marcel Gauchet, Luc Ferry, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2006.

Luc Ferry, exministro francés de educación, sobre la trascendencia inmanente. El absoluto o incondicionado está en el mismo ser humano. Ferry lo tematiza como “el hombre-Dios”. Gauchet lo reduce más, “el absoluto terrenal”. En opinión de Gauchet, Ferry vuelve a caer en el lenguaje religioso. Según Ferry, Gauchet no acaba de encontrar el término medio entre la ilusión religiosa de un “Dios” o el reduccionismo materialista.

Algunos pensamos que la “filosofía” y la praxis de Jesús ofrecen un modelo de persona “divinizada” por el amor (nótese la similitud entre divinidad y dignidad). Sólo “un dios” es capaz de “llevar el amor hasta el fondo”, de amar al enemigo, de estar siempre junto a los más débiles, de dejarse matar por la justicia. Este amor hace cristo a cualquier persona, encarna la divinidad, resucita la vida, crea un cielo. Ésa es la universalidad y unicidad de Jesús y de cualquiera como él.

La religión hoy se está reconduciendo hacia una profundización de lo humano de modo abierto y compartido. La democracia plena, los derechos humanos, el pluralismo, la extensión de la cultura, el diálogo como fuente de verdad y concordia, y sobre todo la crítica al mercantilismo y la mayor conciencia de un mundo único a cuidar entre todos, son signos de una convergencia de esperanza que desborda el cauce de la religión, uniendo todas las mareas en una gran matriz de creatividad y responsabilidad. Es la nueva “ropa interior” del espíritu.

José María Mardones lo constata muy bien al comentar la aportación de Ha-

bermas en la dialéctica entre la ética comunicativa y la religión¹⁴. Mardones insiste en una recuperación del símbolo en nuestras sociedades. Nos movemos en la tensión permanente entre la inefabilidad y la necesidad de imágenes, entre la subjetivación ingenua (las religiones o utopías sin reservas críticas) y la racionalización excesiva para controlar la divinidad).

Habermas reconoce que la religión mantiene todavía funciones importantes en esta sociedad postsecular a pesar de que la ética comunicativa esté llamada a sustituir a la religión. Por eso utiliza precisamente este término, postsecular. Es una corrección del laicismo romo. Una de ellas consiste en abrir camino a la expresión simbólica para mostrar lo que no se puede expresar de otra manera, por ejemplo las cuestiones acerca del sufrimiento humano y las preguntas que rodean el ámbito del consuelo y de la esperanza de vida individual y colectiva. Otra, el fortalecimiento de la motivación personal donde juegan las elevadas convicciones morales. Y finalmente, la donación de sentido para todo lo que se ha visto malogrado o ha sido objeto de pérdida. "Mientras la comunicación no encuentre mejores palabras para decir aquello que pueda decir la religión,

14 José María Mardones, *Síntomas de un retorno, la religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999, pág. 105: "Estamos en una época pluralista y postmetafísica. Por eso la ética comunicativa es la heredera de la religión. La comunidad de fe religiosa se convierte en una comunidad de comunicación, la solidaridad sacra se transforma en solidaridad social. La ética comunicativa es la defensora actual de la causa de la justicia y la solidaridad. Esta idea de justicia es "como una trascendencia desde dentro" y debe contentarse con una exhortación fundamentada a una resistencia escéptica pero no derrotista."

tendrá que coexistir abstinente con ella, sin apoyarla ni combatirla"¹⁵ ¡Ojalá seamos capaces de despertar estas actitudes en lugar de refugiarnos otra vez en las sacristías!

Menos palabras de Dios y más significancia

Es decir más palabras de ánimo y motivación pero menos absolutizadas. Necesitamos relatos conmovedores, plurales, compartidos. La Biblia tiene alma aunque no tenga razón, leámosla simbólicamente, con la co-razón. Leamos su trasfondo sin caer en la "herejía gentil" (Spong) de interpretar como real lo que se escribió como literatura, de leer como paganos lo que se escribió al estilo judío. En caso contrario la Biblia será el gran engaño de las religiones del libro y el hazmerreír de muchos contemporáneos con sentido común. Hay muchos pentateucos y salmos en la literatura universal de todos los pueblos. Nuestra tradición ha sido proclive a servirse de una especie de "principio de divinización", ("sea emanado de Dios todo aquello que queremos resaltar e imponer, sean relatos, guerras, morales particulares, gobiernos y autoridad").

En esta falacia entra sobre todo la infalibilidad y el magisterio eclesial. Parcialmente también la teología: lo que empieza en experiencia y símbolo no puede convertirse en razón científica. La teología está cumpliendo su ciclo para ser renovada por una antropología de la trascenden-

15 J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus-Alianza, Madrid 1990, p. 186.

cia como ciencia social, sin olvidar la otredad del don y de lo que nos sobrepasa, pero también sin atrapar-lo. No se puede hacer ciencia de la metáfora. No hay filosofías cristianas.

Es un error el camino desarrollado hasta ahora para intentar conciliar Biblia y arqueología, razón y fe. Son ámbitos distintos. Ha llegado la hora de superar el viejo esquema tomista. La fe no es el farolillo rojo que se enciende cuando la ciencia atenta contra sus verdades bíblicas o dogmáticas. No tiene por qué estar al acecho a ver quién incumple. La fe está en el proceso del científico, en su afán de verdad, en su curiosidad y su afán de contrastación, en su pasión por abrir las fronteras a un progreso universal y sostenible, en su crítica a la instrumentalización, al mercantilismo y al "principio tecnológico". Las ciencias explican, interpretan con rigor y comprenden la naturaleza; los símbolos nos otorgan sentido nos dan "alma". No se confundan los ámbitos. A la teología le toca ahora la reflexión humanista de calado y promover motivaciones para la liberación social y la educación del desinterés y de la interioridad.

La Internacional de la esperanza

En muchos lugares del mundo nuevas voces nos hablan de esta secularización supra-ética. Son voces que hablan de la dignidad incondicional de todo ser humano, de valores similares a los que representó la Causa de Jesús. Esa gran ola en la que remamos muchos náufragos, sin saber del todo a dónde vamos y por qué, es como la primera piedra sobre la

que Jesús hoy constituiría la iglesia, su convocatoria universal.

Evangelizar hoy es extender este movimiento universal por la justicia y la felicidad con todas las instituciones mundiales y movimientos alternativos. Esa es la nueva Iglesia, la convergencia de todas las gentes por la dignidad humana. Eso hizo y quiso Jesús. Su "Reino" es hoy este "impulso de dignidad universal", inexplicable, que gime dentro de cada persona, del planeta y de cada acción colectiva y que empezando por los pobres llega así sinceramente a todas las personas. El mismo que suscitó la creación de una Biblia o la redacción de unos evangelios en forma midráshica o judía, como hemos dicho.

Ya ha concluido el tiempo de hacer nuestra Iglesia, de definir nuestro Dios, de defender nuestra Salvación. Es hora de construir una convención mundial por la justicia, una Internacional de la esperanza, una ciudad para todos en la que cada persona y cada grupo acierte a articular el deber cívico con el desbordamiento del amor que suscita la creencia particular. Somos comunidades humanas de esperanza, en nuestro caso según Jesús.

La sociedad es cada vez más laica y plural, postsecular, como hemos explicado. La acción política de liberación está cada vez más entretrejida por el consenso, y la democracia se impone como valor superior para la convivencia y el bienestar eco-social. Sin embargo en muchas ocasiones se ve alterada por la interferencia de la religión con pretensiones normati-

vas e incluso políticas. Las convicciones creyentes deben limitarse allí. Así recuperarán el reconocimiento que se merecen hasta ahora rechazado por su anterior función impositiva y escapista.

Las comunidades humanas de vida

Las Comunidades Humanas de Base son una propuesta de realización pluralista de esta nueva sociedad laica que trabaja la justicia y se abre al símbolo de la plenitud. Encarnan lo que nosotros entendemos por Reino de Dios. (Recuérdese aquí la convocatoria originaria de Jesús). Albert Moliner nos ha acercado a ellas¹⁶. Se deben al trabajo de Aloysius Pieris¹⁷ en Asia, en un contexto budista e hinduista. También en nuestro país pueden tener una cierta expresión en los grupos de acción sociopolítica, donde los cristianos tenemos en común con marxistas, alternativos, tercermundistas, católicos o excatólicos y otros, un compromiso por la superación de la injusticia. “Los miembros cristianos y no cristianos luchan juntos por el amanecer de la humanidad plena”.

“Algunas Comunidades Eclesiales de Base van tomando la forma de Comunidades Humanas de Base. En estas CHBs... los coperegrinos exponen sus escrituras respectivas, narran-

16 Albert Moliner Fernández, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano: La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso*. Editorial Abya Yala, Quito, 2006, pág. 103.

17 De los libros de Aloysius Pieris, *El rostro asiático de Cristo... Jesús y Buda... Paradigma asiático...* cuyas notas se pueden consultar en la obra arriba citada de Albert Moliner.

do de nuevo la historia de Jesús y Gautama en un diálogo sincero que hace que ardan sus corazones (Lc 24,32)... El espíritu y la tradición de cada religión sobre... la causa de los campesinos, los trabajadores, la mujer, las tribus... pueden llevar a una acción conjunta y a suministrar razones profundas.

Busquemos construir una comunidad de comunidades desde la mayor universalidad posible. Unas comunidades humanas de base, grupos de significación plural del desinterés, del amor, de la libertad. Estos grupos están llamados a una asamblea universal del pueblo laico en la que todos participamos desde nuestra identidad, como ocurría en el grupo de Jesús, pero todos bajo ese proyecto del Reino o humanidad de justicia y felicidad.

Será labor de estos grupos de esperanza llamar al optimismo radical del ser, fomentar significados, desmascarar el lenguaje monolítico de las religiones y las ideologías, y denunciar los reavivamientos ilusorios y fundamentalistas. Pues tan difícil es para un religioso dejar de remitirse a un mundo sobrenatural como al materialista abrirse a los significados no inmediatos.

La cuestión final que planteo, que me planteo, es: ¿seremos capaces de crear instrumentos y medios tan consistentes como los construidos por las religiones en este otro axioma secular del amor cívico ilimitadamente desinteresado? ¿Este nuevo axioma de una “trascendencia” incierta y desde abajo, conlle-

va también unos instrumentos “débiles”, diversos en el tiempo, lugar, cultura e intensidad? Los seminarios, los retiros, las largas horas de oración, la evangelización, la formación... ¿cómo recuperar esa intensa formación religiosa desde un paradigma secular? ¿Son el cine o la literatura de autor, la canción protesta, las ONGs, los foros y las cumbres globales, los grupos de resistencia y las comunidades, las redes sociales, etc., las nuevas formas laicas para una “supraética” o “religiosidad natural”?

Los próximos retos de este nuevo cristianismo tendrán que ser la motivación y el vigor de la esperanza en la sociedad civil. Propiciar las funciones simbólicas y formativas que hoy por hoy la sociedad civil no acaba de darse para elevar su moralidad. Animar a esa ética de la gratuidad que complementa la legalidad y la reciprocidad democrática. Vigorizar la esperanza: no es lo mismo moverse por certezas cerradas que por metáforas; lo primero da pie a pautas de entrega fuertes pero con orejeras; lo segundo responde a la gratuidad de la libertad.

No dejaremos de recordar a Jesús, a todos los cristos, y de animarnos al “Reino”. Una sentida referencia a todas las memorias que nos hablan de él, en especial las primeras, los evangelios. Las celebraciones prescindirán del halo sagrado del templo. No hay milagros de por medio para orientarse a la incondicionalidad que nos llama desde el rostro del débil. La celebración, según Jesús, no es una eucaristía o pascua redentora,

sino un encuentro de compasión perseguida.

Los “Buenos Aires” de Francisco deben promover un cambio total en la predicación de todas las parroquias y grupos cristianos. Ayudándose del diálogo democrático, la ciencia y la crítica social, del arte y la poesía, pueden fomentar mejor una sana educación mental libre de magia y sumisión. Han de disolver los grandes espectáculos religiosos convirtiéndolas en recuerdos esperanzados de la liberación de Jesús. Deben recrear el potencial simbólico de la religión para aportar motivación, consuelo y fraternidad. Ceder la moral a su espacio autónomo dentro de la sociedad civil. Las parroquias o los grupos deben ser, para todos los credos y pensamientos, zonas verdes frente al mercantilismo y zonas azules para la serenidad.

Esperamos que os haya resultado interesante y útil este documento, igual que a nosotros. Por eso hemos pensado que no podíamos guardarlo en el archivo. En los Documentos del Ocote Encendido esperamos que podáis encontrar los análisis y reflexiones más interesantes de/sobre América Latina que pasan por nuestras manos, y también de otras partes del mundo, en formato de cuadernillo de unas 30-40 páginas, con una periodicidad de 4 números al año. Si te parece que estos Documentos merecen la pena, puedes colaborar con nosotros:

- Con una **aportación económica**, haciendo un ingreso en nuestra cuenta en España: Comité Oscar Romero de Aragón - ES5221082925790033005273 indicando tu nombre y el concepto "Ocote Encendido"
- Multiplicando los textos publicados entre tus amigos, compañeros, conocidos... **tejiendo con nosotros una red de información y concientización.**

Si te interesa recibir los "Documentos del Ocote Encendido", rellena y envíanos este boletín de suscripción al Comité Cristiano de Solidaridad Oscar Romero de Aragón (c/ José Paricio Frontiñán s/n - 50.004 - Zaragoza)

Datos del colaborador

Nombre y apellidos:
Dirección: C/.....
C.P: Población:.....
Teléfono: E-mail:.....

Orden de pago a la entidad bancaria

IBAN: _____
Ruego carguen a mi cuenta los recibos que, por un importe de 20 euros/año presentará el Comité Óscar Romero de Aragón

Firma:

**También puedes encontrar
el Documento del Ocote en:**