

# ¿Nuevos salvadores para tiempos nuevos? La búsqueda de salvación en la nueva religiosidad

*Michael Fuss*

**D**e un tiempo a esta parte una cadena americana de restaurantes, en una campaña publicitaria, busca presentar los productos típicos del «fast-food» occidental con el eslogan: «degustad profundamente dentro de vosotros». Esta frase expresa de modo sintomático la sed de experiencias genuinas de la cultura postmoderna, especialmente en la perspectiva de la búsqueda de salvación.

La orientación fundamental del hombre de algún modo está siempre constituida por los condicionamientos de los tiempos y refleja la visión totalizante de la vida de manera siempre nueva y sorprendente. La noción de salvación no es, pues, una realidad inmóvil, sino que cambia de modo dinámico junto con los nuevos rumbos de una cultura cambiada. Por otra parte, solamente la objetividad de Dios así como es —expresada en términos cristianos: su autocomunicación— puede ofrecer una respuesta adecuada a las preguntas más profundas del hombre. Por ello, mientras la realidad de la intervención salvífica de Dios constituye el elemento objetivo, las diversas nociones de salvación expresan el acercamiento por parte del hombre, concretizando su culto en un lenguaje simbólico. La búsqueda de salvación en la nueva religiosidad evoca, pues, la visión de la búsqueda eterna del propio misterio de la naturaleza humana desde el espejo ofuscado de la modernidad (cf. *1 Co* 13, 12).

## **1. La nueva religión mundial**

Un panorama global de la nueva religiosidad contemporánea revela una convergencia sorprendente de elementos constitutivos que permite hablar de una nueva religión mundial emergente, cuya característica es precisamente la falta de homogeneidad, la provisoriedad elevada a programa, típica de la cultura postmoderna. Una tal religión, sin nombre, sin fundador, pero regenerándose desde la pro-

fundidad vital del hombre, nace de la interacción de cuatro dinámicas culturales: provocado por la fuerte crisis o alienación sociocultural subjetiva del mundo postmoderno y favorecido por el paraguas de la cultura dominante judeocristiana, se manifiesta un despertar de las potencialidades de una religiosidad natural de tipo étnico-popular, centrada en torno a núcleos de cristalización en varios maestros carismáticos<sup>1</sup>. Esta dinámica de la génesis de religiones [un ejemplo histórico sería el nacimiento del Islam] es advertida en dimensiones territoriales, desde América Latina hasta Vladivostok, con una particular creatividad en el pulular de nuevos movimientos en Brasil y en Japón; pero también en dimensiones psicológicas que provocan en el individuo frente a una inmensa oferta de orientaciones, el deber del *imperativo herético*<sup>2</sup> de una preferencia subjetiva. Sobre el nuevo areópago que se extiende por todo el mundo, pero que igualmente se condensa en cada comunidad local, están presentes todos los colores del arcoiris de un pluralismo religioso.

La atractiva galería de exposición con las vitrinas de la *city-religion* de la ya entonces globalizada Atenas (cf. *Hch* 17, 16 ss) converge, sea como sea, en algunas modas o paradigmas de vida de los que el primero sería el subjetivismo o bien la «revolución individualista» que se extiende también al ámbito religioso: «La religión se convierte en asunto privado», concluía Th. Luckmann<sup>3</sup> su investigación sobre «religión invisible», basada exclusivamente en la experiencia privada. Otras características son la visión neo-arcaica en el sentido de retorno a las tradiciones míticas precristianas para llegar a las fuentes originales de la «religión eterna», todavía no contaminadas por el dominio cristiano. La preferencia por las antigüedades religiosas genuinas —en cuanto que se trata de partir del punto cero de un manantial elemental de religiosidad privada y experiencial— se explica no sólo por el despertar de tradiciones primordiales, sino también por la búsqueda de un «arjé» subjetivo<sup>4</sup>. También la búsqueda del Jesús originario, antes de su «distorsión» por el cristianismo, forma parte del sueño neo arcaico de muchas ofertas nuevas de salvación. Con el romanticismo de presuntos sabores originales frecuentemente se promueve la oferta sincretista del «fast-food» de salvación

---

<sup>1</sup> *Sic* (nota del traductor).

<sup>2</sup> Berge P. L., *L'imperativo eretico*, Leumann-Torino: LDC 1987.

<sup>3</sup> *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 134.

<sup>4</sup> *Sic* (NdT)

instantánea. La mentalidad del «hágalo Ud. mismo» en campo religioso substituye la exigencia de verdad objetiva por la búsqueda de utilidad; la religión sirve para decorar el refugio virtual del naufrago en el océano de la provisoriedad de lo postmoderno. Finalmente, la salvación como don gratuito de un Dios misericordioso es substituida por una visión holística (i.e. totalizadora) de salud eco-psicosomática, alcanzada a través de varias terapias. Como el hombre de éxito frecuenta las palestras del *body-building* para plasmar su cuerpo atlético, así se entrena en las diversas técnicas religiosas para su *ego-building*; el camino hacia la salvación conquista, pues, el perfeccionamiento de su yo indestructible, eliminando los subsidios mediadores de salvación de las religiones (oraciones, meditaciones, etc.) con técnicas útiles de pensamiento positivo, de relajación, de curación psicosomática.

## 2. La salvación

¿Cómo se podría definir la salvación de la nueva religión mundial en perspectiva fenomenológica? Paradójicamente se descubre al final de nuestro siglo, que había iniciado con la negación sistemática de Dios, de nuevo al hombre religioso, es decir, el anhelo de sentido que trasciende el puro materialismo. Salvación se entiende en este contexto como visión totalizante que simultáneamente abarca el origen y el cumplimiento del proyecto «hombre», la nostalgia de los orígenes arquetípicos proyectada hacia una integración en la serenidad de un horizonte ideal. La salvación se extiende entre el «ya» y el «todavía no», recibiendo el impulso de la imperfección del estado actual hacia la visión del ideal que el hombre originalmente es. La descripción mística del reino eterno de felicidad, en palabras de San Agustín, sigue siendo patrimonio nostálgico también del hombre contemporáneo, aunque profundamente escondido en su subconsciente: «Allá nosotros reposaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que al fin será, sin fin. ¿Y qué otro fin tenemos, si no el de llegar al reino que no tendrá fin?»<sup>5</sup>.

No obstante el nuevo encantamiento religioso del mundo, que en sí habría que considerar como señal positiva de la superación de un materialismo craso, tal despertar religioso revela una fase nueva de

---

<sup>5</sup> San Agustín, *De civitate Dei*, 22, 30.

la crítica de la religión, que en analogía con el ateísmo, se podría describir como preteísmo. Ya no se trata ahora de una negación explícita de Dios, sino de la problemática de la genuina relación entre el hombre y Dios, por lo mismo de la dimensión de salvación<sup>6</sup>. Como ilustraremos enseguida, la nueva espiritualidad ha subsituido ampliamente el Dios personal de la tradición judeocristiana, garante de salvación del mundo mediante la participación en la propia gloria, por diversos subsitutos preliminares que afirman, por el contrario, la autonomía del hombre en la tentativa de una autoperfección. Es expresión articulada de la misma la adhesión creciente a la doctrina de la reencarnación frente a la fe en la resurrección, señal de un cambio paradigmático entre noción de religión «dialógica» y «autónoma». Empobrecido en la valentía para confiarse al Dios viviente, el hombre contemporáneo aspira a una salvación imaginaria, preteísta.

La noción de salvación en la nueva espiritualidad, sin embargo, ha revelado positivamente una nueva consciencia sobre la integridad de la persona humana, nutriéndose simultáneamente del *animus* y del *anima*. Aplicando esta terminología del psicoanálisis de Carl G. Jung, se podría interpretar también la historia de las religiones como una dialéctica entre la religión institucionalizada, dogmática, y su «sombra», es decir, la dimensión subterránea de tradiciones ocultas, esotéricas, gnósticas. Particularmente visibles en períodos de gran inestabilidad sociocultural, con respectivas experiencias de pérdida de orientación, tal dimensión de religiosidad natural y elemental se revitaliza en las crisis, con la tendencia a crear nuevos equilibrios culturales y religiosos. La emergencia de nuevas concepciones de salvación, basadas sobre la valencia de la naturaleza humana, por lo mismo, se ha de afrontar seriamente como un desafío con miras a alcanzar una futura cultura cristiana. Simultáneamente a las ideas de una «ecología profunda», es decir, de una consciencia ecológico y holística, se hace necesaria una pastoral evangelizadora que pueda alcanzar los profundos dinamismos con los que se plasma el equilibrio cultural.

---

<sup>6</sup> El fenomenólogo Hervé Rousseau (*Les religions*, Paris, PUF 1971, 69) observa: «Tocamos aquí el corazón vivo de la religión. Se trata de lo que la religión significa existencialmente para el hombre. Se verá que lo que diversifica las religiones es el tipo de relación que ellas establecen entre lo Absoluto y el hombre, el tipo de "salvación" que ofrecen; mientras los ritos y las prácticas presentan frecuentemente una analogía formal (oraciones, ofrenda, sacrificio, iniciación, etc.), la analogía de la forma adquiere "significado" diverso según la concepción de la salvación».

Esta fase actual de crítica de la religión ha sido descuidada por mucho tiempo en Occidente incluso en perspectiva histórica, puesto que generalmente se ha expresado como «sombra» esotérica del Iluminismo. La transformación tiene lugar con la atribución de nuevos significados a conceptos tradicionales de la teología cristiana, incluyendo los salvíficos. Patriarca de esta tendencia es el «visionario» sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772)<sup>7</sup> —contemporáneo de Immanuel Kant—, que con su amplia producción de textos teológicos ha ofrecido la base filosófica para la nueva religiosidad, particularmente con miras a una reconciliación entre ciencia y espiritualidad. El lema programático sobre el pórtico de la catedral de la «Nueva Iglesia» swedenborgiana en Bryn Athyn (Philadelphia, EE.UU.): «*Nunc licet intellectualiter intrare in Arcana fidei*», expresa su concepción neognóstica de salvación.

Su mensaje de una iglesia interior y subjetiva, que se extiende a toda la humanidad realizándose en el entusiasmo privado, de una revelación originaria de Dios, que precede a la bíblica y está diseminada en todas las tradiciones religiosas del mundo, la creencia que el mundo de los espíritus sea accesible a todos y se manifieste a través de varios maestros, incluyendo a Jesús, la idea de salvación como transformación del divino «Sí<sup>8</sup>» interior culminante en el cambio cualitativo de todo, anticipa posiciones fundamentales de la religiosidad alternativa de hoy.

### 3. Algunas «recetas de salvación» en la religiosidad contemporánea

#### 3.1. La perspectiva evolutiva del New Age

La Sociedad Teosófica, fundada en 1875 en New York por la espiritista rusa Helena P. Blavatsky (1831-1891), presenta la tentativa de afrontar el materialismo de la época con una interpretación espiritista del mundo y posteriormente también incluye concepciones orientales, adaptadas a una perspectiva evolutiva de occidente. Manteniendo su individualidad personal, el hombre lleva a cabo el

---

<sup>7</sup> Cf. Fuss M., «Una visione nell'essenza di tutti i mondi». Emanuel Swedenborg, il patriarca di una chiesa interiore, in Centro Aletti (a cura di). *Dalla Sofia al New Age*, Roma: Lipa 1995, 201-231.

<sup>8</sup> En inglés «Self», = él mismo, uno mismo, o en verbo reflexivo -se (NdeT).

desarrollo del Sí desde un germen divino innato, recogiendo lo mejor de las tradiciones espirituales de la humanidad. Tal divinización del hombre se enuncia en una definición del teósofo H. Rudolph: «Teósofo es aquel que reconoce a sí mismo... como el Ser (*Theos*) eterno, invariable en todos los fenómenos del universo»<sup>9</sup>.

El concepto de la evolución, que había sido presentado ante todo como teoría de las ciencias naturales, ahora forma parte de la experiencia religiosa, junto al pensamiento cíclico de la cultura hindú. El hombre si dirige de modo subjetivo hacia su interioridad, donde descubre la propia divinidad, llevándola a su plena realización en un camino evolutivo en forma de espiral. Recurriendo a un mundo intermedio en la tradición del espiritismo occidental, la teosofía proyecta una hilera infinita de entidades espirituales en una «jerarquía espiritual», a la que ahora se reserva el puesto del dios judeocristiano. En una forma superior estas entidades se revelan como maestros del mundo que no solo lanzan nuevas revelaciones a través de medium particulares, sino que con sus energías espirituales sobre todo gobiernan el destino del cosmos. En el sistema teosófico de la Blavatskaia aparecen por primera vez estas «jerarquías espirituales», residentes en la inaccesibilidad del lejano Himalaya, pero encarnándose de tiempo en tiempo en los grandes fundadores de religiones, en filósofos y maestros de la humanidad. Uno de ellos sería el maestro Jesús como revelador de la tradición cristiana, que constituiría un momento específico del progreso evolutivo de la «religión perenne».

La divinidad yacente en el hombre que se desarrolla en modo evolutivo, guiada por maestros de ascesis, constituye también el núcleo de la antroposofía, movimiento de adaptación filosófico-cultural de principios teosóficos a la mitología europea y germánica. El fundador, Rudolf Steiner (1861-1925), observa que en el relato bíblico de la creación (*Gn 1*) se habla de «elohim», de una familia de dioses que serían siete entidades implicadas en la creación del mundo. Una de ellas, Yahwe, dios de la sabiduría, viene a ser dios de la luna, mientras que los otros habitan en el sol constituyendo una «entidad Crística», que irradia amor y energía creativa en el mundo<sup>10</sup>. En la perspectiva cósmica de Steiner se verifica la encarnación de Cristo tanto «desde arriba» como «desde abajo» por un

---

<sup>9</sup> Rudolph H. *Theosophie. Der Pfad der Selbsterkenntnis*, Leipzig 1920, 23.

<sup>10</sup> Steiner R., *Christus und die gesitige Welt*, 72.

despertar de la humanidad a la esencia de Cristo, semejante al despertar de Buda. En una dialéctica evolutiva, derivada de la naturaleza humana y guiada por energías divinas, se cumple la dinámica divinización del hombre hasta el punto en que el hombre, según Steiner, se convierta en el propio creador: el hombre se crea a sí mismo pronunciando el Verbo.

Tal concepción teosófica de salvación se podría ilustrar con una gran variedad de grupos de la espiritualidad contemporánea; la teosofía sirve ampliamente como matriz del despertar religioso de nuestro siglo. Conservando superficialmente una terminología cristiana, Cristo es considerado «Logos solar» que se une en la persona histórica de Jesús al «Logos terrestre», convirtiéndose así en el divino pedagogo que lleva la humanidad hacia su último despertar en el Logos solar. Benjamín Creme (1922)<sup>11</sup>, fundador de los centros Tara, cree haber localizado este hombre divinizado desde 1975 con una fisonomía oscilante entre Cristo y Maitreya, el Buda mesiánico, en varias partes del mundo entre Londres, Nairobi y Tokio, iniciando una nueva era de la conciencia humana. Las mismas ideas son tratadas también en el libro programático *Punto di svolta* («Punto de cambio histórico»), de Fritjof Capra que habla de la era solar no solo en el sentido de un futuro uso de energías ecológicas, sino sobre todo en sentido religioso de un incipiente gobierno del Cristo solar que llevaría la innata divinidad del hombre a su culminación:

En el orden estructurado de la naturaleza el espíritu individual del hombre se encuentra injertado en un espíritu más amplio de sistemas sociales y ecológicos; que a su vez está integrado en sistemas planetarios, espirituales y en el espíritu de Gaia, que de algún modo debe participar en el espíritu universal o cósmico. ... En tal perspectiva, la divinidad no es ni masculina ni femenina, ni manifiesta en cualquier forma; ella representa nada menos que la dinámica de la auto-organización de todo el cosmos<sup>12</sup>.

El New Age se entiende, por tanto, como panteísmo cósmico y transpersonal que define el Absoluto no ya como persona según la

<sup>11</sup> Creme B., *The Reappearance of the Christ and the Masters of Wisdom*, London, Tara Press 1980.

<sup>12</sup> Capra F., *Wendzeit*. Bern-München-Wien 1983, 324.

tradición judeocristiana, sino como energía difusa de la evolución cósmica. Dios es identificado con una «memoria planetaria», de la cual el hombre sería una célula interactiva y consciente. La búsqueda de salvación equivale, por ello, a la experiencia subjetiva de integración como se deduce de la tesis de Stanislav Grof (1931), exponente de relieve en la psicología transpersonal:

Las religiones tradicionales generalmente proponen una idea de Dios, que sería una fuerza fuera del hombre y a la cual se podría llegar sólo mediante la iglesia o el clero. El lugar preferido para tal proceso es el templo. Por el contrario, una espiritualidad que se revela en el proceso de una profunda búsqueda del «Sí», descubre a dios como lo divino en el hombre. Se reconoce la propia divinidad con la ayuda de varias técnicas que ofrecen un contacto inmediato y experiencial con las realidades transpersonales. En estos ejercicios espirituales el cuerpo y la naturaleza asumen la función del templo<sup>13</sup>.

### 3.2. La «vida» como salvación en el neopaganismo

En el contexto de la espiritualidad contemporánea se nota un fuerte despertar del paganismo. Charlene Spretnak<sup>14</sup> habla de modo muy positivo de un anhelado retorno al paganismo para resolver la crisis ecológica, porque ahora el «*paganus*» es considerado de nuevo como aquél que habita en el campo cultivando la tierra en contraste con el ciudadano (*civis*). En una presentación idealizada del cristianismo antiguo, se reafirma erróneamente que éste habría sido una religión de la ciudad, mientras que en el campo todavía se veneraban las antiguas divinidades ligadas al ciclo vegetal. Su culto habría insertado a los hombres en un contacto inmediato con la naturaleza; por lo mismo el paganismo representa la religión de la agricultura, de una protección consciente del ambiente en que vivimos. En esta perspectiva de la actual crisis ecológica se desea un retorno a la religiosidad cósmica, mientras que el cristianismo, junto a instituciones económicas, financieras y políticas de las «ciudades», habrían causado la decadencia de la civilización.

---

<sup>13</sup> Grof S., *Das Abenteuer der Selbstentdeckung*, München 1987, 324.

<sup>14</sup> <sup>83</sup>Spretnak C. - Capra, F., *Green Politics: The Global Promise*, New York, Dutton 1984.

Tal religión ecológica presenta su salvación en un despertar de la antigua mitología sobre la sacralidad de la «vida» en todas sus dimensiones cósmicas. Aquí se encuentran, obviamente, muchos elementos importantes del cuidado de la naturaleza; pero en general se desea, en nombre de una religión perenne, una vuelta a las religiones precristianas, aún no contaminadas por su influjo degradante. Toda la naturaleza es encantada de nuevo; «Dios» se encuentra en los árboles, en los espíritus de la naturaleza (en los «elementales» de la «Nueva Acrópolis»). La espiritualidad de la comunidad de Findhorn, en Escocia (con sus filiales, vgr. en Sicilia)<sup>15</sup> encuentra en la presencia invisible de elfos, faunos y otros espíritus, un contacto con el mundo divino.

En estos modelos se substituye la tradición antropocéntrica de la filosofía occidental por un biocentrismo, pasando del teísmo a la «vida» como divinidad omnicomprendiva, con consecuencias fundamentales para la dimensión personal de la tradición judeocristiana. En cuanto la vida se va perfeccionando progresivamente en una línea en espiral hacia lo alto, se convierte en un tejido orgánico de dimensiones cósmicas, en el que el hombre es sólo una pequeña célula. Junto a la translación de la noción de Dios, se revelan inmediatamente los cambios culturales de la espiritualidad postmoderna. Negando el carácter objetivo de la revelación divina, se accede a la divinidad de la «vida» exclusivamente a través de la experiencia subjetiva de una potenciamiento de la propia fuerza vital. La salud, mediatizada en las varias terapias del cuerpo, adquiere un valor salvífico en sentido eco-psico-somático. En la misma vida se encuentra el mensaje, la vida es salvación, la vida es dios.

No se puede negar, sin embargo, que tal concepto de salvación demuestre una tendencia fatalista. Se nota claramente en el deporte extremo, que trata de traspasar los límites de las capacidades humanas. Un escalador americano se expresa así: «Si la vida te aburre, la pones a riesgo». En la tentativa desesperada de traspasar los límites de sus facultades, el hombre está paradójicamente a salvo, porque la «vida» es su dios. Cuando la fuerza vital equivale a la fuerza divina, se abre, por una parte, el campo oscilante del «dios está en la sangre» del neonazismo y de los racismos fanáticos; y por otra, la potencia sexual se convierte en el lugar de la divinidad vital; la subli-

---

<sup>15</sup> Fundada en 1965; cf. Riddell C., *The Findhorn Community*, Forres: The Findhorn Press 1990.

mación de la energía sexual en energía vital es parte del esoterismo moderno, como es propagado, por ejemplo en la alquimia sexual de Aleister Crowley<sup>16</sup>, figura dominante del ocultismo y del satanismo moderno. Su abadía de Cefalú, llamada *Thelema* (voluntad), basada sobre la única regla «haz lo que te venga en gana» (*fac quod vis*), se entendía como laboratorio de rituales mágicos, basados en el uso de la droga y de prácticas sexuales.

En la línea de esta tradición se encuentran hoy, en el movimiento de Osho (1931-1990), las prácticas del Kundalini tántrico en una interpretación occidental hedonista de libertad sexual como búsqueda de lo divino en la energía vital del hombre.

En este árbol genealógico de la divinización mágica de la «vida» hay que mencionar también la Scientology, fundada por L. Ron Hubbard (1911-1986), que trata de enmascarar con un barniz religioso sus intereses comerciales y en cuya mitología se hace frecuente alusión a la ciencia-ficción. La fuerza vital como causa única omnipotente en el proceso evolutivo del universo, es llamada con el neologismo «Thetan». Este sería un ser espiritual en exilio sobre la tierra continuamente en busca de nuevos cuerpos: «La muerte es una cosa puramente técnica. Con gran seguridad se podría asegurar a un marido, en luto por la desaparición reciente de su esposa, que ella va a otra parte para tomar un cuerpo nuevo»<sup>17</sup>.

Por esto la visión de la fuerza vital como elemento divino en el hombre implica la consecuencia de que su personalidad se disuelve en favor de una manifestación temporánea de un alma cósmica. Según la publicidad de esta moderna «religión del yo», la salvación depende del uso de esta energía al cien por ciento para imponerse sin escrúpulos sobre los demás competidores.

Está claro que la invocación de una divinidad vital, centrada sólo sobre la promoción del sujeto, se presenta como un grave peligro

---

<sup>16</sup> 1875-1947; la abadía, laboratorio de rituales máxicosexuales, existía entre 1920 y 1923 cuando Crowley fue expulsado de Italia por su vida escandalosa.

<sup>17</sup> Citado por R.Hummel, *Reinkarnation statt Schöpfungsglaube*, en H.Kochanek (ed.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien, 1992, 115 s.

para la sociedad, puesto que produce nuevos totalitarismos que no respetan la libertad del otro<sup>18</sup>.

### 3.3. *El plan cósmico de salvación canalizado a través de la organización*

En muchos grupos postcristianos como los Testigos de Jehová o los Mormones, los hombres esperan una salvación que viene canalizada exclusivamente a través de la respectiva organización. La «Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días» prospecta la fuente de salvación en su sacerdocio; al hombre se le abre el camino del progreso eterno sólo en los ritos de tipo masónico, celebrados en el templo. Como se deduce de una abundante documentación reciente<sup>19</sup>, los Mormones están bautizando incluso a los santos católicos (algunos de los cuales, como por ejemplo, el célibe S. Francisco Javier, también son unidos en matrimonio para la eternidad), porque sólo de esta manera podrán participar en la futura divinización. Algunos miembros de la iglesia son animados a contraer matrimonio en su lugar para ofrecerles ocasión de acceder los más altos grados de gloria celestial: «Un hombre debe entrar en este orden del sacerdocio [es decir, en la nueva y eterna alianza del matrimonio]; y si no lo hace, no puede obtenerlo»<sup>20</sup>.

La organización teocrática de los Testigos de Jehová, como «canal de revelación y mediación» de Jehová, es garante exclusivo de salvación. Puesto que no se prevé un contacto personal de los hombres con Dios sino a través de la estructura jerárquica del grupo, abandonar la comunidad significa, por ello, la eterna separación de Dios. Mientras toda la humanidad que está fuera del grupo será aniquilada completamente en la batalla final de Armagedón, para los Testigos la salvación se realiza en dos niveles: el «plan divino de todas las edades» prevé el gobierno celeste de 144.000 elegidos, mientras que los otros vivirán en sus cuerpos en una tierra paradisíaca.

---

<sup>18</sup> Cf. *Veritatis splendor*, 99: «El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo... Si no se reconoce la verdad trascendente, entonces triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a realizar hasta el fondo los medios de que dispone para imponer el propio interés o la propia opinión, sin respeto a los derechos del otro».

<sup>19</sup> Helen Radkey, *The Inglorious Alliance*, 2 vols., Salt Lake City, 1995-1996 (mimeografiado; en posesión del autor del presente artículo).

<sup>20</sup> *Doctrina y Alianza*, 131, 2-3.

El fundador de la «Iglesia de la Unificación», el coreano Sun Myung Moon, se considera, después del fracaso de la misión de Jesús, el segundo mesías en el plan divino de la restauración del mundo. Tal diseño prevé el restablecimiento de una familia humana perfecta. La salvación está ligada a las «bodas del cordero», que Moon había contraído en 1960 con su discípula Hak-Ya Han. A partir de este giro de la historia humana inicia ahora la auténtica salvación a través de la purificación de la sangre de los adeptos que son admitidos en la «verdadera familia» de Moon en bendiciones espectaculares de masa. La comunión sacramental del «vino sagrado» (*Sung Yu Sik*) realiza un cambio físico de descendencia<sup>21</sup>. Siendo substancialmente Dios, los «verdaderos padres» han podido establecer el nuevo gobierno del reino de los cielos, asignando a Jesús el papel de asistente del propio hijo Heung-Yin que actúa como gobernador del cielo desde 1984.

#### **4. El desafío de una atenta «pedagogía divina»<sup>22</sup>**

##### *4.1. La percepción del nuevo paradigma*

La tarea de la Iglesia de basar su acción evangelizadora sobre el contexto cultural actual exige, ante todo, un análisis atento de los paradigmas cambiados de la nueva conciencia religiosa. El número de adeptos de los nuevos movimientos religiosos, considerados individualmente, podría parecer todavía insignificante frente a las estadísticas de pertenencia a la Iglesia, y, sin embargo, es preocupante, porque indica la punta del iceberg de una conciencia religiosa profundamente cambiada. Prueba de ello es la penetración progresiva de las nuevas creencias también entre los cristianos que no encuentran dificultad en la doble pertenencia, afirmando, por ejemplo, la compatibilidad entre reincarnación y fe en la resurrección. Son iluminadoras a este propósito las palabras de Juan Pablo II:

¿Cómo callar, por ejemplo, ante la indiferencia religiosa, que lleva a muchos hombres de hoy a vivir como si Dios no existiera o a conformarse con una religión vaga, incapaz de enfrentarse con el problema de la verdad y con el deber de la

---

<sup>21</sup> Gadow Th. *Mun-Bewegung*, München 1993, 66.

<sup>22</sup> Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 6.

coherencia? A esto hay que añadir aún la extendida pérdida del sentido trascendente de la existencia humana y el extravío en el campo ético, incluso en los valores fundamentales del respeto a la vida y a la familia... ¿Y qué parte de responsabilidad deben reconocer también ellos (los hijos de la Iglesia), frente a la desbordante irreligiosidad, por no haber manifestado el genuino rostro de Dios, a causa de los defectos de su vida religiosa, moral y social<sup>23</sup>.

Tal relativismo religioso, caracterizado como preteísmo agota la búsqueda de lo Absoluto, el anhelo de una relación personal con el Dios viviente, en un misticismo natural de tipo cósmico y vital, reflejando como en un espejo, las tendencias de la sociedad contemporánea a reducir al hombre a la sola utilidad y funcionalidad, negándole cualquier sacralidad, personal y objetiva. Así se verifica la tesis de J.B.Metz, que la actual crisis de orientación sería, en su profundiad, una crisis de Dios, en que las iglesias cristianas se ven interpeladas, con renovada urgencia, para administrar el tesoro a ellas confiado.

Deteniéndose en la dimensión humana, el Papa resume el evento de la Jornada mundial de oración en Asís (1986) y describe brevemente la salvación cristiana como la humilde preparación para «recibir una vez más a aquel Verbo, en el que "todas las cosas han sido creadas" (*Jn* 1, 31) y por el cual todos los hombres están llamados "a tener la vida y a tenerla en abundancia" (*Jn* 10, 10), aquél Verbo divino que "ha querido habitar entre nosotros" (*Jn* 1, 14) y que, con su venida, su muerte, su resurrección ha querido "recapitular en sí todas las cosas, las del cielo y las de la tierra" (*Ef* 1, 10)»<sup>24</sup>.

La salvación, centrada únicamente en el misterio de Aquél que «con su encarnación se ha unido en cierto sentido a todo hombre» (*Gaudium et spes*, 22), no consiste, pues, en la posesión de una naturaleza divina innata, sino que exige por parte del hombre una humilde preparación a la apertura, la disponibilidad de recibirla como don gratuito y misericordioso. La plena realización del designio divino, la inserción del hombre en una dimensión totalizante, no exige otra cosa que su disponibilidad hacia el mediador de tal salvación.

---

<sup>23</sup> Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 36.

<sup>24</sup> Juan Pablo II, Discurso a los Cardenales y a la Curia Romana con ocasión de la Navidad, AAS 79 (1987) 1090.

A la encarnación del Hijo de Dios corresponde la *kénosis* de la fe en el acto de acogerlo.

La Jornada de Asís había expresado la salvación con la metáfora de la «paz» y de la «oración». Mientras la «paz» pone al hombre en armonía con Dios, con el mundo, con toda la humanidad y con sí mismo, la «oración» expresa su logro. En la oración el hombre reconoce de modo existencial su contingencia, la necesidad de esperar la salvación de una fuerza superior:

Está la dimensión de la oración, en la cual la diversidad de las religiones busca expresar la comunicación con una fuerza más allá de nuestras fuerzas humanas. La paz depende ante todo de esta fuerza que nosotros llamamos Dios, y como cristianos creemos que se ha revelado en Cristo... La paz lleva el nombre de Jesucristo<sup>25</sup>.

#### 4.2. Valoración de la religiosidad subjetiva

La personalización de la experiencia religiosa, junto a otras características de la religión mundial emergente, se convierte en el nuevo contexto de la inculturación. En tal giro antropológico se postula una atención renovada a la subjetividad como programa no solo pastoral, sino también dogmático. En modo único entre las religiones, el cristianismo es la religión biográfica, que contempla la unión existencial entre el creyente y la biografía de Jesús. La salvación es personal y la teología debería reflejar este carácter como se subraya en un texto programático de J.B. Metz:

La teología de la vivencia histórica eleva «el sujeto» a la conciencia dogmática en la teología misma. Con esto no se rompe ninguna lanza en favor de algún nuevo subjetivismo teológico. «Sujeto» no es ciertamente una determinación cualquiera, intercambiable. Sujeto es el hombre implicado en sus experiencias y en sus dimensiones históricas, el hombre que precisamente de ellas deduce constantemente los elementos de su identidad. Introducir el sujeto en la dogmática no significa tampoco, por lo mismo, elevar a categoría de tema objetivo de la dogmática el hombre en su historia de vivencia y expe-

---

<sup>25</sup> Juan Pablo II, Discurso conclusivo de la oración universal por la paz, en *AAS* 89 (1987) 866 s.

riencia religiosa; significa, en cambio, convertir la doctrina en vida y la vida en doctrina; significa, por tanto, conciliar dogmática e historia vivida entre sí<sup>26</sup>.

En estas reflexiones se expresa el programa de una Iglesia al servicio de la humanidad<sup>27</sup>, que hoy está llamada a ejercitar su caridad en una dimensión espiritual. La pobreza actual, que lleva el rostro del Cristo como peregrino desconocido en las tierras postmodernas, se presenta como grito de desesperación, en palabras de G.K. Chesterton: *Quien no cree en Dios, no cree en nada, pero cree en todas las cosas más dispares posibles*. Una atención pastoral renovada en busca de la oveja (individual) perdida en la maleza del anonimato, y la creación de comunidades acogedoras, son algunas consecuencias que probablemente sean más elocuentes que las especulaciones doctrinales.

#### 4.3. La naturaleza de la Iglesia es dialógica

En conclusión, es útil recordar la distinción fundamental, difundida por el historiador de las religiones Rafael Pettazzoni, entre «religión liberante» (*religio liberans*) y «religión religante» (*religio relegans*). Mientras la primera abre al hombre a nuevos horizontes en el encuentro con Dios, con el mundo y con el prójimo, y por tanto libera al hombre de sus constricciones y pecados (*Lc 4, 18 s*), la segunda, en cambio, se afirma como fin en sí misma conduciendo al hombre a nuevas formas de esclavitud y dependencia. Una fe, volcada sobre sí misma, que no siente en el alma la voz de un «Tú» divino, sino solamente el eco del propio grito de divinización o la resonancia de la propia creaturalidad, no es otra cosa que una terapia útil, orientada a las necesidades del momento. Cuando la fuente objetiva de todo ser es reducida a una mezcla instantánea de sentimientos de felicidad, el hombre ya no logra salir de la prisión de la propia experiencia, confundiéndola con la religión.

Obviamente un genuino diálogo es posible sólo con el primer tipo de religión, excluyendo todas las formas de «religiones del Yo». En esta perspectiva el diálogo no se ha de elencar como una más entre las diversas actividades de la Iglesia, sino que llega a ser

---

<sup>26</sup> J. B. Metz, «Teología como biografía», en Id., *La fede, nella storia e nella società*, Brescia 1978, 212.

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*, 1.

expresión de su naturaleza al igual que de las otras religiones «liberantes». Aunque observando las exigencias de la prudencia en el encuentro con las espiritualidades alternativas<sup>28</sup>, el citado discernimiento ofrece la posibilidad de establecer una relación crítica con aquellas realidades. En el actual contexto del pluralismo religioso y frente a la emergencia de una nueva religión mundial, el «diálogo»<sup>29</sup> llega a ser el modo de ser Iglesia:

La Iglesia suscita y estimula el diálogo interreligioso, no sólo entre Ella y las otras tradiciones religiosas, sino también entra estas mismas tradiciones religiosas. Es esta una manera de cumplir su papel de «sacramento», es decir «de signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*Lumen gentium*, 1). El Espíritu invita a animar todas las instituciones y movimientos religiosos a encontrarse, colaborar y purificarse con el fin de promover la verdad y la vida, la santidad y la justicia, el amor y la paz, dimensiones de aquel Reino que Cristo, al final de los tiempos, entregará a su Padre (cf. *1 Co* 15, 24). Así el diálogo interreligioso en verdad forma parte del diálogo de salvación iniciado por Dios<sup>30</sup>.

**MICHAEL FUSS**

Sacerdote diocesano de Colonia (Alemania). Desde 1983 es docente de budismo y nuevos movimientos religiosos en la Pontificia Universidad Gregoriana. En la universidad de Friburgo (Alemania) es profesor de Historia de las Religiones. En 1996 ha sido nombrado consultor del Pontificio Consejo para el diálogo Interreligioso. Entre sus últimas publicaciones: *Le grandi figure del buddismo*, 1995. Y varios artículos: *Una visione nell'essenza di tutti i mondi*, en *Della Sofia al New Age* (1995); *New Religious Movements*, en *A Foundational Course in Missionology* (1995); *New Age: la sfida di una nuova religione mondiale*, in *La dolce seduzione dell'Acquario* (1996).

---

<sup>28</sup> *Diálogo y Anuncio*, 80.

<sup>29</sup> Más que un mero intercambio de cortesía, el diálogo presupone prudencia y podría incluso contener la protesta; cf. Waldenfels, H., *Zwischen Dialog und Protest*, en «*Stimmen der Zeit*» 117 (1992) 183-198.

<sup>30</sup> *Diálogo y anuncio*, 80.