

*Spiri
tus*

*Pueblo de
Dios,
luz del mundo*

Presentación		3
--------------	--	---

Pueblo de Dios, luz del mundo

Luc Forestier	● La Iglesia como pueblo de Dios. Inscribir la resurrección de Cristo en la historia de los seres humanos	9
Albert Rouet	● La vida de la Iglesia y la sociedad de hoy en día	24
José Luzia Gonçalves	● Las Pequeñas Comunidades Cristianas en Mozambique	37
Pierre Keith	● Ensayo sobre la noción bíblica de "pueblo", a partir de tres textos del Pentateuco: Génesis 11,1-9; Éxodo 17,1-7 y Números 20,1-13	52
Paul Michael Zulehner	● Pueblo	70
José María Vigil	● "Pueblo de Dios, Luz de las Gentes". Consideraciones evaluativas de la imagen 50 años después	87

Parte aparte

Alfredo J. Gonçalves	● Elementos para una pastoral de los migrantes	109
John O'Brien	El diálogo es proclamación. La proclamación es dialógica. La presencia de los espiritanos en Pakistán (3ª parte)	126

Crónicas

ARD	● La libertad religiosa en el mundo	139
Jean Jacques Pérennès	● Cristianos en Egipto. Destellos de esperanza en el seno de la tormenta	146
Madeleine Bédard	● ¡Abre la puerta, déjele salir! Seminario de SEDOS en Nemi (Italia)	154

Reseña

Ivone Gebara	● Flores de Sangre, de Mary Judith Ress	163
--------------	---	-----

“Pueblo de Dios, luz de las gentes”.

Consideraciones evaluativas de la imagen 50 años después

José María Vigil

El autor es misionero claretiano. Coordina e impulsa la edición anual de la “Agenda Latinoamericana Mundial”. Presta sus servicios a la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT.

Ya ha pasado nada menos que medio siglo desde la clausura del Concilio Vaticano II, tal vez el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. Si hay una imagen que nos lo recuerda emblemáticamente, puede ser ese: “Pueblo de Dios, luz de las gentes”. *Lumen Gentium* son las primeras palabras y el título del documento más importante del Concilio. *Pueblo de Dios* es también el título del segundo capítulo de ese mismo documento, después de un primer capítulo de carácter general introductorio.

Podemos recordar la acogida entusiasta que esta expresión encontró en el pueblo cristiano católico. A nadie se le ocultaba que se trataba en realidad de una imagen bíblica, pero, sin embargo, fue recibida como un lenguaje “nuevo”, sorprendente, cautivador. En realidad era una forma nueva de hablar en la Iglesia y de la Iglesia, en comparación con las imágenes que venían utilizándose desde varios siglos antes: “la Iglesia como congregación de los fieles cristianos reunidos bajo el Vicario de Cristo”, como todavía venían repitiendo los catecismos al uso, repitiendo las ideas belarminianas del siglo XVII; o la Iglesia como “sociedad perfecta”, institución visible, dotada de sus cuatro “notas”: una, santa, católica y apostólica...; o de la enci-

clica *Mystici Corporis*, de Pío XII, la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo... En ese contexto, pasar a decir que la Iglesia era el “Pueblo de Dios, luz de las gentes”, sonó realmente como un lenguaje desconocido, como una gran novedad.

Pero no lo era: era, es, una imagen puramente bíblica. Más aún, es tal vez la imagen bíblica por antonomasia: la Biblia no es sino el relato del pueblo suscitado y elegido por Dios para llevar la Luz de la salvación a todas las gentes, a todos los pueblos. Hemos dicho “imagen bíblica por antonomasia”, pero, más exactamente, podríamos decir que es el paradigma bíblico básico,¹ la imagen cuyas coordenadas mejor enmarcan la cosmovisión o el horizonte global de la Biblia: un pueblo caminando por la historia bajo en alianza con Dios...

Es decir: esta imagen que pasó por ser una gran novedad del Concilio Vaticano II, en realidad era algo muy viejo, una “vuelta a las fuentes”. Es importante caer en la cuenta de que la imagen no tiene pues 50 años... sino quizá unos tres milenios... Y es ahí donde quiero tratar de hacer una reflexión evaluativa sobre su validez actual. Hablando en términos históricos, diríamos que cincuenta años son muy pocos años para una imagen religiosa; pero tres milenios... tal vez son demasiado tiempo. A los 50 años del Concilio, pasada la equívoca sensación de novedad ante aquella imagen, cabe preguntarse: ¿goza de buena salud? ¿Es una imagen potente y elocuente, todavía hoy? ¿Lo es incluso hoy, en medio de este profundo cambio cultural, ante el advenimiento de este nuevo “tiempo axial”? Veamos.

Referencia imprescindible: la naturaleza analógica del lenguaje religioso

La ciencia habla de la realidad en su aspecto factual y funcional: se pregunta qué es ese fenómeno, cómo funciona y cómo podríamos

1 Sally McFague habló de las “root-metaphors”, las imágenes más básicas y elementales y por eso más abarcadoras. En *Metaphorical Theology* (Fortress Press, Philadelphia, 1982), tomando el término de Stephen Peppers *World Hypotheses*, Los Angeles, 1942.

intervenir sobre él. La teología, la religión y la espiritualidad hablan de la realidad desde una perspectiva valorativa: qué significa para nuestra vida y cómo nos interpela existencialmente. Son dos planos, dos intereses y dos métodos bien diferentes. En el primer caso ponemos en ejercicio nuestra inteligencia racional, aquella que clásicamente se ha llamado *logos*, que sirve para comprender y medir con precisión las cosas y sus procesos, y provocar cambios que queremos que se produzcan en nuestro exterior. En el segundo caso utilizamos una inteligencia diferente, clásicamente llamada *mythos*, que no sirve para medir ni para producir cambios, sino para habérmolas con el misterio de la existencia y los insondables interrogantes que suscita en el corazón místico que todos llevamos dentro.

Lo religioso, lo espiritual, no se puede pesar ni medir, no se puede ubicar ni acotar. No se puede siquiera expresarlo directamente. No se sabe qué es el Misterio, nadie puede definirlo. Solo podemos evocar, y no directamente mediante un lenguaje unívoco, sino indirectamente, por el lenguaje "análogo": por las imágenes, la poesía, la metáfora... Con razón dice Sally McFague que el lenguaje religioso es principalmente ficción.²

Simplificando, podríamos decir que el recurso principal del lenguaje religioso es la metáfora (o la intuición poética en sentido amplio), que en lenguaje técnico de la lógica clásica la llamamos analogía. La metáfora es un tropo o figura del lenguaje por el cual hablamos de una realidad en términos propios de otra. Hablamos de esto... aplicándole términos de aquello otro. Por eso, el lenguaje metafórico —e igualmente el analógico— incluye el "es y no es": una cierta afirmación inmediatamente matizada con una negación. Esto es como aquello, pero tampoco es realmente aquello, sino otra cosa: eso es la metáfora. Y lo mismo sucede con la analogía: A es análogamente como B, pero no es B; estamos diciendo que A y B no guardan una relación de *univocidad* (no son lo mismo), pero tampoco de *equivocidad* (no son dos cosas que nada tengan en común), sino de *analogía*, que es una paradó-

2 Sally McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, 1987, p 13.

jica síntesis de univocidad y equivocidad (A y B son y no son iguales). Por eso, todas las afirmaciones analógicas requieren de un cuidado especial para ser bien entendidas; han de ser siempre matizadas: a continuación de ser afirmadas, han de ser parcialmente negadas.

El famoso IV Concilio de Letrán (1215) declaró que no podemos decir nada positivo sobre Dios a partir de nuestros conocimientos humanos sin hacer constar a la vez la radical inadecuación de nuestra afirmación con la realidad divina.³ Según este Concilio, siempre citado respecto a este tema de la analogía, en las afirmaciones que hacemos sobre Dios no solo hay siempre una semejanza junto a la semejanza positiva que afirmamos, sino que “esa semejanza ¡siempre es mayor que la semejanza!”.

El peligro de idolatría del lenguaje religioso

Siendo así la condición del lenguaje religioso, le acechan dos peligros que pueden llevar a que ese lenguaje se vuelva idólatrico. El primero es el olvido de esta negación necesaria a toda afirmación analógica (o metafórica). En 1984 (pocas semanas antes de su fallecimiento), homenajeado por la Acción Católica de Friburgo, Karl Rahner expresó su autorizado testimonio sobre este punto:

*“Todas las proposiciones teológicas –a niveles diversos y según las maneras más diversas– son proposiciones analógicas. Esto, todo teólogo católico lo sabe, pero –y es algo que me espanta– siempre acaba por ser olvidado”.*⁴

Rahner insistió: casi siempre olvidamos la necesidad de la negación, de la retirada de la afirmación teológica que hemos hecho. Con nuestras afirmaciones creemos haber llegado al objetivo, haber dado ya con lo que queríamos decir de Dios. Pues bien, cuando

3 Dijo concretamente: *Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.* Entre el Creador y la criatura no se puede afirmar semejanza alguna sin afirmar que entre uno y otra todavía es más grande la desemejanza.

4 Karl Rahner, *Expériences d'un théologien catholique*, documento descargable en formato doc de la web de Miquel Sunyol sj: usuaris.tinet.cat/jqi_sp04/rahn_anal_fr.doc Accedida el 4 de octubre de 2015.

creemos haber hablado sobre Dios con exactitud, es con un ídolo con lo que hemos dado: no estamos hablando del Dios incognoscible, sino de un ídolo perfectamente conocido.⁵

El segundo peligro es complementario: al olvidarnos de la negación, olvidamos también la distancia que hay entre nuestras representaciones mentales o de lenguaje y la realidad divina hacia la que apuntan. La analogía o la metáfora acaban siendo considerados como un lenguaje denotativo o descriptivo: Dios es como lo describimos... La imagen que evocamos para hablar metafóricamente de él, pierde su distancia, se colapsa entonces la metáfora, y acaba siendo simplemente identificada con el objetivo al que apunta: Dios se identifica con esa imagen, o con ese "nombre" que lo describe... El lenguaje religioso deviene así idolátrico: pone nombre a las realidades misteriosas, las describe literalmente y las "de-fine", dominándolas y poniéndolas a su servicio.

Un ejemplo puede ser la denominación de "Padre" como nombre de Dios. El misterio innombrable fue una vez comparado metafóricamente con la imagen de Padre, aun sabiendo que no podemos atribuirle ese concepto sino conscientes de su limitación e impropiedad. Pero con el tiempo –y con la falta de alerta crítica– se va perdiendo la conciencia de la distancia, la imagen se va fundiendo con el misterio "imaginado", hasta identificarse con él y convertirse finalmente simplemente en su descripción, en su "nombre":⁶ "el Padre" pasa a ser enteramente sinónimo de Dios, y finalmente Dios es entendido directamente y sin ningún recelo como *theos*, como masculino, "a imagen y semejanza" de la paternidad humana: una concepción idolátrica de Dios.⁷

5 San Agustín lo dijo de forma parecida: *Si comprehendis, non est Deus*. Sermo 52, c. 6, n° 16: PL 38, 360. Y "San Juan de la Cruz llega a afirmar que todo cuanto nosotros decimos, pensamos o imaginamos de Dios es ya por eso mismo falso"; cfr. A. Torres Queiruga, *Creer de otra manera*, Sal Terrae 1999, p. 9.

6 Poner nombres es nuestra forma de denominar y de dominar las realidades. Ya lo intuyó el relato bíblico: Gn 2,19-20. McFague hace unas reflexiones muy perspicaces sobre el dominio (antropocéntrico, androcéntrico...) que vehicula el lenguaje: *Metaphorical Theology*, cap. 1.

7 "El nombre de Dios no es Padre, aunque muchos cristianos utilizan las dos palabras intercambiamente, como si 'Padre' fuera una descripción literal de lo que Dios es". "Si decimos 'Dios es Padre', eso es verdad y mentira, y aun en lo que es verdad, es diferente de la perspectiva convencional patriarcal de la paternidad": Sally McFague, *Metaphorical Theology*, *Ibidem*.

Lenguaje religioso que puede devenir irrelevante

Hemos recordado que el lenguaje religioso es principalmente ficcional, comparativo, metafórico, analógico. Nuestra experiencia religiosa la expresamos mediante el lenguaje, pero lo contrario también es cierto: el lenguaje que utilizamos configura nuestra experiencia religiosa. Para expresar nuestras vivencias nos valemos de imágenes, imágenes que expresamos en palabras pertenecientes a conjuntos lingüísticos que tienen sus leyes, sus posibilidades y sus límites. Las palabras tienen siempre un contenido de significación, y un horizonte de pertenencia, y se hallan vinculadas a ese horizonte lingüístico, al que hacen inevitablemente referencia. Las palabras son significativas porque evocan significados, que forman parte a su vez de mundos concretos de referencia significativa en los que nos movemos y a los cuales pertenecemos.

Todos esos mundos de significación, de referencia y de pertenencia, son mundos de conocimiento, y por ello mismo virtuales, nada fijos ni cosificados, y en evolución permanente. Nacen, crecen, se reproducen, se enferman, se recuperan, languidecen... y a veces también mueren. Como imágenes que son, las metáforas pertenecen a mundos imaginativos de referencia, y su potencia reside precisamente en la fuerza de las imágenes de que echan mano: imágenes tradicionales, consagradas o nuevas, geniales, muy creativas... o ya manidas o incluso desvaídas. Hay tiempos en los que las metáforas pierden fuerza, porque aquel mundo imaginativo al que pertenecían está desvaneciéndose o está desapareciendo el colectivo humano que soportaba aquella cultura y, trasladadas esas metáforas a otra cultura, ya no tienen la vivacidad de las asociaciones mentales que hasta entonces suscitaban. Las metáforas finalmente mueren cuando pierden su capacidad de evocación, por ser pronunciadas en una sociedad cuyo mundo cultural ya no es el que las vio nacer. Lo cual se acentúa en los movimientos de transformación cultural: antiguos símbolos y viejos lenguajes se vuelven irrelevantes, ya no evocan ni emocionan, porque nos trasladan a contextos de significación que no son nuestros, y no tienen ya para nosotros la vivacidad significativa que tuvieron para otros pueblos.

Sally McFague, en su ya citado *Metaphorical Theology* pone como ejemplo de la irrelevancia del lenguaje religioso el caso del lenguaje bíblico. Para muchos cristianos del mundo secularizado actual, dice ella, las páginas, las figuras y los símbolos bíblicos les evocan días y vivencias felices de su infancia, pero poco más. A muchos adultos, los símbolos bíblicos les resultan algo anticuado, con aquel lenguaje repetitivo, siempre el mismo, escrito en piedra. Entrar en el mundo bíblico les parece como verse transportados a un mundo de hace varios miles de años atrás, habitado por seres humanos ciertamente, pero con problemas, imágenes, preocupaciones y presupuestos totalmente diferentes de los nuestros. Nadie hoy se entusiasma con imágenes de ángeles, demonios, mesías, Hijo del hombre, reyes, batallas, fariseos, profetas, dragones apocalípticos, etc.⁸

Para McFague, el lenguaje bíblico no solo pierde relevancia porque nos traslada a un mundo que no es el nuestro y queda muy lejano, sino porque hay personas que se sienten excluidas en él. La autora destaca el caso de muchas mujeres con conciencia feminista, que en la Biblia perciben claramente un lenguaje que " nombra el mundo y lo domina desde la perspectiva masculina" (*ibidem*). Para ellas, y para otros colectivos que también se sienten excluidos en la Biblia, su lenguaje, no solo resulta irrelevante, sino incómodo, inhóspito, inhabitable.

Puestas como base estas referencias elementales a la problemática epistemológica del lenguaje, pasemos a referirnos ya directamente a la imagen eclesiológica principal del Vaticano II que nos ocupa.

Características de la imagen "Pueblo de Dios, luz de las gentes"

Son varias las características que se puede subrayar en esta imagen eclesiológica.

8 *Ibidem*, capítulo 1, *The irrelevance of religious language*.

- Se trata, como ya dijimos más arriba, de una imagen netamente bíblica, no propiamente teológica. Brota del relato narrativo bíblico, no de una reflexión abstracta teórica teológica. Como tal, es una imagen que lleva en sí misma, como sintetizada, todo el conjunto del relato bíblico veterotestamentario y judío:⁹ nos evoca directamente, con toda plasticidad, la imagen de un pueblo caminando por el desierto de la historia bajo la mirada de un Dios que les conduce porque ha sellado una Alianza con él... En lenguaje conceptual, esa simple imagen visual evoca inequívocamente varias otras dimensiones “teológicas” que enumeramos a continuación.
- Se trata en primer lugar de una imagen que privilegia la *colectividad sobre el individuo*. Una colectividad cuyo primer analogado es “un pueblo” que camina por la historia. No cabe duda de que es una visión típica de aquella altura de los tiempos, hace varios miles de años en la antigüedad del Próximo Oriente. Ciertamente, agradecemos el vernos libres de “la relación individualista y puramente espiritual de Dios con el alma” que luego sería dominante durante muchos siglos en la Iglesia,¹⁰ pero la categoría de “pueblos que caminan por la historia” no es tampoco la categoría de “comunidad libre y elegida de personas”, ni la de la “comunidad (biológica) de la Vida” de este Planeta... u otras que hoy preferiríamos en nuestro contexto actual.
- Se trata sobre todo de una imagen cuya coordenada principal es la *dimensión histórica*,¹¹ ese es el marco más abarcador, el escenario en el que se representa el drama de la realidad: ahí, en la historia,

9 El paradigma judío se distingue por su carácter personal y monoteísta, así como por su profundo sentido de la historia. Aparece como relato de un pueblo en relación de alianza con el Dios uno del Universo, que lo creó y lo destinó a realizar los propósitos divinos mediante su conducta de suprema confianza y lealtad a su creador y señor: McFague, *Metaphorical Theology*, *ibidem*.

10 “Dios y el alma, nada más, nada en absoluto”, como refleja por ejemplo el horizonte de las *Confesiones* de San Agustín.

11 La centralidad de la dimensión histórica es quizá la característica principal de la cosmovisión hebrea, sobre todo antes del exilio babilónico, cuando no tenían una visión ni lineal ni cíclica, ni teleológica de la historia, sino epifánica: la historia y solo la historia era la arena en la que se podía jugar la salvación esperada de Dios; ni en el cielo, ni en la resurrección, ni en el más allá. Cfr. Thomas Sheehan, *The First Coming. How the Kingdom of God became Christianity*, New York, Random House, 1987, pp 35ss.

se encuentran y se abrazan en alianza Dios y el pueblo, ante la mirada de los demás pueblos. Caminando por la historia, bajo su mirada, acompañado de cerca por Dios, con sus imprevisibles intervenciones históricas.

- Pero se trata en concreto de un *pueblo especial*. En el contexto bíblico, al decir "Pueblo de Dios" se está diciendo un pueblo que debe a Dios su mismo ser. Un pueblo que ha sido sacado de las entrañas de Abraham por decisión de Dios. Todos los demás pueblos han surgido de otra manera, perdida y olvidada en las tinieblas del pasado. El origen de "el pueblo de Dios" es una decisión soberana tomada por Dios para hacerse con un pueblo diferente a todos los demás, para llamarlo a guardar con Él una relación especialísima.
- La imagen complementaria a la de "Pueblo de Dios" es la de el "Dios del Pueblo". Es una imagen plenamente *teísta*. Dios es nuestro interlocutor, nuestra contraparte, nuestro "tú". Es una realidad concreta y personal, con una fisionomía muy concreta, aunque no podamos ver su rostro. Durante buena parte del tiempo bíblico sabemos que se trata de un Dios nacional, del pueblo de Israel, con el que ha hecho su Alianza y al que defiende contra todos sus enemigos, como un "Dios tribal", frente a los dioses de los otros pueblos. Es un Dios ligado a una etnia, a un lugar (mora físicamente en el único templo), a una tierra (por eso Naamán el sirio, curado por el profeta, se vuelve a su tierra con una carga de tierra, 2Re 5), un Dios santo con una santidad que mancha la sola presencia de los extranjeros (Joel 4,17)...
- Es además el pueblo escogido, *el elegido*. Puede ser que Dios no tenga aceptación de personas, pero sí parece tenerla de pueblos. No todos los pueblos son iguales para él. Hay solo un pueblo al que él ha dicho: "Yo seré tu Dios, y tú serás *mi pueblo*".
- Como pueblo escogido frente a los demás, es el pueblo *con la misión de testimoniar* el nombre de Dios, con la misión también de

llevar el conocimiento de Dios, y con ello la salvación misma, a los demás pueblos. Es el pueblo elegido para ser “Luz para todos los (otros) pueblos”. Es el pueblo “colaborador de Dios” en la tarea de salvar a todos los pueblos.

En esa imagen del pueblo elegido de Dios va embebida una carga *exclusivista*: solo este pueblo, aunque sea por puro privilegio gratuito y no por méritos propios, es el que posee y vehícula un conocimiento correcto de Dios. Los demás están en condiciones de inferioridad religiosa. Él es el pueblo que ha de ayudar a Dios a salvar a los demás pueblos.

- Por otra parte, al tratarse de una imagen de la Iglesia, en la que nos contemplamos a nosotros mismos –como Iglesia somos hoy los herederos de aquel “pueblo elegido”–, utilizarla resulta ser una opción interesada, autosatisfactoria. Somos parte interesada. Al aceptar y utilizar esa imagen estamos reforzando también nosotros nuestra conciencia de privilegiados de Dios, elegidos, llamados por Dios a colaborar en la salvación de todos los pueblos... Es una *imagen triunfalista, de privilegio*, que aun con lenguaje de humildad y de servicio (como en Dt 7), esconde la satisfacción y el orgullo de estar hablando de nosotros mismos por encima de los demás. Se trata, sin explicitarlo nunca, de un oculto “complejo de superioridad”.¹²

Las características de esta imagen hasta aquí enumeradas, derivadas de su naturaleza típica bíblica y veterotestamentaria, señalan unas dificultades ciertas:

- Se trata de una imagen que nos traslada mentalmente al mundo bíblico, un mundo de referencias, preocupaciones, imágenes, presupuestos... de hace varios miles de años, que no corresponden a nuestra experiencia actual, y que nos encierra en un fanal de referencias, entre fantástico y anacrónico, propio de las

¹² Expresión de Paul Knitter en el título de su libro colectivo *The Myth of the Religious Superiority*, New York, Orbis Books, 2005.

“religiones del libro”. Es un síndrome que se da también en la teología, y sobre todo en la liturgia:¹³ piénsese especialmente en las lecturas de la liturgia católica, siempre en torno a las páginas de “el libro”...

- Nos confronta con una visión de la historia (pueblos peregrinos caminando por la historia en relaciones de competencia y Dios interviniendo en medio) que no es ya nuestra forma de mirar hoy la historia ni la humanidad, en nuestra sociedad mundializada donde en buena parte los nacionalismos ceden en pro de una ciudadanía mundial.¹⁴
- Nos habla de una dualidad entre un pueblo especial, privilegiado, por un lado, y todos los demás pueblos, por otro lado, en una división asimétrica que choca de lleno con nuestra sensibilidad igualitaria actual: Dios no puede ser tan imparcial.
- Nos pone ante un Dios con “acepción de pueblos”, que acepta el privilegio gratuito y exclusivo de un pueblo frente a todos los demás, en una forma de ver que hoy día nos puede parecer incluso injusta, e impropia de Dios –¡incluso Dios tiene que ser democrático!–.
- Nos coloca ante una imagen de Dios bastante problemática, necesitada de mucha purificación. Pero, aun purificada esa imagen teísta bíblica, aun en su versión neotestamentaria, no deja de ser

13 En el caso de la liturgia son otras imágenes, también sobrepasadas, además de las bíblicas, las que se llevan la palma del anacronismo: la muerte redentora y expiadora de Jesús por el perdón del pecado original para la salvación de los seres humanos... Véase por ejemplo J.S. Spong, *Jesús como rescatador y redentor, una imagen que debe desaparecer*, en la RELaT, Revista Electrónica Latinoamericana de Teología, No 380 (servicioskoionia.org/relat/380.htm).

14 Ya Raimon Panikkar advertía: “Quizá nos enfrentamos a otro ‘período axial’, aunque en este caso no de la historia, como lo describió Karl Jaspers, sino de la vida humana sobre la Tierra. El período histórico, es decir, el período humano de conciencia predominantemente histórica, está llegando a su fin. Sus arquetipos todavía permanecen entre nosotros y dentro de nosotros, pero ese pasado período de 6.000 años está siendo sustituido progresivamente por otras formas de conciencia. A mi entender, la conciencia histórica, o el mito de la historia, ha empezado a ser sustituido kairológicamente (no cronológicamente) por la conciencia transhistórica. El fenómeno de la secularidad es una manifestación de esta transformación”: Raimon Panikkar, *El mundanal silencio*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, p 24.

una imagen “teísta”... en estos tiempos actuales en que el pos-teísmo¹⁵ es uno de los nuevos paradigmas emergentes. Así, esta imagen ya no empatiza con las personas que hoy han entrado en una cultura posmoderna sin *theos*, ni con los cristianos que ha dado un paso adelante al encuentro del ateísmo moderno y se sitúan en un campo que algunos llaman “anateísmo”.¹⁶

Así, la simple imagen de un “Pueblo de Dios, luz de las gentes”, que ingenuamente nos pareció hace 50 años un prodigio de repriminación, una “vuelta a las fuentes” entusiasmante, hoy nos deja entrever algunos otros problemas, que ya estaban ahí, pero que no veíamos.

Por otra parte, como visión bíblica que es, está enmarcada en un planteamiento estrictamente “teísta”: un Dios-*theos* arriba, en lo alto de los cielos, haciendo su aparición o irrupción con frecuencia aquí abajo en la arena de la historia. Un *theos* muy antropomórfico: un Dios que piensa, decide, promete, ordena, amenaza, se enfada, se arrepiente, perdona... dentro de una concepción de la realidad entendida sobre el esquema de relación nosotros y Dios. Un Dios, por otra parte, casi estrictamente masculino, por cierto. Toda esta visión teísta está implicada en la imagen bíblica del “Pueblo de Dios, Luz de las Gentes”, como el horizonte, la cosmovisión a la que esa imagen nos remite.

Hay otro problema grave que no podemos menos de indicar, y es el hecho de que se trata de una imagen bíblica que, como la mayor parte de ellas, está de espaldas a la naturaleza, a la Tierra y al cosmos. De hecho, la naturaleza está reducida a la categoría de mero

15 John Shelby Spong, *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*, Quito, Abya Yala, 2011, colección Tiempo Axial (tiempoaxial.org); es quizá uno de los libros que más se adentra en una defensa de un cristianismo posteísta. También Roger Lenaers, *Aunque no haya un Dios ahí arriba. Vivir en Dios, sin Dios*, Quito, Abya Yala, Quito 2011, colección Tiempo Axial (tiempoaxial.org).

16 “La cuestión prioritaria de hoy ya no es el debate teísmo-ateísmo, como en el contexto de la modernidad. El desafío se sitúa en la reformulación del espacio de la fe dentro de la experiencia humana, en una cultura que algunos autores llaman ‘anateísta’, es decir más allá del teísmo-ateísmo o, incluso, más allá de Dios”: Simón Pedro Arnold, *Aporte de la Teología Andina al discurso teológico universal*, en prensa. Véase también Richard Kearney, *Anatheism. Returning to God, after God*, New York, Columbia University Press, 2010.

“escenario” en el que se realizará el drama de la “historia de la salvación”, drama que tiene como protagonistas exclusivos a los seres humanos y a Dios-*theos*. Solo “Dios y los hombres” se reparten todo el protagonismo.

Esta falla hoy resulta especialmente grave. Una imagen lastrada por un antropocentrismo en tal grado que deja fuera todo lo que no sea “nosotros y Dios”, hoy día no puede pretender fungir como imagen central, como paradigma básico, como “metáfora-raíz” de un lenguaje religioso. Pero así son de hecho muchas de las imágenes bíblicas y de las metáforas teológicas tradicionales básicas.

Podríamos concluir que la imagen del “Pueblo de Dios como Luz de las Gentes”, a pesar de gozar de una inmejorable raigambre bíblica y de representar una centralidad tan reconocida dentro del contexto bíblico, no deja de tener problemas muy serios, que revisten especial gravedad a la hora de fungir como imagen central, como metáfora básica el cristianismo actual. Es verdad que hace 50 años fue recibida con alborozo como símbolo de la visión cristiana; hoy día, no solo por los cambios que ha experimentado la cultura, cuanto por los cambios que hemos experimentado nosotros en nuestra visión crítica de la fe y de sus condicionamientos epistemológicos, la perspectiva es muy diferente.

Queremos completar esta crítica a la imagen, con una perspectiva propositiva, a continuación.

Cómo deberían ser hoy las metáforas básicas

Lamentablemente, decir cómo deberían ser las imágenes básicas de nuestra fe no resulta tan fácil como descubrir los fallos de las imágenes utilizadas. Estamos en un momento de transición profunda, pero apenas hemos iniciado una revisión crítico-epistemológica sobre nuestra propia fe, lo cual es condición previa para poder crear nuevas imágenes que no reincidan en los mismos problemas. Por

otra parte, las grandes metáforas básicas de una cultura o de una nacionalidad o de una religión, no son creación voluntariosa de una persona ni de los estudiosos... Son como el arte popular, que no lleva firma, que surge de las entrañas del pueblo, del subconsciente colectivo. No cabe pues más que expresar intuiciones, hacer sugerencias, indicar caminos, señalar límites... y estar muy atentos a la vida de las comunidades y de las personas más creativas.

¿Qué intuiciones podríamos sugerir a este respecto? Veamos

- Para poder ser básicas, las nuevas imágenes deberán renunciar a situarse en campos existenciales que pertenecen a mundos históricos anteriores ya sobrepasados. Nosotros ya no percibimos ni descodificamos la realidad del mundo actual en términos de pueblos y naciones, que compitiendo en los escenarios históricos por los que transcurre su vida van tratando de medir fuerzas y de ganarse un espacio o una hegemonía sobre los demás pueblos. Esa ha sido una visión milenaria de la historia, y es la que predomina en la Biblia y en la literatura de la antigüedad clásica... pero ya no es nuestra visión. Ya no podemos concebir el mundo como un escenario de pueblos-naciones cada uno de ellos en alianza con su dios, disputando el favor de sus dioses... Cuando se nos presenta de nuevo esta visión, nos sentimos automáticamente trasportados a un mundo histórico milenario que ya no existe, ni es el nuestro.¹⁷ Las nuevas imágenes básicas, aunque deban empalmar profundamente con la tradición, no podrán tomar de ella los elementos pertenecientes a aquellos imaginarios históricos ya desaparecidos. Habrán de ser imágenes con una

17 En el posconcilio, Daniel Callahan ya se manifestaba contra la supuesta novedad del lenguaje conciliar: "El nuevo reino del pensamiento teológico católico es un lugar delicioso para vivir en él los católicos; pero lo malo es que somos nosotros solos los que vivimos ahí, acompañados de algún que otro protestante. El resto del mundo vive en cualquier otra parte, y nuestra jerga es tan exotérica y tan fuera de lugar como la antigua": Daniel Callahan, en *The Commonwealth*, sept. 17, 1965. Citado por José María González Ruiz, en *Crear es comprometerse*, Barcelona, Fontanella, 1967, pp 70-71.

inspiración nueva, a partir de nuestra realidad, desde nuestra forma actual de ver y de descodificar la realidad, para que puedan hablarnos efectivamente desde y para nuestra realidad.¹⁸

- Se tratará de unas imágenes integrales, o integradas, no dualistas, no en dos pisos: natural/sobrenatural, cuerpo/alma, materia/espíritu, tierra/cielo, naturaleza/historia... La nueva visión del mundo es holística, integral, interrelacional, unificada. Quedan difuminadas las fronteras entre lo material y lo espiritual, entre lo animal y lo humano, entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la historia, entre la biología y la cultura y la espiritualidad... Estas dos últimas son en la nueva visión la prolongación de lo biológico...
- Las nuevas imágenes-raíz, metáforas básicas, no podrán ser sino eco-bio-centradas: centradas en la realidad natural, en el cosmos, en la vida... El nuevo eje de coordenadas no va a poder ser otro que el de las coordenadas mismas de la realidad cósmica y su evolución, el desarrollo de la vida, de la vida biológica que es, a su vez, precisamente el cauce en el que surge también la vida humana y la vida espiritual... Habrán de ser imágenes "convertidas a la Tierra".¹⁹
- Las nuevas imágenes van a tener que ser escogidas con valentía, con conciencia de transformación radical. Ya no podrán ser imágenes propias de una "religión" neolítica agrícola... sino imágenes adecuadas para una "espiritualidad" posneolítica y posreligional²⁰... El mundo de las religiones se está transformando en

18 "Nos parece imposible, hoy, elaborar un discurso dogmático encerrado en sus categorías heredadas. Necesitamos una teología compatible con los nuevos paradigmas de la cultura posmoderna y que, al mismo tiempo, se dedique a crear su propio lenguaje a partir de un inevitable diálogo intercultural e interreligioso amplio. Estamos urgidos a investigar nuevas vetas simbólicas para balbucear la fe en Jesucristo y el Dios que nos revela": Simón Pedro Arnold, *Aporte...*

19 "Como dice Rosemary Radford Ruether, debemos 'convertir nuestras mentes a la tierra', dejar a un lado el pensamiento lineal, dicotomizado, dualista...": McFague, *Modelos de Dios*, pp 101-102.

20 Una de las exposiciones más completa y actualizada del llamado paradigma posreligional es el número monográfico sobre el tema de la revista *Horizonte*, de la Pontificia Universidad Católica de Minas, de Belo Horizonte, Brasil, con la participación de Roger Lenaers, Marià Corbí, John Shelby Spong, Simón Pedro Arnold, Geraldina Céspedes, Juan Masía, José María Vigil... Disponible en servicioskooinonia.org/LibrosDigitales.

este sentido, y sus estructuras milenarias están dejando paso a todo un conjunto de referencias reconvertidas ahora para una dimensión más profunda que la propia religiosidad: una espiritualidad posreligiosa. Las estructuras “religiosas” que han estado en vigor durante varios miles de años, dejan ver claramente sus huellas en los rasgos esenciales de las metáforas básicas; ahora que estamos experimentando el tránsito hacia otros modos humanos de profundidad espiritual, las nuevas metáforas habrán de reflejarlo.

- Desde esta misma perspectiva de la transformación radical que la religiosidad está experimentando en esta época actual, época de un segundo tiempo axial,²¹ las nuevas imágenes, para no continuar siendo deudoras de un pasado que ya está desapareciendo, de alguna manera tendrán que liberarse de las ataduras objetivistas, históricas, dogmáticas... que tradicionalmente encorsetaron las formas religiosas tradicionales. Habrán de ser imágenes que incluyan la conciencia que actualmente tenemos de la no objetividad de los contenidos de la fe, de su no historicidad, y de su no dogmaticidad... La nueva espiritualidad incluye la convicción de renunciar a dar crédito histórico a un relato místico y mítico, el relato bíblico en nuestro caso, al que hoy podemos por fin reconocerle su naturaleza simplemente simbólica. Las nuevas imágenes han de evocar claramente la naturaleza no objetiva ni histórica, ni mucho menos dogmática, de la experiencia religiosa.
- Es bien posible que las nuevas imágenes centrales para la expresividad de la nueva espiritualidad estén muy cercanas a la ciencia, al *nuevo relato cosmológico*, la nueva visión que la ciencia nos ofrece de la realidad global cósmica en la que hemos brotado. Se acabó

21 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, London, Harvard University Press, 2011. Para una exposición accesible, véase el capítulo “Un nuevo tiempo axial”, de mi libro *Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular*, Quito, editorial Abya Yala, 2006, colección Tiempo Axial (tiempoaxial.org). También: Simón Pedro Arnold, *La era de la mariposa*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 2015.

el debate fe/ciencia. La ciencia ya no está interesada en debatir con la fe, y la fe madura ya ha aprendido que no tiene que discutir con la ciencia; por el contrario, ésta se ha convertido en el instrumento imprescindible para percibir la realidad. Solo a partir de esa percepción podemos tomar nuestra opción espiritual de un modo mínimamente consciente.

Se trata pues de presupuestos nuevos, de actitudes radicalmente diferentes ante la realidad, que van marcando crecientemente nuestra religiosidad/espiritualidad en este nuevo tiempo de metamorfosis religiosa profunda, de cambio axial, que ni siquiera intuíamos hace 50 años, cuando, a pesar de todo, los católicos ya hablábamos entusiasmados de un tiempo nuevo, de un *aggiornamento*, de la renovación conciliar de la vida de la Iglesia, de la que la imagen "Pueblo de Dios, Luz de las Gentes" quería ser un símbolo emblemático.

Conclusión: consideraciones pastorales

Todo lo dicho hay que entenderlo con el sentido audaz de radicalidad que tiene, y a la vez con todo el sentido de prudencia y de sensatez que requiere. Estamos en un tiempo de cambio acelerado, y 50 años –sobre todo estos cincuenta últimos– han supuesto una transformación que en otros tiempos podía exigir siglos. Entonces, no es de extrañar que se pueda postular la caducidad de una imagen que hace tan poco tiempo fue saludada con entusiasmo. Y a la vez, no se puede ser radical y desechar todo símbolo que no reúna las condiciones ideales de significación; hay etapas históricas en las que tenemos que habérnoslas con símbolos no tan acertados. La validez de los símbolos no es solo objetiva (evaluada conforme a un baremo teórico de actualización), sino subjetiva, en función de la situación subjetiva de las personas a las que afecta. Y hay muchas personas y grupos a quienes símbolos que no resistirían una evaluación rigurosa, pueden servir y servirán durante mucho tiempo.

En la pastoral de los símbolos hay que regirse por el criterio de la sobreabundancia: cuantos más símbolos tengamos a disposición, mejor. Porque la realidad misteriosa representada nunca será agotada por los símbolos. En todo caso, la teología tiene precisamente el deber de “remitologizar” nuestro lenguaje religioso. No debe tomar las imágenes bíblicas como normativas o imperativas para la teología, sino como ejemplos o modelos para la misma; aquellas imágenes fueron muy buenas en su tiempo y para su contexto cultural; lo que debemos hacer con ellas es tomar ejemplo para encontrar las imágenes que hoy serán las más adecuadas para nuestro tiempo y nuestra cultura, tan diferentes.²²

Los nuevos símbolos no vendrán voluntarísticamente del trabajo esforzado de los teólogos, sino de la intuición de las comunidades creyentes más insertas en el mundo cultural actual. Los teólogos/as debieran estar atentos, porque las nuevas metáforas, sin duda, deben haber entrado ya en el escenario; seguramente están ya entre nosotros; solo hace falta descubrirlas.

Sally McFague decía, curiosamente, que debemos tener cuidado con las metáforas, porque poseen una fuerza evocativa que transforma nuestra persona y nuestras comunidades. Y citaba a Erick Heller: “Ten cuidado con tu manera de interpretar el mundo, porque el mundo es tal como tú lo interpretes...”²³ Por eso las metáforas religiosas pueden ser tanto beneficiosas cuanto peligrosas. Y encontrar imágenes nuevas puede ser más urgente que retirar unas viejas.²⁴

José María Vigil
Comisión Teológica Latinoamericana

22 McFague, *Modelos*, pp 64-65.

23 Citado por McFague, *ibidem*, p 61.

24 José María Vigil, *Hacen falta nuevas imágenes de Dios*, Agenda Latinoamericana 2011, pp 228-229. También disponible en el archivo digital de la Agenda: servicioskooinonia.org/agenda/archivo/texto/pdf/2011ES228.zip