

“La cuestión de Dios” en el diálogo fé - ciencia

Manuel José Jiménez R.*

Sumario

A la luz de los “Lineamenta “ que ambientan en la Iglesia la preparación del próximo sínodo del 2012 sobre “ La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana” en este artículo se recoge la preocupación urgente hoy de la “pregunta sobre Dios”.

El autor introduce el tema sobre la manera como se viene planteando hoy el diálogo entre fe y ciencia, fe y razón, teología y ciencia, para afirmar que a medida que se van clarificando las mutuas identidades, se abre hoy una nueva etapa para este urgente diálogo.

De la mano de autores como Ian Barbour, Agustín Udías y John Haught nos va invitando a participar en este diálogo, como que es una urgencia no sólo teológica sino pastoral, hasta el punto de afirmar que el diálogo ciencia y fe y la renovación del discurso sobre Dios son una de las más importantes manifestaciones de la conversión pastoral.

* Sacerdote de la arquidiócesis de Bogotá. Doctor en teología pastoral con especialización en pastoral juvenil y catequesis de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. manueljosej@gmail.com



Palabras clave: Nueva Evangelización, Lineamenta, diálogo ciencia-fe, discurso sobre Dios.

“The issue of God” in the dialogue faith - science

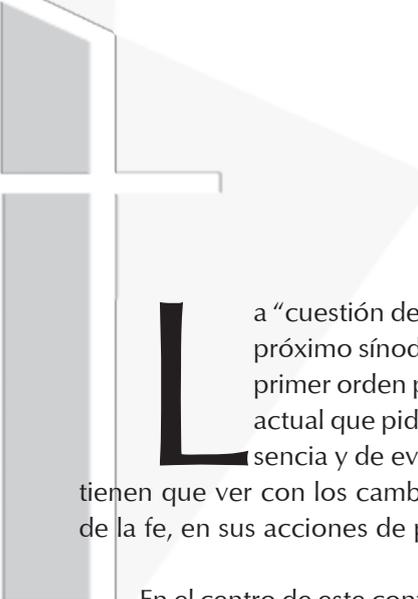
Abstract

To the light of “lineamenta” which set in the Church the preparation of the next Synod in 2012 on “The New Evangelization for the Transmission of Christian faith”, this article reflects a today’s urgent concern about the “question on God”.

The author introduces the subject about the dialogue today between faith and science, faith and reason, theology and science to affirm that today with the clarifications of mutual identities, there is a new stage for this urgent dialogue.

With authors such as Ian Barbour, Agustín Udias and John Haught, we have been invited to participate in this dialogue, which is not only a theological but pastoral emergency, even for affirming that the dialogue science and faith, as well as the renewal of discourse on God, are one of the most important manifestations of pastoral conversion.

Key words: New Evangelization, lineamenta, dialogue science-faith, discourse on God.



La “cuestión de Dios”, como lo llama el “lineamenta” del próximo sínodo de Obispos del año 2012, es asunto de primer orden para la evangelización hoy. En el contexto actual que pide de la Iglesia unas nuevas formas de presencia y de evangelización, los desafíos fundamentales tienen que ver con los cambios que ha de asumir hoy la transmisión de la fe, en sus acciones de primer anuncio y de iniciación cristiana¹.

En el centro de este contexto de nueva evangelización se ubica la pregunta sobre Dios. Se reconoce que en nuestras sociedades globales, posmodernas, seculares y laicas, no sólo se mantiene el despertar de lo religioso, sino que además conviven con ella situaciones como el pluralismo religioso, la indiferencia, el agnosticismo, el ateísmo, los fanatismos, los fundamentalismos y diversas formas de religiosidad. A lo que se suma la búsqueda de la Iglesia por una presencia significativa y alternativa en los distintos escenarios de la nueva evangelización, tales como los caracterizados por la secularización, las migraciones, los modernos medios comunicación social, la ciencia y la tecnología, la economía y sus profundas desigualdades y la política. En todos ellos la Iglesia ha de estar presente, confrontarse con ellos. Por lo que nueva evangelización significa “tener la audacia de formular la pregunta acerca de Dios al interno de estos problemas, realizando lo específico de la misión de la Iglesia y mostrando de esta manera

¹ El discernimiento que pide la nueva evangelización, afirma el documento de los “lineamenta”, “exige la identificación de objetos y de temas sobre los cuales hacer converger nuestra mirada y a partir de los cuales activar la escucha y la confrontación recíproca”. Debe, además, “colocar en el centro de la atención en los capítulos esenciales de esta práctica eclesial: el nacimiento, la difusión y el progresivo afirmarse de una “nueva evangelización” en nuestras Iglesias; las modalidades con la cuales la Iglesia hace suya y vive hoy la tarea de transmitir la fe; el rostro y la aplicación concreta que asumen en nuestro presente los instrumentos a disposición de la Iglesia para engendrar en la fe (iniciación cristiana, educación), y los desafíos con los cuales esos instrumentos están llamados a confrontarse”. (SÍNODO DE LOS OBISPOS XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN PARA LA TRANSMISIÓN DE LA FE CRISTIANA LINEAMENTA, 9).



cómo la perspectiva cristiana ilumina en modo inédito los grandes problemas de la historia”².

La nueva evangelización, subraya el documento de los “lineamenta” que seguimos hasta ahora, “es la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios, que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio”. Lo cual pide conocerlos en profundidad, para descubrir caminos de presencia, de diálogo y de testimonio, a fin de mantener abierta en todos ellos la pregunta sobre Dios.

Este estudio tiene como centro de preocupación no todos estos escenarios, sino uno solo de ellos: el de la ciencia y la tecnología. Lo tomamos porque se reconoce que la mentalidad científica, técnica y empírica es una de las características de nuestro tiempo, y que así como puede constituirse en una posibilidad para la evangelización hoy, también puede convertirse en una dificultad para la búsqueda de Dios³.

El documento de los “lineamenta” valora y reconoce lo positivo de la ciencia para el desarrollo humano, para el progreso y el avance de la humanidad. Pero del mismo modo subraya los cambios que los avances de la ciencia, y la mentalidad que la acompaña, producen en el ser humano y su relación con Dios: “Vivimos en una época en la cual no cesamos de admirarnos por los maravillosos pasos que la investigación ha sabido superar en estos campos. Todos podemos experimentar en la vida cotidiana los beneficios que provienen de estos progresos. Todos dependemos cada vez más de tales beneficios. De este modo, la ciencia y la tecnología corren el riesgo de transformarse en los nuevos ídolos del presente. Es fácil, en un contexto digitalizado y globalizado, hacer de la ciencia nuestra nueva religión a la cual dirigir nuestras preguntas sobre la verdad y el sentido de la esperanza, sabiendo que sólo recibiremos respuestas parciales. Nos encontramos frente al surgimiento de nuevas formas de gnosis, que asumen la técnica como una forma de sabiduría, en la búsqueda de una organización mágica de la existencia que funcione como el saber y el sentido de la

² *Ibid.* 16.

³ Joseph GEVAERT, *Primera evangelización. Aspectos catequéticos*, CCS, Madrid 1992, 79-80.

vida. Asistimos a una afirmación de nuevos cultos. Éstos proponen en modo terapéutico prácticas religiosas que los hombres están dispuestos a vivir, estructurándose como religiones de la prosperidad y de la gratificación instantánea”⁴.

El llamado es a entablar un diálogo constructivo y propositivo entre fe y ciencia. En el que se superen dogmatismos de parte y parte (Iglesia y científicos) que caracterizaron el pasado y que aún se mantienen en el tiempo presente. Donde también exista una valoración positiva de la ciencia por parte de las religiones y de los creyentes, así como una valoración positiva de la fe por parte de los hombres y mujeres de ciencia y de la mentalidad científica en general.

En este estudio no se aborda toda la compleja red del problema del diálogo de la fe y la teología con la ciencia. Sólo se aborda desde y a partir de la cuestión de Dios. En donde la pregunta de fondo es qué tanto en nuestro modo de hablar de Dios se están tomando en cuenta los avances de la ciencia y del conocimiento sobre el mundo, sobre el ser humano y sobre la vida. No se abordan problemas concretos como el de la evolución, los milagros, el mal y el sufrimiento. Su propósito es más simple, pero se considera abarcador de los otros: el diálogo entre el Dios que anunciamos con el modo como la ciencia comprende hoy el mundo, el ser humano, la vida, el universo, el cosmos. Se enmarca de este modo dentro del amplio problema del diálogo fe y razón, fe y cultura contemporánea, aunque toca sólo un elemento de ellos que es el diálogo con la ciencia.

Esta preocupación está presente en grandes estudiosos de la relación ciencia y fe, o ciencia y cristianismo, o ciencia y teología, pero todavía parece no llegar a muchos teólogos y mucho menos a muchos

⁴ Autores como Agustín Udías Vallina, reconoce el avance en nuestras sociedades de esta mentalidad científico técnica en la que en la práctica, más que en la ciencia, la que influye hoy en la mente de las personas es la técnica. De hecho, hace notar, hoy día el contacto más directo es con la técnica que con la ciencia. Los resultados de la técnica penetran todos los ámbitos de la vida, lo que la hace más cercana que la ciencia a la que se le atribuye aún un cierto carácter de misterio. El influjo de la técnica acaba en la práctica por extender una visión naturalista y secular del mundo, que sustituye la religión o se transforma ella en religión. Y esto se sigue dando, no obstante las críticas actuales al progreso científico técnico, dado el mal uso que se ha hecho de la ciencia y de la tecnología. (Cf Agustín UDIAS VALLINA, *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Sal Terrae, Santander 2010, 130).



agentes de pastoral y a los cristianos en general. Es un asunto que se evita, o del que se huye, o del que se mantiene indiferente.

Para el estudio que ofrecemos, de modo introductorio y con el ánimo de suscitar en muchos el interés por el diálogo fe – ciencia, se acude a diversos estudiosos que comparten la preocupación central de hablar de Dios con categorías y formas acordes a como lo ciencia explica y ayuda a entender hoy al ser humano, la vida, el universo y el cosmos. Autores como John F. Haught, Francis S. Collins, Arthur Peacocke y Edouard Bone, serán el referente conceptual permanente de las notas que aquí se ofrecen, dando especial realce a sus preguntas, sus reflexiones y sus cuestionamientos tanto a la teología como a todos los creyentes. Se espera que al “escuchar” estas voces, por lo demás autorizadas y de amplio reconocimiento internacional, se inicie o se continúe entre nosotros (en Colombia y en América Latina), una reflexión más seria y crítica sobre el diálogo fe y ciencia, ciencia y teología, ciencia y formación cristiana⁵.

La cuestión de Dios planteada en este escenario de la ciencia y la tecnología es un asunto fundamental en la etapa misionera del primer anuncio. Pero también atraviesa la catequesis de iniciación y la formación permanente del creyente. En el primer anuncio es un asunto de diálogo de primer orden, tanto más en las actuales sociedades democráticas del debate. La Iglesia debe hacerse presente con su palabra en los ámbitos del debate ciudadano, en donde los temas científicos y éticos son asuntos vitales para el futuro de la humanidad y del universo. Para el caso de la catequesis y de la formación permanente del cristiano, el diálogo fe – ciencia se convierte en un propósito pastoral. Así como meta de la catequesis y de la formación permanente es la integración fe – vida, el diálogo fe – ciencia se convierte hoy en propósito vital de todo creyente, sin dejar de ser también en ocasiones cuestión de expertos, que se conoce mejor como el diálogo teología – ciencia.

⁵ Estos estudiosos son reconocidos hoy día como voces mundialmente autorizadas en el amplio campo de las relaciones entre ciencia y religión (cristianismo). Alguno de ellos, como J.L. Polkinghorne y A Peacocke han sido acreedores a un premio especial que en este campo otorga la fundación Templeton. Por otro lado, una mirada sobre los centros y universidades en donde se estudian estos temas, así como de los estudiosos más reconocidos, nos dejan ver la falta de centros y de estudiosos en América Latina. (Cf Agustín UDIAS VALLINA, *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo* 16. 103).

El problema sobre cómo hablar de Dios hoy no sólo toca la relación entre ciencia y fe, teología y ciencia. También guarda relación estrecha con la educación religiosa en familia y el modo como los adultos hablan a los niños de Dios⁶. Otro ámbito de relación es con el amplio mundo de la religiosidad y piedad popular⁷. También con la catequesis, la educación religiosa en la escuela, la homilía, la enseñanza de la teología⁸ y la búsqueda de la justicia⁹.

De alguna manera todo ellos se ven atravesados por la relación entre ciencia y fe, ya que la situación real de muchos de nuestros contemporáneos, en su gran mayoría escolarizados, es hoy es la mentalidad científico técnica. Ninguno puede decir que escapa a su influjo o a cualquier tipo de relación con ella. Por ello, lo descrito en este breve estudio tiene aplicaciones concretas en diversos ámbitos de la acción de la Iglesia, y no se reduce sólo al diálogo entre expertos o a alguna pastoral en especial, sea esta la de la inteligencia, la de la cultura, la educativa o la universitaria. Abarca, sin ser pretensivos, la totalidad del hecho cristiano hoy, su educación y su credibilidad¹⁰.

Una nueva etapa para el diálogo fe – ciencia

La relación entre fe y ciencia ha variado mucho a la largo de la historia, expresada en términos de oposición o de armonía. Las oposiciones han surgido, en la gran mayoría de las veces, debido a una falta de comprensión y a una indebida intromisión de los estamentos religiosos y autoridades religiosas en el ámbito de la ciencia, o las posturas intransigentes y “absolutizadoras” de los representantes de las ciencias, producto del materialismo científico¹¹.

⁶ A este propósito puede verse: Reinmar TSCHIRCH, *Dios para niño. Sugerencias y experiencias de educación religiosa*, Sal Terrae, Santander 1981; Albert Biesinger, *No mentir a los niños acerca de Dios*, Sal Terrae, Santander 2002.

⁷ Pedro TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Sal Terrae, Santander 2003.

⁸ Enrique MARTÍNEZ DE LA LAMA, *Dios deformado. Imágenes falsas de Dios*, CCS, Madrid 2000; Enrique MARTÍNEZ LOZANO, *¿Dios hoy? Creyentes y no creyentes ante un nuevo paradigma*, Narcea, Madrid 2005.

⁹ Mario MÉNDEZ, *Dejar que Dios sea Dios. El problema de Dios como problema de humanidad*, en “Revista Pasos” 143 (2009) 30-35.

¹⁰ José María MARDONES, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*, PPC, Madrid 2006.

¹¹ Agustín UDÍAS VALLINA, *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 1993, 4-18.



No obstante los profundos cambios de paradigmas en lo epistemológico, la mentalidad materialista, la racionalidad única, absoluta y unilateral, sigue presente y dominando en el mundo del conocimiento, del saber, de la investigación y en la universidad. El iluminismo filosófico y el positivismo científico con racionalidad positiva, a pesar de los cuestionamientos de la razón instrumental, de la crítica al carácter fragmentario de la ciencia cartesiana y de la emergencia de los nuevos paradigmas, siguen siendo los paradigmas presentes en la sociedad de hoy. Hecho que hace difícil aún, sobre todo en las actuales sociedades seculares y laicas, el diálogo fe - ciencia, teología y ciencia, pues mantiene la concepción irracional y mágica sobre lo religioso¹².

Este tipo de posturas antagónicas entre fe y ciencia lleva a que muchas personas se vean forzadas a elegir entre estos dos extremos; algunos eligen rechazar los postulados científicos otros los de la religión, cayendo en el pensamiento anticientífico, o en la espiritualidad superficial, o en la simple apatía. Algunos creyentes caen en posturas que separan la fe y la ciencia en su vida; fe y ciencia son para ellos mundos paralelos, que poco dialogan y se encuentran. Otras personas religiosas caen en el fanatismo, fundamentalismo, fideísmo e integrismo; dando de este modo razón a los que identifican religión con superstición.

Muchos creyentes aún hoy día ven en la ciencia una amenaza para su fe. Se cree que son incompatibles. Se toman posturas ambiguas y recelosas. Se tiene miedo a las preguntas que plantea la ciencia y que puedan hacer dudar la fe¹³. Para algunos hombres y mujeres de ciencia, sigue siendo extendida la idea de que la fe religiosa no es más que un modo mágico e irracional de ocultar la ignorancia frente a los fenómenos naturales¹⁴. Dios aparece como tapa agujeros, como un recurso ante la incapacidad de encontrar una respuesta racional a un problema concreto. A medida que la ciencia

¹² Valter Luiz LARA, *Teología na universidade: resistências, possibilidades e desafios*, en "Religao & Cultura 2 (2002), 23-40. A este hecho, del mantenimiento de la mentalidad cientista, materialista y positiva, se añade que la sociedad, el conocimiento y la universidad han caído también bajo la lógica del mercado y su razón instrumental. Lo que produce una ciencia y una educación utilitaria que distorsiona grandemente la búsqueda del saber por el saber. (Cf Guillermo GIMÉNEZ GALLEGÓ, *La ciencia en crisis*, en "Razón y fe" (235) 1997, 641-646.

¹³ Edouard BONE, *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y bioética. Ciencia y fe*, Sal Terrae, Santander 2000.

¹⁴ Agustín UDÍAS VALLINA, *El universo, la ciencia y Dios*, PPC, Madrid 2001, 9-11.

pueda dar respuesta a ellos, Dios y la religión irán perdiendo espacio e irán desapareciendo.

Francis S. Collins, científico genetista partícipe en el Proyecto del Genoma Humano en un famoso libro ganador del Premio Príncipe de Asturias de investigación científica, llama la atención sobre lo riesgoso del argumento teísta “del Dios que llena los espacios en blanco” o del Dios tapa agujeros, poco creíble para la mentalidad científica: “Es necesario advertir algo cuando se inserta una acción divina específica por parte de Dios en esta o en cualquier otra área donde el entendimiento científico le falte algo por el momento. Desde los eclipses solares en la antigüedad, al movimiento de los planetas en la Edad Media, a los orígenes de la vida actualmente, este enfoque de “Dios rellena espacios en blanco” con demasiada frecuencia le ha hecho un mal servicio a la religión. La fe que coloca a Dios en los espacios vacíos que se abren en el entendimiento presente del mundo natural puede estar destinada a una crisis si los avances posteriores de la ciencia rellenan esas lagunas. Enfrentados con un entendimiento incompleto del mundo natural, los creyentes deben ser precavidos al invocar a la divinidad en áreas del misterio actual, a menos que construyan innecesariamente un argumento teológico que esté condenado a la destrucción posterior. Existen buenas razones para creer en Dios, incluyendo los principios matemáticos y el orden de la creación. Son razones positivas, basadas en el conocimiento, en vez de supuestos por ausencias basados en una falta (temporal) de conocimiento”¹⁵.

Paradójicamente, es posible constatar hoy día una preocupación creciente por el estudio de lo religioso en la universidad y en ámbitos científicos de diverso orden¹⁶. Son cada vez más las universidades públicas y laicas, pero también algunas privadas de inspiración cristiana, que se preocupan por investigar las religiones, las creencias y sus profundas transformaciones¹⁷. La universidad se preocupa por lo religioso en sus

¹⁵ Francis S. COLLINS, *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*, Editorial Planeta, Madrid 2007, 104.

¹⁶ Un breve estudio al respecto puede verse en Luís OVIEDO TORRÓ, *La religión no está de retirada. Nuevas perspectivas en las ciencias de la religión*, en “Razón y fe” 243 (2001) 143-154.

¹⁷ Como ejemplo de esta preocupación científica de lo religioso en la universidad puede verse Clemencia TEJEIRO SARMIENTO (editora), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, Universidad Nacional de Colombia - Departamento de sociología, Bogotá 2010.



campos de docencia, investigación y extensión. Pero no lo hacen desde la teología, la cual no tiene cabida en estas universidades, sino desde las ciencias humanas o de lo que se conoce como ciencias religiosas. Ciencias como la antropología, la historia, la psicología, la filosofía, la política, la sociología y otras como la medicina, la arquitectura y la ingeniería manifiestan un interés inusitado por el resurgimiento y las transformaciones de lo religioso hoy¹⁸. Lo abordan desde sus propios recursos, intereses y objetivos. Hecho que abre la posibilidad de unas formas de diálogo entre la teología y estas ciencias en la universidad pública, o una presencia nueva, menos dedicada a la formación de agentes de la teología en dichas universidades¹⁹. El problema es contar con los teólogos preparados para ello. Pues se requiere de una teología dialógica que esté dispuesta a escuchar las críticas sobre la religión que provienen de estas ciencias, y hasta aprender de ellas. Problema que se agrava cuando es muy poco el interés de los teólogos por los problemas científicos²⁰.

En muchos de nuestros países, si bien es cierto que de alguna u otra forma los teólogos y las facultades han asumido el reto de la ciencia, no acontece lo mismo entre los agentes de pastoral, con el

¹⁸ Un ejemplo de esto es un estudio reciente sobre la neurobiología de la experiencia religiosa que algunos llaman neuroteología, cuyo autor es biólogo y zoólogo, en la revista de la asociación colombiana para el avance de la ciencia. (cf Juan Fernando DUQUE OSORIO, *Evolución y neurobiología de las experiencias místico-religiosas*, en "Innovación y ciencia" 1 (2011), 54-63.

¹⁹ Valter Luiz LARA, *Teología na universidade* 26-27.

²⁰ A este respecto señala Agustín Udías: "Tres libros recientes nos pueden servir de ejemplos para ver algunas de las líneas de esta nueva manera de hacer teología en diálogo con la ciencia (...) La obra de Heller, toma partida de un análisis histórico para mostrar que la teología mantiene todavía, en muchos aspectos, un trasfondo de aristotelismo que no ha sido superado, lo que ha motivado, en parte, su alejamiento de las ciencias. Para superar esta situación, el autor propone que la teología debe progresar hacia un verdadero diálogo con la ciencia moderna (...). Magnin parte de una constatación de que en toda explicación científica siempre hay algo que se nos escapa, lo que refleja la incompletitud de todo conocimiento. Este algo apunta siempre al fundamento último de la existencia misma, que las ciencias no pueden aportar (...) Esto le lleva a considerar el principio de complementariedad (...). Aunque no se compartan del todo algunas de estas nuevas aproximaciones a la teología en diálogo y desde el campo de la ciencia, el teólogo no debe ignorarlas y empeñarse en hacer teología de espaldas a la ciencia. La teología no puede mantenerse totalmente indiferente a la comprensión del mundo que nos van desvelando las ciencias. Al contrario, debe empezar a dar pasos para asomarse al mundo de la ciencia y dejarse interrogar por él. En un mundo, como ya hemos repetido muchas veces, cuya cultura este marcada profundamente por la ciencia, una teología que sistemáticamente la ignore se arriesga a terminar por hacerse, a la vez, irrelevante e incomprensible" (Cf Agustín UDIAS, *El universo, la ciencia y Dios* 125-126).

agravante que es un tema que poco se discute o se presenta en los distintos ámbitos de formación del cristiano hoy.

Presupuestos para un diálogo auténtico

Ian Barbour, una de las figuras más reconocidas en el campo de la relación entre ciencia y religión, parte del hecho que en el siglo XX la interacción entre ciencia y religión adquiere numerosas formas de relación inéditas, desconocidas hasta ahora. Ello es debido a que muchos descubrimientos científicos vinieron a poner en cuestión muchas de las ideas religiosas clásicas. Ante este reto, señala, hubo quienes optaron por defender las doctrinas tradicionales; otros abandonaron la tradición y otros decidieron reformular, a la luz de la ciencia, algunos conceptos²¹.

Estos últimos, a los que se les conoce como teólogos de la naturaleza, superan la lógica del conflicto entre ciencia y religión y van más allá del diálogo asumiendo la postura de la integración. Desde esta postura sugieren que se hace necesario abandonar la idea clásica de la omnipotencia divina. Por eso hablan de que Dios se autolimita al crear el mundo en el que hay cabida para la libertad humana y el respeto por las leyes de la naturaleza. Consideran que esta teoría es conciliable tanto con el conocimiento científico, como con la Biblia y la tradición cristiana²². Su propósito no es usar la ciencia como prueba de la existencia de Dios (algo que sí busca la teología natural), sino como fuente de nuevas analogías para hablar sobre Dios²³.

Propósito de este estudio es abordar la cuestión de Dios y el modo de hablar de El ahondando en esta perspectiva de la teología de la naturaleza. Pero antes de ello se requiere, así sea de modo breve, describir los distintos modelos que ha asumido y asume la relación entre ciencia y religión.

Jonh F. Haugtht reconoce y asume la urgencia de una teología que tome en serio la ciencia, ya que ella y su modo de comprender

²¹ Ian G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2000, 11.

²² *Ibid* 216-254.

²³ *Ibid* 98.



el universo, han hecho obsoletos los antiguos esquemas mentales. La ciencia hoy, afirma, pide una revisión radical de la fe y la teología, al poner en cuestión nuestra autocomprensión y la comprensión de Dios, la creación, la trinidad, Cristo, la encarnación, la fe, la esperanza, el amor²⁴. De un modo general, la relación de la religión con la ciencia está condicionada por la concepción que se tenga de la relación entre Dios y el mundo, que en el caso de la religión teísta, aquella que como la cristiana sostiene la existencia de un Dios creador que actúa en el mundo y que es a la vez trascendente e inmanente, el problema se plantea en el modo de entender la acción de Dios en el mundo sin que se violen las leyes de su funcionamiento²⁵.

Para Jonh F. Haught la pregunta fundamental para la teología actual es cómo conciliar ciencia y fe sin contradicción. Por eso señala que la postura más adecuada y que permite un diálogo positivo y constructivo, es la de “contacto”, distinta a las de confluencia, conflicto y contraste²⁶.

Agustín Udías, por su parte, siguiendo a Ian Barbour, agrupa las relaciones entre ciencia y religión en cuatro categorías: conflicto, independencia, diálogo e integración a la que añade una quinta tomada de Hans Kung: complementariedad²⁷.

²⁴ John F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Sal Terrae, Santander 2009, 13-14.

²⁵ Agustín Udías identifica distintos grados de religiosidad, destacando también diversidad en cada uno de ellos en su modo de relacionarse con la ciencia. Estos grados de religiosidad pueden darse de acuerdo con una mayor o menor presencia de la aceptación de la idea de Dios y de su acción en el mundo. Estos grados son: a) naturalista: no hay realidad fuera de lo natural, y esta puede ser materialista o espiritualista; b) Del misterio: acepta la existencia de un misterio inalcanzable que se manifiesta en la naturaleza sin carácter personal; c) Panteísta: Dios se identifica con toda la realidad, no hay separación entre Dios y el mundo; d) Deísta: existencia de un Dios trascendente, creador y ordenador, pero que no interviene en el mundo; e) Teísta: Dios creador y providente con carácter personal, que interviene en el mundo y se relaciona con el ser humano. Desde la religión naturalista la relación con la ciencia implica el riesgo de reducir todo el conocimiento de la realidad a la ciencia, en sus formas de materialismo científico o naturalismo científico. Desde la religión del misterio, la actitud de muchos científicos consiste en ver en la racionalidad del universo la presencia de un sentido misterioso, inexplicable por la ciencia misma. Este misterio no se identifica con el mundo, pero tampoco tiene las características de un Dios personal creador. En los otros grados de religiosidad (panteísta, deísta y teísta), la relación con la ciencia depende del modo como se entiende la acción de Dios en el mundo, donde los problemas fundamentales tienen que ver con el actuar de Dios sin que viole las leyes de su funcionamiento, el problema de la libertad y la autonomía humana, el problema del mal y del sufrimiento. (Cf Agustín UDIAS, *El universo, la ciencia y Dios* 28-38).

²⁶ John F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza* 171-177.

²⁷ Agustín UDÍAS VALLINA, *Conflicto y dialogo entre ciencia y religión* 88.



Según el parecer de Haugh, “el contacto prohíbe toda confusión entre ciencia y religión, pero reconoce asimismo que es imposible aislar por completo la teología de los resultados de la investigación científica”. Con ello reconoce que todos los sistemas de creencias son afectados por la ciencia. Razón por la cual, ni la fe ni la teología pueden desconocerlos e ignorarlos.

Esta postura de “contacto” se diferencia de la “conflación”, porque esta segunda posición no distingue entre ciencia y teología. La conflación es un enfoque equivocado porque las combina y las fusiona. La conflación al ignorar las distinciones entre ciencia y teología, fuerza a la ciencia a responder preguntas religiosas, o le exige a los textos sagrados o a la teología ilustración científica.

El enfoque del contacto se distancia también de la postura del “conflicto”. Este enfoque considera ciencia y fe como irreconciliables. Pensando así, y desde el naturalismo científico, se niega la religión y el cristianismo, a los que se tacha de irracionales. El naturalismo científico sostiene que la ciencia es la única vía fiable para comprender el mundo. Afirma además que sólo deben ser aceptadas aquellas afirmaciones acreditables como científicas.

Si se entiende que el naturalismo científico es apenas una postura en el amplio y diverso mundo de la ciencia, es claro que no es la ciencia como tal la que se opone o riñe con la fe y la teología. Es el naturalismo científico, el que se opone a la fe y a la teología, no la ciencia misma²⁸. Desde esta postura del conflicto, los creyentes contraponen a la ciencia pasajes de la Escritura o enseñanzas específicas de su fe.

Otra postura no adecuada es la del “contraste”. Este enfoque, como sostiene que la teología y la ciencia plantean preguntas radicalmente dispares, afirma que es imposible que entre ellas surja un verdadero conflicto. Ambas conducen a la verdad, pero por caminos diferentes. Por eso es imposible contraponerlas, rivalizarlas o plantear cualquier posibilidad de diálogo o de contacto.

²⁸ John F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza* 34-35.



Desde la posición del contacto, ni la fe ni la teología pueden prescindir de la ciencia como si ésta “nunca” hubiera tenido lugar, o como si hablara de cosas que no guardan la más mínima relación con ellas. De lo que se trata es de reconocer la invitación que hace hoy la ciencia a la teología y a la fe a dilatar sin precedentes la conciencia de Dios, la creación, Cristo y la redención. La invitación de Jonh F. Haught es a dejarle de tener miedo a la ciencia. Pues “nada hay en la fe cristiana que deba hacernos sentir miedo de la dilatación y profundización del conocimiento que está llevando a cabo la ciencia. Por muy inmensa que resulte ser la imagen del mundo natural, nunca podrá sobrepasar la infinidad que siempre se ha atribuido a Dios. Cuanto más amplia y elaborada sea nuestra percepción de la creación tanta mayor capacidad tendremos para incrementar nuestro reconocimiento del creador del mundo”²⁹.

La fe cristiana, reconoce Haught, necesita hoy vincular lo que la ciencia dice acerca del universo. La fe cristiana no sólo debe ser compatible con lo que las ciencias dicen, sino que también ha de estar deseosa de hacer más inteligible que nunca el mundo que la ciencia pone ante nuestro ojos.

Junto con ello es necesario afirmar que ni el cristianismo, ni la fe, ni la teología, pueden introducir ninguna información científica nueva. Tampoco están en condiciones de decir si tal o cual idea científica es verdadera o falsa. “La formulación de la verdad científica nunca es asunto de la teología”, recuerda de modo tajante Haught. Con lo que es claro, que aunque la ciencia influya en el pensamiento religioso, las tareas de la ciencia y la teología son distintas. Lo que no significa que sean incompatibles. “No sólo son conciliables, afirma Haught, sino que el encuentro entre ambas perspectivas puede enriquecer la vida de todos nosotros”³⁰.

En el respeto de esta distinción y puntos de contacto, lo que sí puede hacer la fe cristiana es, en primer lugar, liberar a la ciencia del “cientifismo” (naturalismo científico). Y en segundo lugar, la fe cristiana debe alentar y animar la comprensión científica del mundo. Sobre lo

²⁹ *Ibid* 17.

³⁰ *Ibid* 26.

primero, tener claro que la teología debe respetar la integridad y autonomía de la ciencia, pero, al mismo tiempo, debe también cuestionar la capacidad de la ciencia para captar por sí sola todo lo que acontece en el universo. La teología, “sin quitarle nada a la ciencia propone que hay niveles de profundidad en la naturaleza que aquella sencillamente no puede alcanzar. La teología, basada en la revelación, no rivaliza ni está reñida con la ciencia. Antes bien, en el sentido de que hace una contribución a la imagen más abarcante de la realidad que no está al alcance de la ciencia, la complementa”³¹.

Sobre lo segundo, contrario a lo que piensa el naturalismo científico, la revelación y la fe no cierran sino que abren y liberan en el ser humano la libertad de saber: “Si hay verdad en las afirmaciones de la revelación cristiana, la vida de fe ha de ser capaz de abrir el espíritu de la persona a la totalidad del ser, incluido el mundo natural. Debe existir una relación positiva entre el efecto que la confianza en Dios surte en la mente del creyente y la disposición de esa mente a abrirse a los resultados de la indagación científica”³².

Agustín Udías comparte con Haught, el entender ciencia y religión como dos visiones del mundo diferentes pero no por ello incompatibles e irreconciliables. Religión y ciencia no tienen un mismo fin y no se pueden suplir entre sí. Y aunque ambas inciden sobre el mismo mundo, sus puntos de vistas son diferentes. Con todo y ello, es posible encontrar puntos de similitud entre el conocimiento científico y el religioso³³.

Dicho esto, reconoce como Haught, que no es la ciencia como ciencia la que se opone de modo radical a lo religioso, al que rechaza tildándolo de irracional e irrelevante. Este problema proviene y es producto de una ideología, llamada materialismo científico o naturalismo científico. Y esta posición ideológica desde la ciencia, como la del fundamentalismo desde la religión, son las que producen el conflicto entre ciencia y religión, por el que se piensan que son irreconciliables y por la que se invalidan continuamente.

³¹ *Ibid* 66.

³² *Ibid* 248.

³³ Agustín UDÍAS VALLINA, *Conflicto y dialogo entre ciencia y religión* 88-115.



Para superar esta postura de conflicto, y ya que ello nace de una indebida intromisión de la una en el campo de la otra, Agustín Udías afirma que la solución al problema consiste en poner de manifiesto la mutua autonomía entre ellas. De modo tal, que ni la ciencia se entromete en el ámbito de lo religioso, ni la religión en el de la ciencia. Algo por lo demás asumido por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia (GS 20).

Por otro lado, se hace necesario entender que el respeto de la autonomía, como presupuesto para el diálogo, no significa separación. Se hace necesaria una continua interacción entre ellas. Ello pide diálogo y comunicación entre ciencia y religión. Diálogo que no es del todo simétrico. Pues, como lo afirma Udías, “mientras que el conocimiento científico de la naturaleza es importante en el trabajo teológico mismo, la ciencia como conocimiento de la naturaleza no depende de intuiciones religiosas, aunque algunos científicos sean movidos por ellas. En cierto sentido, se puede decir que la ciencia, en cada época de su desarrollo, da una imagen del mundo todo lo completa que le es posible, dentro de su propia metodología y no compete a la religión rellenar los huecos que aún le quedan y que ella misma en el futuro rellenará. En este sentido, la religión no aporta nada a la ciencia como conocimiento de la naturaleza dentro de su propia metodología”³⁴. Lo que la religión le aporta a la ciencia es liberarla del peligro de la ideología del materialismo o del naturalismo científico.

El diálogo es asimétrico porque la ciencia, aunque no el científico, puede ignorar a la teología, pero la teología no puede ignorar a la ciencia. El diálogo es asimétrico, porque por el contrario a la religión, el conocimiento de las ciencias sobre la naturaleza, sobre el ser humano, sobre el universo y el cosmos sí tiene que ser tenido en cuenta en la reflexión de la teología. La reflexión religiosa y teológica, en el parecer de Udías, no puede dejar de tener en cuenta la visión del mundo que ofrece la ciencia, ya que en toda religión hay siempre una consideración de la relación entre el mundo y Dios. Con ello se trata de entender que esa relación entre teología e imagen del mundo ha existido siempre y no es algo sólo de hoy. Pues es un hecho que la visión religiosa del mundo ha ido asumiendo los modelos cosmoló-

³⁴ *Ibid* 102.

gicos vigentes en cada época. El relato del Génesis refleja la imagen cosmológica del mundo vigente en la cultura del Oriente Medio y los Padres de la Iglesia asumieron el modelo cosmológico geocéntrico de la astronomía griega.

Por último, el diálogo puede traer como consecuencia la relación de complementariedad entre ciencia y religión. Con ello no se entiende “integración”. Ni el teólogo adopta los dogmas religiosos a la ciencia, ni los científicos instrumentalizan la religión con sus tesis. Es un modelo de complementariedad crítico - constructiva, en la que se conserva la esfera de cada una, se evitan las participaciones ilegítimas y se abandona todo intento de absolutización por ambas partes.

Para Udías, la diferencia entre la relación de diálogo y complementariedad consiste en que la primera sólo afirma que debe haber una relación y una comunicación entre las dos, mientras que la segunda afirma también que ninguna de las dos es una visión completa de toda la realidad y que cada una se complementa con la otra. La complementariedad, según Udías, implica que las visiones de la realidad no son completas y no son excluyentes. Pero así y todo, las maneras de complementarse son diferentes: “Esto puede interpretarse como que la religión debe dejarse iluminar por los conocimientos del mundo que aportan las ciencias, y el trabajo científico dejarse impulsar por el sentimiento religioso. En un caso, las formulaciones teológicas deben tener en cuenta las aportaciones que va presentado la ciencia; en el otro, la práctica de la ciencia debe tener en cuenta las intuiciones éticas y morales que provienen del pensamiento religioso”³⁵.

Diálogo fe – ciencia: sus implicaciones en la existencia y en la fe cristiana

El llamado a una teología que entre en diálogo con las ciencias, no es sólo para ella. Lo es también para los creyentes. Y los es para todos, no sólo para los universitarios, los científicos o los teólogos. Pues hoy día nadie es ajeno al influjo de la ciencia y la tecnología en sus vidas. No se puede desconocer que las ciencias proporcionan una visión sobre la realidad y sobre los modos de pensar y de actuar.

³⁵ *Ibid* 106.



La Conferencia de Santo Domingo lo anotó en su momento al hablar de la ciudad, como lugar en que se encuentran los grandes centros generadores de la ciencia y la tecnología moderna. “La ciudad postindustrial no representa sólo una variante del tradicional hábitat humano, sino que constituye de hecho el paso de la cultura rural a la cultura urbana, sede y motor de la nueva civilización universal. En ella se altera la forma con la cual en un grupo social, en un pueblo, en una nación, los hombres cultivan su relación consigo mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios” (SD 255)³⁶.

El diálogo fe y ciencia no es sólo cuestión de expertos. Ha de convertirse en un objetivo pastoral de grandes consecuencias para el desarrollo de una fe adulta y de un cristianismo más significativo en el futuro. Ha de abarcar la formación en la fe de todos los creyentes en Cristo en la Iglesia hoy. En términos de un teólogo de la ciencia: “No deberíamos temer nunca a la verdad, sino más bien darle la bienvenida, venga de donde viniere. Las ciencias de ninguna manera pueden darnos toda la verdad, pero ciertamente pueden darnos algo de ella. Espero y pido que los creyentes religiosos aprendan más y más a aceptar las intuiciones de las ciencias y a integrarlas con las verdades superiores de la fe en el creador. En último término, uno es el conocimiento y una es la verdad, porque Dios es uno. Con esta confianza podemos afrontar los desafíos intelectuales del futuro, prueben lo que probaren”³⁷. Lo que va pedir, como lo sugieren algunos con urgencia, la superación de la así llamada “fe del carbonero” y dar el paso a una fe adulta, a una Iglesia adulta³⁸.

Sin embargo, no deja de extrañar que sean muchos los que le temen a la ciencia y a la tecnología por miedo a poner en duda su fe.

³⁶ A este respecto continúa Santo Domingo, especificando dichos cambios: “En la ciudad, las relaciones con la naturaleza se limitan casi siempre y por el mismo ser de la ciudad, el proceso de producción de bienes de consumo. Las relaciones entre las personas se tornan ampliamente funcionales y las relaciones con Dios pasan por una acentuada crisis, porque falta la mediación de la naturaleza tan importante en la religiosidad rural y porque la misma modernidad tiende a cerrar al hombre dentro de la inmanencia del mundo. Las relaciones del hombre urbano consigo mismo también cambian, porque la cultura moderna hace que principalmente valore su libertad, su autonomía, la racionalidad científico - tecnológica y, de modo general, su subjetividad, su dignidad humana y sus derechos” (SD 255).

³⁷ John POLKINGHORNE, *Ciencias y teología en el siglo XXI*

³⁸ Edouard BONE, *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y bioética. Ciencia y fe*, Sal Terrae, Santander 1999, 29.

Lo que los lleva a no preocuparse mucho por el problema, o a desligar su fe de las preocupaciones científicas. Para muchos, el conflicto entre ciencia y religión sigue viéndose en términos antagónicos. Dentro de la dinámica del diálogo, al igual que al interior de la búsqueda de un cristiano adulto con una fe adulta en una Iglesia adulta, tarea de la pastoral hoy, es lograr que el cristiano deje de sentir temor o de sentirse incomodo antes los avances de la ciencia y la tecnología. Educar al creyente a que vea en el progreso científico y técnico su valor positivo y de bien para la humanidad, pero también a trabajar para que no se convierta en algo contrario a la dignidad del ser humano, o que produzca más violencias y exclusiones sociales. También para que no caiga en una posición ingenua que le impida tener una visión crítica de sus limitaciones y las ambigüedades de sus aplicaciones³⁹.

En la pastoral se hace necesario reconocer el modo actual como se toma por parte de los creyentes o no, la relación religión - ciencia. Situación que hoy se expresa en el campo de las mentalidades. La mentalidad científica nos afecta a todos, la aprendemos desde niños en la escuela. Desde niños se nos enseña que por el método de la ciencia se duda de todo, se duda por método y por sistema. Actitud muy diferente a la que parecen pedir los profesores de religión o muchos agentes de pastoral: éstos piden una adhesión de fe ante lo no evidente, el misterio.

Para la gran mayoría de creyentes los desafíos que la ciencia le plantea a la fe son de carácter existencial y no tanto académico, aunque en ocasiones lo incluyan. La pregunta es: “¿Cómo sienten, cómo viven, cómo asumen la yuxtaposición fáctica del universo del pensamiento científico con el de las realidades de la fe, en especial con el de la representación cristiana?”⁴⁰.

En la actualidad, afirma una gran estudioso de estos temas como Arthur Peacocke, “muchas personas no familiarizadas con la teología, permanecen vinculadas con las Iglesias cristianas - en el mejor de los casos - por la punta de los dedos. Ya que ponen cada vez más entre paréntesis amplias partes de las liturgias en las que participan, bien por

³⁹ Agustín UDIAS, *El universo, la ciencia y Dios* 7-8; 126.

⁴⁰ Edouard BONE, *¿Es Dios una hipótesis inútil?* 16.



ininteligibles, bien por imposibles de creer en su forma clásica, o por ambos motivos a la vez". Se constata, continua, "una progresiva – y alarmante- disonancia entre el lenguaje devocional, litúrgico y doctrinal y la percepción que la gente tiene de su ser y su devenir en el mundo. Pues ahora ésta se ve a sí misma cada vez más a la luz de las ciencias cognitivas e históricas. Lo que explica la ruptura fe – ciencia en la vida práctica de muchos creyentes"⁴¹.

La ruptura fe – ciencia, fe – razón, no es sólo un asunto de la academia o de la cultura. Es un asunto que toca la vida de muchos cristianos hoy. Es un reto pastoral de grandes consecuencias para el futuro del cristianismo y para la formación del futuro cristiano.

Otros modos de hablar de Dios. Una preocupación teológica y pastoral

En la cuestión de Dios es donde se juega en la práctica, tanto para la teología como para los creyentes en particular, el diálogo fe – ciencia, fe – razón. Es donde mejor se expresa el desafío que la ciencia le plantea a la fe.

En la cuestión de Dios se hacen presentes posiciones radicales y extremas como el ateísmo, el indiferentismo, el materialismo, el neopositivismo y el fideísmo. En los actuales contextos misioneros una de las preguntas fundamentales tiene que ver con el cómo hablar de Dios. El contexto de hoy ha hecho que surjan de modo inusitado una serie de nuevas preguntas, antes no formuladas y dadas por supuestas y superadas. Son todas preguntas misioneras si se comprende que no hay misión sin transformación de la Iglesia. Preguntas como: ¿cómo hablar de Dios hoy?, ¿cómo ser Iglesia hoy?, ¿cómo hacer cristianos hoy? Preguntas todas que tienen que ver con el modo de proponer la fe hoy. Preguntas todas que tienen que ver con el cómo ser Iglesia hoy, en las actuales sociedades globalizadas, plurales, democráticas, laicas, ya no confesionales.

El núcleo de esta nueva cultura es la ciencia y la técnica, que en muchas ocasiones toman distancia de oposición y de negación radical

⁴¹ Arthur PEACOCKE, *Los caminos de la ciencia hacia Dios* 79.

de lo religioso, o que convierten la ciencia en una religión. Surge y se defiende una moral laica y racional, avalada por el discurso argumentativo. Surge un nuevo tipo de sociedad, no sólo secularizado y de mentalidad profana y laica, sino también “postcristiana”, en cuanto que viene después de una época de cristiandad que había marcado todo el tejido social. Situación que plantea a su vez una serie de novedosos e impredecibles desafíos. Fundamental y de base, el desafío de la credibilidad, plausibilidad y racionalidad del cristianismo. Es el mismo hecho cristiano, la posibilidad de un Dios personal y de una Revelación histórica, la que es puesta en duda en el contexto religioso y cultural de hoy. Lo postcristiano, al igual que lo neopagano, rechazan el fundamento del cristianismo: el hecho de ser una revelación en la historia. De ahí la necesidad actual de volver a mostrar la dignidad del creer, su razonabilidad propia, su credibilidad y plausibilidad. Lo cual también plantea en términos nuevos las cuestiones fe - razón, fe - ciencia y fe - cultura⁴².

Uno de los temas intensamente trabajados en la actualidad por algunos teólogos y pedagogos, es la búsqueda de un nuevo modo de hablar de Dios hoy. Hecho que lleva, por ejemplo, a Gonzáles Faus a afirmar: “Para ser cristiano no basta creer en Dios sino se precisa antes quien es ese Dios en quien decimos creer. No basta proclamar la filiación divina de Jesús si antes no se precisa de qué Dios es Hijo Jesús”. Precisiones necesarias para que el cristianismo gane en calidad⁴³.

Otro autor contemporáneo preocupado por ello es Andrés Torres Queiruga. Para él es importante que frente al cambio radical del paradigma moderno se impone un cambio en las maneras de comprender las relaciones de Dios con este mundo, sobre todo frente al diálogo fe- ciencia. Como él mismo lo afirma, “se trata de enunciar como tarea fundamental para la teología cristiana en nuestro tiempo la necesidad de darle una vuelta al modo de concebir la relación de Dios con nosotros; visión no siempre del todo consistente, pero profundamente instalada en el imaginario religioso. Se impone, en efecto, una auténtica con-versión, que invierta todo el movimiento de la vivencia

⁴² Eloy Bueno DE LA FUENTE, *La dignidad de creer* BAC, Madrid 2005, 61-78.

⁴³ José Ignacio GONZÁLES FAUS, *Calidad cristiana* 9-60.



y, de algún modo, ponga del revés el sentido de muchos y decisivos conceptos teológicos⁴⁴.

De estos conceptos – vivencias, este autor subraya tres: el modo de comprender la creación del mundo, la relación Dios – mundo, y la oración de súplica. Al “re- visar” estos conceptos, ha de quedar claro, la autonomía del mundo, la libertad de Dios y del ser humano, y como lo dice él mismo, que “Dios nos crea no para ser servido, sino para servirnos El a nosotros”. Problema fundamental en esta revisión es la pregunta fundamental de la teodicea: el problema del mal. Frente al cual, afirma, queda puesto en su punto justo, desde un planteamiento secular. “Porque se presenta, ante todo, como lo que es prioritariamente: un problema humano – común a creyentes y no creyentes – que por lo tanto, debe ser afrontado por sí mismo”. Negar a Dios no es la salida. La salida es solidarizarse con todas las víctimas de la historia⁴⁵.

En esta misma línea, de superación del cristianismo premoderno, se coloca José Luis Moral. A su parecer, la dificultad primera y fundamental de hablar de Dios hoy es problema de una mala e inadecuada comunicación que solicita otros paradigmas teológicos y pastorales. Como lo afirma él mismo: “la experiencia cristiana sigue narrándose con formas, lenguajes y símbolos antiguos, tantas veces literalmente increíbles; por lo que no sintoniza con la experiencia hodierna⁴⁶”.

⁴⁴ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Santander 2000, 14.

⁴⁵ En este sentido, puede leerse esta otra frase de este mismo autor: “Mientras se mantenga, de modo acrílico”. Y acaso inconsciente, el viejo presupuesto de una omnipotencia abstracta y en definitiva arbitraria, en el sentido de que *Dios podría, si quisiera*, eliminar los males del mundo, la respuesta se convierte en pura retórica, que a la larga mina la posibilidad de creer. En efecto, no sería ni humanamente digno, ni intelectualmente posible creer en un Dios que, pudiendo, no impide que millones de niños mueran de hambre (...) Si el mal puede ser evitado, ninguna razón, por muy alta y misteriosa que se pretenda, puede valer contra la necesidad primaria e incondicional del hacerlo. De nada sirve siquiera la misma proclamación que Dios sufre con nuestros males, si antes pudo evitarlo, pues en ese caso su compasión y dolor llegarían demasiado tarde (...) El descubrimiento de las realidades mundanas, al mostrar su consistencia, muestra también lo franqueable de sus límites y, por lo mismo, el carácter estrictamente inevitable del mal en el mundo finito” (Cf Andrés TORRES QUEIRUGA, *Un Dios para hoy* 11.13. Para completar el pensamiento de este autor puede verse este otro libro suyo: Andrés TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986).

⁴⁶ José Luis MORAL, *¿jóvenes sin fe? Manual de primeros auxilios para reconstruir con los jóvenes la fe y la religión*, PPC, Madrid 2007, 29.



Tan importante es para este autor la búsqueda señalada, que la pone como tema primordial que precede y condiciona incluso problemas tan urgentes como el anuncio del Evangelio a los indiferentes, a los incrédulos, a los alejados. Y lo formula a modo de pregunta: “¿Puede realmente transmitirse una fe formulada al margen de la modernidad, bajo esquemas y formas culturales claramente caducados?”. Pregunta que solicita a la fe y a la religión “un nuevo modo de justificarse en la sociedad y cultura actuales, donde la experiencia cristiana de fondo debe seguir presente, pero no puede expresarse o razonar conforme a modelos con los que se expresaba o razonaba en un mundo antiguo, ya inexistente”⁴⁷.

Para Moral el problema de comunicación de la experiencia cristiana hoy es el problema pastoral de fondo. Desde muchos sectores de la Iglesia se mantiene un hablar de Dios desde esquemas mentales piadosos y devocionales, mágicos y míticos, o centrados en el argumento de autoridad, contrarios en mucho a los valores modernos de la autonomía y de la libertad. Con lo cual se habla de un Dios increíble, de un modo igualmente increíble.

El modo increíble de hablar de Dios más característico hoy es, según Moral, el del “intervencionismo divino”. Que continúan alimentando una religión que separa lo sagrado y lo profano, y una imagen de Dios para nada respetuosa de la autonomía, la libertad y la razón humana, así como contraria a la ciencia y su amplio desarrollo.

De ahí que pida “revisar en serio algunos esquemas y formularios litúrgicos y celebrativos, no pocos cultos y prácticas de piedad, devociones y modos de rezar, que escenifican a veces un intervencionismo divino no sólo lejano a la racionalidad actual, sino sospechoso tanto por ciertos residuos mágicos como por el gueto religioso que mantienen”⁴⁸.

Pero para Moral, el problema es mucho más amplio. Si el reto es explicar de modo razonable y creíble la acción de Dios y su relación con el mundo, el problema del modo de hablar de Dios debe ser transversal en toda la acción evangelizadora hoy, hasta el punto

⁴⁷ *Ibid* 48.

⁴⁸ *Ibid* 65.



de ser abordado por los planes de pastoral o de evangelización, sin lo cual no se dará esa conversión pastoral tan solicitada actualmente en la Iglesia y una presencia suya más significativa hoy: “Repetimos la tesis: los proyectos y objetivos, las programaciones e itinerarios, las realidades tradicionales o las intervenciones renovadoras, en fin y resumiéndolo todo en una expresión, las acciones pastorales...no inciden decisivamente en una configuración de la experiencia cristiana (consistente y) a la altura de los tiempos, de ordinario y como razón básica (más adelante analizaremos la no menos importante de la propia configuración de la teología pastoral), porque o no pretenden o no han logrado remodelar la estructura intervencionista sobre la que se apoyan la fe y su práctica personal o comunitaria. Esa configuración inconsistente atañe a las deficiencias detectables en aquellos componentes elementales que nos permiten verificar el sentido de la experiencia cristiana, este es y siempre es una valoración general: ni contribuyen resolutivamente a construir comunidad eclesial acorde a los tiempos, ni resuelven como debieran, por una lado, el procesos de maduración cristiana y, por otro, el de una inserción responsable como ciudadanos (cristianos) en la construcción de una sociedad mejor. Con esta tesis no se niega la gran cantidad de realizaciones pastorales positivas que a partir del Concilio Vaticano II han conseguido cambiar tantas cosas y renovar muchas otras. Tampoco se intenta afirmar que lo conseguido, por fuerza del cuestionamiento radical que conlleva la tesis, sea deficiente, acomodaticio o irrelevante; se considera que dichas realizaciones no incluían la preocupación por esa estructura intervencionista o estimaban que dicho propósito se alcanzaría indirectamente a través de otros buscados directamente o, sencillamente, planteaban la cuestión de distinto modo”⁴⁹.

De acuerdo con el pensamiento de Moral, el problema es más de fondo porque detrás de toda imagen de Dios, la intervencionista en este caso, existe una imagen de Iglesia, de evangelización y de creyente. Razón por la cual va a solicitar de parte nuestra un verdadero cambio de paradigma en nuestros modos intervencionistas de hablar de Dios que tengan en cuenta los cambios de paradigmas en los modos de ver el mundo, la sociedad y al ser humano: “No queda otra salida que tomar en serio el cambio de paradigma, asumiendo que la autonomía

⁴⁹ José Luis MORAL, *Ciudadanos y cristianos*, 461-462.

del mundo constituye un dato irreversible, frente al cual se inhabilita cualquier concepción con pretensiones de explicar la actividad divina desde presupuestos intervencionistas o milagrosos”⁵⁰.

Además de estos estudiosos, hay que resaltar la figura de José María Mardones. Preocupación suya en la mayoría de sus escritos es el diálogo o el encuentro de la fe cristiana con el mundo moderno. Por eso no es extraño que su última publicación, escrita antes de su muerte y que algunos consideran con razón su testamento académico y pastoral, aborde el tema de Dios y el modo como hablamos en la Iglesia de Él.

El texto tiene de por sí un título bien sugestivo: “Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto”.⁵¹ Parte de la importancia que tiene la imagen de Dios en la vida de la fe cristiana. Razón por la cual, es urgente acabar con cantidad de imágenes idolátricas de Dios presentes en el cristianismo. O en los términos que Mardones prefiere llamar a esta tarea, sanar nuestras imágenes de Dios.

Según Mardones, y en esto existe coincidencia con los “lineamenta” del sínodo próximo de obispos sobre la nueva evangelización, la cuestión de Dios “estará más en el candelero” en el mundo que se avecina. Y según él, cuestión central en este campo no será si se cree o no se cree, sino en que Dios se cree. De ahí la importancia que los cristianos tengamos una imagen correcta de Dios, lejos de cualquier imagen idolátrica o falsa, porque tras nuestras imágenes de Dios se juega o no la aceptación de Dios por los otros. Si bien esto ya es importante para el anuncio del evangelio hoy, Mardones da otra razón para “sanar” nuestras imágenes de Dios. Y tiene que ver con la construcción de una fe adulta y sana.

Para el estudio que nos ocupa, una conversión en cuanto a la imagen de Dios se puede resaltar la que llama Mardones “del Dios intervencionista al Dios intencionista”⁵². Se asume ésta sobre el resto, por ser una de las más cercanas a lo pedido por Moral y a la teología de la naturaleza.

⁵⁰ *Ibid* 468.

⁵¹ José María MARDONES, *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*, PPC, Madrid 2006.

⁵² *Ibid* 37-65.



Bajo esta figura Mardones coloca la imagen piadosa del “Dios lo ha querido así”. Con ella, a Dios se le achaca todo lo que sucede en el mundo, y así es responsable último de todas las cosas buenas y de todas las atrocidades posibles que pasan por este universo. Para Mardones, si bien es cierto que este modo de hablar de Dios expresa el reconocimiento de nuestra dependencia y no disponibilidad respecto de nuestra vida, en el fondo se alimenta una imagen de Dios como poseedor y dueño de todas las vidas y, por consiguiente, como aquel que dispone de ellas. Es por eso una imagen que expresa dependencia y arbitrariedad.

Detrás de esta imagen hay un modo peligroso de entender la presencia de Dios en el mundo, dirá Mardones. Y lo es porque Dios actúa en el mundo de una forma directa (interviniendo en el mundo sin intermediarios), universal y total (nada se escapa al control o acción de Dios). Lo que a su vez conduce al determinismo divino, al fatalismo y a la legitimación de una realidad injusta que no se puede transformar.

La Escritura da pie para entender la presencia de Dios de otra manera, lejos de la imagen directa e intervencionista. Dios es el creador, es la raíz misma de todo lo existente. A Dios no se le puede imaginar como una cosa más entre las cosas de este mundo o como un “superman” que maneja el mundo, sino como su raíz, origen, fundamento y dinamismo. Dios obra el mundo, no obra en el mundo. Dios no es una causa segunda o secundaria. Dios no dirige o interviene directamente en nada de lo que ocurre en este mundo. Lo que sucede en el mundo social, en la historia humana, sigue o responde, a las decisiones humanas. Esto no significa que Dios se desentiende del ser humano y del mundo. Dios es su sostén y su dinamismo más profundo. Dios está en “creación continua”, sosteniendo, posibilitando y empujando este mundo y a nosotros mismos. Pero lo hace desde el fundamento de nuestro ser, sin sustituirnos nunca en nuestra libertad. Dios actúa con nosotros, nunca sin nosotros. Dios nos acompaña siempre, pero no nos soluciona nada.

Según Mardones, entendiendo a Dios de esta manera, como creador que deja a este mundo ser él mismo y que no lo manipula y maneja, este mundo adquiere una gran consistencia en sí mismo. Es un “mundo adulto”. Tiene su dinamismo, sus leyes, su razón de ser. La ciencia lo puede explorar y lo puede explicar como si Dios no existiera.

Lo que sugieren los teólogos de la naturaleza

En la relación ciencia - religión, caben diversas posturas como fue señalado con anterioridad. Estas son el conflicto, el diálogo, la complementariedad y la integración. En esta última categoría de integración, afirma Udías, se integran las propuestas que defienden una relación más directa entre las dos y en las que se propone que es posible llegar a cierta integración y continuidad entre sus contenidos. Se suelen distinguir tres tipos de integración: la teología natural, la teología de la naturaleza y la síntesis sistemática⁵³.

En la teología natural se plantea la posibilidad de encontrar un camino desde la ciencia o la filosofía que conduzca hasta el conocimiento de Dios. En ella se reconoce la posibilidad de conocer racionalmente a Dios.

La síntesis sistemática surge cuando la ciencia y la religión contribuyen conjuntamente a hacer posible una visión coherente del mundo elaborada en el contexto de una metafísica global. Lo que se pretende es conseguir un patrón conceptual inclusivo capaz de dar razón de las características de cualquier suceso. El ejemplo más claro de este modelo se encuentra en la filosofía del proceso. Desde esta perspectiva Dios ya no es el soberano trascendente del cristianismo clásico (omnipotente y omnisciente), sino más bien interactúa de manera recíproca con el mundo: la suya es una influencia que se deja sentir en todos los procesos, pero nunca como causa única⁵⁴.

La teología de la naturaleza, señala Udías, “parte de una posición religiosa asumida dentro de una tradición religiosa concreta, y desde ella se adopta una visión de la naturaleza y de la ciencia que permita a la ciencia influir en sus afirmaciones. En ella se parte de la constatación de que la visión que tengamos de la naturaleza, que viene condicionada por nuestro conocimiento científico de la misma, no puede menos de condicionar nuestro pensamiento sobre la relación de Dios con ella y sobre la imagen misma que tenemos de Dios”⁵⁵. Es una posición de integración, y no sólo de diálogo, porque con ella se trata también de

⁵³ Agustín UDÍAS VALLINA, *Conflicto y dialogo entre ciencia y religión* 107.

⁵⁴ Ian G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión* 62-65.

⁵⁵ *Ibid* 116.



reformular algunos aspectos de la fe teniendo en cuenta las nuevas visiones del mundo dadas por las ciencias naturales⁵⁶. Sin que por ello se diga que la ciencia deja de ser ciencia y la religión deja de ser religión. Lo cual no impide que ciertos elementos de una se integren en la otra, sobre todo la visión científica del mundo en el pensamiento teológico y pastoral, en nuestros modos de hablar de Dios para el caso que ocupa este breve estudio.

En este sentido, la pregunta sobre el modo de hablar de Dios en una sociedad y una cultura profundamente marcada por la mentalidad científico-técnica, es pertinente y actual. No se trata de ir en contra del dogma cristiano, ni se buscan una adaptación del dogma cristiano a los resultados de la ciencia. La pregunta se orienta a buscar qué tanto en nuestro modo de hablar de Dios se están tomando en cuenta los avances de la ciencia y del conocimiento sobre el mundo, sobre el ser humano y sobre la vida. Sobre todo en orden a superar esa imagen intervencionista de Dios o del Dios tapa agujeros.

Uno de los autores más reconocidos en teología de la naturaleza es Arthur Peacocke a quien hemos citado de modo recurrente en este estudio. Comparte con los autores citados el problema de hablar de Dios hoy. Su novedad consiste en que busca un modo de hablar de Dios desde las ciencias. Se pregunta: “¿Cómo entender al Dios que se revela desde el discurso de la ciencia? ¿Cómo entender la acción de Dios en el mundo, pero en este mundo tal como la ciencia lo describe, lo entiende y lo explica hoy?”

Según sus profundos estudios en el campo de la ciencia y de la relación de ésta con la religión y la teología, hoy no se puede hablar de Dios sin considerar lo que la ciencia dice acerca de la vida, del universo, del ser humano. Y esto por dos razones: por el cuestionamiento crítico de la religión desde la ilustración por la ciencia y por la

⁵⁶ En este esfuerzo de reformular pueden pensarse los siguientes ejemplos: “Cómo se debe entender hoy la creación de cara a las nuevas teorías cosmológicas y cómo debe entenderse la presencia y la acción de Dios en el mundo sin violar las leyes que dicho Dios ha impuesto. Cómo debe entenderse hoy la visión teológica del ser humano teniendo en cuenta su posición en la evolución biológica, lo cual afecta la doctrina cristiana del pecado original y de la encarnación. También se trata de reinterpretar la naturaleza conocida por la ciencia dentro de una visión teológica que descubre en ella vestigios de Dios, sobre en las religiones que aceptan a un Dios creador” (*Ibid* 121).

influencia generalizada de la ciencia en la actual cultura occidental (Nadie escapa de su influjo). No seguir este camino puede hacer anacrónico e irracional el discurso sobre Dios (hacerlo ininteligible, irracional). No puede comprenderse la teología desde la ciencia, sin tomar nota de la imagen científica del mundo: qué dice hoy la ciencia sobre el universo, sobre la vida, sobre el ser humano. Razonar de este modo es el camino para alcanzar inteligibilidad de la experiencia religiosa hoy. Esta es la única teodicea hoy posible. En todas estas reflexiones no se trata de conocer la esencia divina, ni de probar la existencia de Dios, sino sólo de mostrar que la hipótesis de Dios – fundamento que actúa en el mundo no es contradictoria con nuestra idea científica de éste.

La respuesta a su búsqueda es lo que puede llamarse “pan-en-teísmo”. De acuerdo con su parecer este modelo es muy cercano y congruente con el de la tradición cristiana (la patrística) y con el de Teilhard de Chardin. Dios es el Dios “absconditus”, el Dios oculto que no se impone, el Dios de la gracia, el Dios de la libertad. La respuesta es un pan-en-teísmo. El Dios fundamento se entiende como un ser unido ontológicamente al mundo. Dios sería fundamento último y origen de toda la creación, del universo. Es el Dios en que vivimos, nos movemos y existimos. El Dios que hace al mundo inteligible y el Dios bíblico cristiano no son un Dios impassible e inmutable, sino un Dios comprometido en la vida del mundo y cercano a la vida humana y a la historia del mundo.

La relación Dios mundo es una relación Kenótica. Kenótica por la ofrenda de sí mismo, por la autolimitación y vulnerabilidad asumida por Dios en el proceso evolutivo creado. Kenótica, porque en este mundo autónomo y con personas libres de amar, la humanidad puede ignorar a Dios y rechazarlo. Así diseñó Dios este mundo: autónomo y con personas libres de amar. Dios aceptó este riesgo en el diseño de la creación. El ser humano es libre y Dios no se le impone, y puede llegar a construir una inteligibilidad puramente mundana de sí mismo en el universo. Pero también puede llegar a entender la inteligibilidad teísta del universo. Lo cual lleva a entender de un modo distinto la omnipotencia y la omnisciencia de Dios. Desde la filosofía del proceso admite una cierta autolimitación de Dios en su obra creadora, tanto en la omnipotencia (ante la libertad humana) como en la omnisciencia



(en los movimientos caóticos, por azar, no previsibles puntualmente, sino sólo por estadística y probabilidad).

John F. Haught, también asume desde la ciencia la cuestión de Dios. Comparte con Arthur Peacocke la mirada kenótica, a la que llama él “abajamiento”, como modo adecuado de hablar de Dios en este mundo de la ciencia y de su extremo el naturalismo científico. A la cual le suma otra mirada que es la de “la futuridad de Dios”. Desde esta doble perspectiva intenta poner en contacto la fe y la teología con la ciencia moderna. Comprensiones de Dios, la del abajamiento y de la futuridad, que no son producto de la ciencia, sino de la misma revelación, ya que cuentan con un fuerte sustento en la Escritura y en la experiencia cristiana de los orígenes.

Con muchos de los autores citados antes, Haught propende por una imagen de Dios más acorde con los actuales avances de la ciencia, propia de la más original experiencia cristiana: “La teología ha representado a menudo la idea de Dios con la ayuda de conceptos que se ocupan mejor de lo que es o ha sido, que de lo que será. Dios suele ser concebido como el misterio eterno, inmutable y atemporal que fundamenta, crea y ahora se cierne sobre el mundo o subyace a él. Muchos cristianos han terminado sintiéndose cómodos con este tipo de localizaciones verticales de la deidad, pero semejantes imágenes de Dios que se sostienen en una metafísica teológica precientífica no logran plasmar el clima que se respiraba en las primeras comunidades eclesiales”⁵⁷.

Para superar estas ideas “precientíficas” de Dios, toda la perspectiva del trabajo de este autor se centra en estas dos ideas centrales: el abajamiento y la futuridad de Dios: “Reflexionando sobre el mundo natural tal como hoy lo entiende la ciencia, es posible descubrir que los temas del abajamiento de Dios y la futuridad de Dios, relacionados entre sí, son sumamente instructivos. El revelatorio desvelamiento de Cristo de la humildad de Dios puede ayudarnos a comprender ciertos aspectos de la naturaleza – entre los cuales no son los menos importantes el hecho mismo de la creación y su carácter de proceso, así como el proceso evolutivo en que se desarrolla la vida – que, de otro

⁵⁷ John F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia* 25.

modo y con independencia de cuánto avance la ciencia en sacar a la luz los detalles de los sucesos naturales, permanecerían en último término inteligibles. Al mismo tiempo, la imagen de un Dios que formula promesas y las cumple tiene la virtud para ayudar a la teología a dar un nuevo sentido a todo el conjunto de descubrimientos científicos asociados con la idea de emergencia⁵⁸.

Lo anterior, en el parecer de Haught, tiene profundas implicaciones en el modo de presentar el mensaje cristiano: A luz de estas reflexiones Haught introduce para referirse a Dios términos poco comunes en el lenguaje teológico, litúrgico y cotidiano. Hace uso de expresiones como vulnerabilidad, humildad, abajamiento, amor desinteresado, que sin embargo son expresiones que no significan debilidad, impotencia, lejanía, abandono o despreocupación. Son más bien otras formas de entender el poder divino, ya no desde el control absoluto, desde el dominio, sino desde el amor gratuito, la autodonación y el servicio. De modo tal, que si Dios renuncia a toda desmesurada voluntad de dominio, cuando Dios llama al universo, al cosmos y al ser humano a la existencia, no lo hace como una muestra de su fuerza y de su poder, sino como expresión de su amor gratuito “dejándolas ser”. Se aprende así a ver el mundo desde ese amor humilde que hace que lo cree distinto de sí y siempre abierto a un futuro siempre nuevo.

El poder de Dios queda así redefinido, no eliminado. Si por poder se sigue entendiendo la capacidad de Dios de influir, de causar efectos e introducir una diferencia significativa, se seguirá hablando de omnipotencia en Dios. Desde la autolimitación de Dios, de su abajamiento, la noción de poder guarda relación con amor sin límites.

Dicha imagen del Dios autodonador es una imagen bíblica de Dios. De un Dios que se identifica con los desgarrados, los oprimidos, los excluidos. Es la imagen de Dios revelada en Cristo, es la imagen del amor vulnerable que se entrega a sí mismo. Que tiene el poder de acabar con el autoengaño, con todo tipo de alienación o de manipulación. Es un Dios que concede a las personas la conciencia de su propia valía. De un Dios que al “dejar ser” abre la vida humana a horizontes insospechados de renovación y de reconstrucción.

⁵⁸ *Ibid* 72.



Es cierto, y ya para terminar, que el camino de la ciencia no es el único camino exploratorio hacia Dios, ya que existen otros como la ruta estética y mística. Pero también hay que valorar el de la ciencia como camino que no se puede desconocer hoy, por su impacto en las mentalidades y comprensión de la vida. Pues un planteamiento con estas características científicas (desde la ciencia) puede abrir una senda hacia Dios a los numerosos agnósticos y a los cultos desdeñadores de toda forma de teísmo.

Conclusión

La cuestión de Dios será una de las mayores preocupaciones del futuro si se sigue la lógica surgida en los “lineamenta” del próximo sínodo de obispos dedicado a abordar el tema de la nueva evangelización. Es uno de los grandes desafíos del momento y por lo mismo pide de nosotros seriedad en la reflexión y en la respuesta: “El proceso de revisión de los caminos de iniciación a la fe ha dado ulterior relieve a un desafío decididamente presente en la situación actual: la dificultad cada vez mayor con la cual hombres y mujeres escuchan hoy hablar de Dios y encuentran lugares y experiencias que abran una reflexión sobre este tema”.

El Papa Benedicto XVI ha tomado atenta nota de esta situación. En el documento postsinodal “Verbum Domini” intenta explicar una de las muchas razones de este hecho: “En nuestra época se ha difundido lamentablemente, sobre todo en occidente, la idea de que Dios es extraño a la vida y a los problemas del hombre y, más aún, de que su presencia puede ser incluso una amenaza para su autonomía” (VD 7). Por eso hace un llamado urgente a tomar en consideración este problema: “No hay prioridad más grande que esta: abrir de nuevo al hombre de hoy al acceso a Dios” (VD 7). Pero llega más allá hasta dar un criterio pastoral y pedagógico para esta acción: “Por tanto, es decisivo desde el punto de vista pastoral mostrar la capacidad que tiene la Palabra de Dios para dialogar con los problemas que el hombre debe afrontar en la vida cotidiana (...) Debemos hacer cualquier esfuerzo para mostrar la Palabra de Dios como una apertura a los propios problemas, una respuesta a nuestros interrogantes, un ensanchamiento de los propios valores, como una satisfacción de las propias aspiraciones. La pastoral de

la Iglesia debe saber mostrar que Dios escucha la necesidad del hombre y su clamor” (VD 23).

Experiencias concretas comienzan a surgir en el mundo de la pastoral, que muestran la importancia de la cuestión de Dios en la sociedad actual y caminos de respuestas que buscan poner en diálogo experiencia humana y palabra de Dios. Prueba de ello es la carta a los buscadores de Dios de la Conferencia Episcopal italiana⁵⁹.

Desde el estudio que se ha hecho a partir de la teología de la ciencia y su llamado a hablar de Dios desde formas respetuosas tanto de la revelación como de los modos como la ciencia entiende hoy el ser humano, la vida, el mundo, el universo, el cosmos, se hace necesario reconocer que una de esas experiencias humanas más cotidianas hoy es la del pensamiento científico, ya que ninguno escapa a su influjo y a sus formas de ver⁶⁰. La ciencia posee en sí misma una visión de los problemas humanos con los que debe entablar un diálogo significativo la Revelación. Ni la teología, ni la pastoral pueden desconocer este hecho. Desconocerlo sería dejar al margen la cuestión de Dios de los problemas humanos que pide el Papa Benedicto entren en diálogo con la Palabra de Dios.

Es más. Los problemas con los que debe entrar en diálogo la revelación y la fe, lo señala Haught, no son sólo los humanos o antropológicos. Son también los problemas del universo y del cosmos: “Tomando carne humana Dios incorpora al universo entero a la vida

⁵⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Carta a los buscadores de Dios*, BAC, Madrid 2010.

⁶⁰ Una mirada a la propuesta educativa de Howard Gardner puede ayudarnos a entender la mirada que aporta la ciencia sobre la vida, el ser humano, el universo y el cosmos. A este propósito puede ser útil la siguiente afirmación de Gardner: “El auge de las disciplinas académicas culmina una empresa que se inició, hace ya mucho tiempo, con el objetivo de ampliar nuestro conocimiento del mundo. Las ciencias biológicas nos hablan de la naturaleza y los procesos del mundo viviente; las ciencias físicas nos descubren el mundo material y las fuerzas que rigen los objetos físicos; las ciencias sociales, de aparición más reciente, nos hablan de la naturaleza, las acciones, los motivos y las posibilidades del ser humano. Y, si bien de una manera menos contundente que las disciplinas científicas, las disciplinas humanísticas y artísticas también nos ofrecen información y conocimiento: amplían considerablemente nuestra comprensión de las distintas variedades de belleza y moralidad, y nos familiarizan con las variopintas maneras con que, a lo largo del tiempo y el espacio, el ser humano ha concebido su mundo, sus opciones, su destino y su mismo ser” (Howard GARDNER, *La educación de la mente y el conocimiento de las disciplinas. Lo que todos los estudiantes deberían comprender*, Paidós, Barcelona 2000, 35).



divina; y puesto que tanto Cristo como nosotros somos inseparables de este universo, no puede darse una liberación personal respecto del cosmos, sino con el cosmos. Por consiguiente la salvación ha de significar mucho más que una mera cosecha de almas liberadas del mundo material. Si el cristianismo es verdad, también el universo físico debe ser salvado⁶¹. Con ello, la esperanza cristiana debe dilatarse hacia la totalidad del universo y su consumación. Debe la esperanza cristiana ir más allá de su concepción antropológica, o socio-política y abarcar el universo (los universos) entero.

Afrontar el diálogo fe ciencia, teología ciencia, es uno de los grandes retos de la nueva evangelización. Dicho diálogo, en torno a la cuestión de Dios, cabe dentro de los nuevos senderos que ha de transitar la Iglesia en su camino de renovación y de conversión pastoral, tal como lo recuerda de modo acertado el documento de los “lineamenta” del próximo sínodo de obispos sobre la nueva evangelización: “Esto es necesario, sobre todo para buscar las formas y los instrumentos para elaborar reflexiones sobre Dios, que sepan responder a las esperanzas y las ansias de los hombres de hoy, mostrándoles cómo la novedad, que es Cristo, es, al mismo tiempo, el don que todos esperamos, al cual cada ser humano anhela como cumplimiento implícito de su búsqueda de sentido y de su sed de verdad. El olvido del tema de Dios se transformará así en una ocasión de anuncio misionero. La vida cotidiana nos mostrará dónde localizar esos “patios de los gentiles”, dentro de los cuales nuestras palabras se hacen no solo audibles sino también significativas y curativas para la humanidad. La tarea de la “nueva evangelización” es conducir tanto a los cristianos practicantes como a los que se preguntan acerca de Dios a percibir su llamada personal en la propia consciencia. La nueva evangelización es una invitación a las comunidades cristianas para que depositen mayormente la confianza en el Espíritu, que las guía en la historia. Así serán capaces de vencer los miedos que experimentan, y lograrán ver con mayor lucidez los lugares y los senderos a través de los cuales colocar la cuestión de Dios en el centro de la vida de los hombres de hoy”.

Para entender la importancia de colocar la cuestión de Dios en el centro de la vida de los hombres y las mujeres de hoy, podemos

⁶¹ John F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia* 80.

explicarla desde argumentos teológicos y pastorales como los que trae el documento de los “lineamenta” en su aparte dedicado al primer anuncio del evangelio. O podemos también encontrar razones desde la pedagogía y la educación, ámbitos desde los cuales la mentalidad científico técnica se alimenta y se sostiene. Para ello, sin ahondar en detalles, pues muchos de ellos ya fueron expuestos en este breve estudio, basta escuchar una voz autorizada en asuntos de la inteligencia, la mente y el conocimiento como la de Gardner: “Quisiera que todo el mundo se centrara en los contenidos de la educación, en sus rasgos básicos: en cómo se deben presentar, dominar, emplear y transmitir, a otros esos contenidos. Concretamente creo que hay tres inquietudes muy importantes que deben animar la educación; estas inquietudes tienen nombres e historias que se remontan a un pasado muy distante. Existe el ámbito de la verdad y de lo falso. Existe el ámbito de la belleza y de su ausencia. Y existe el ámbito de la moral – lo que juzgamos bueno y lo que consideramos malo (...) Mi ejemplo en el ámbito de la verdad es la teoría de la evolución, incluyendo su formulación inicial por Charles Darwin y su posterior elaboración por otros científicos durante los últimos cincuenta años (...) A menos que comprendamos mínimamente las nociones fundamentales de especie, selección natural, adaptación, etc.; a menos que apreciemos la eterna lucha entre los individuos (y poblaciones) para sobrevivir en un nicho ecológico concreto, no podremos comprender el mundo viviente del que formamos parte (...) Pero su comprensión también es necesaria si queremos participar significativamente en la sociedad contemporánea. Si no tenemos una noción de la evolución, no podemos pensar de una manera sistemática en todo un abanico de temas que afectan hoy día a los seres humanos: las ventajas y peligros de la clonación; la conveniencia del asesoramiento genético; la terapia genética y las diversas formas de eugenesia; las aseveraciones de que se han creado entidades que parecen vivas por ordenador y que estas entidades evolucionan de una manera similar a la materia orgánica; las afirmaciones de que la conducta humana se explica mejor mediante la sociobiología o la psicología evolucionista”⁶².

Razones sobran para que la cuestión de Dios desde el modo como hablamos de Dios sea tenida en cuenta en la pastoral y en la

⁶² Howard GARDNER, *La educación de la mente y el conocimiento de las disciplinas* 17.



teología del presente y del futuro. La pregunta a este respecto es qué tanto en nuestro modo de hablar de Dios se están tomando en cuenta los avances de la ciencia y del conocimiento sobre el mundo, sobre el universo, sobre el cosmos, sobre el ser humano y sobre la vida. Pregunta que formula Haught en los siguientes términos: ¿De qué manera podemos relacionar el mundo pensado de las ciencias naturales con la revelación cristiana de un Dios que se halla de camino y pretende renovar el mundo? Pregunta que lleva, según el mismo Haught, a la urgencia de “darle hoy sentido a la fe cristiana vinculando lo que la ciencia nos dice sobre el universo con el entusiasmo que Jesús sentía por la venida del Reino de Dios. La fe cristiana no sólo debe ser compatible con lo que dicen las ciencias, sino que también ha de estar deseosa de hacer más inteligible que nunca el mundo que la ciencia pone por delante de nosotros”⁶³.

El Papa Benedicto pide en *Verbum Domini* hacer cualquier esfuerzo para mostrar la Palabra de Dios como una apertura a los propios problemas, una respuesta a nuestros interrogantes, un ensanchamiento de los propios valores, como una satisfacción de las propias aspiraciones. Y en esta búsqueda, dirá Haught, la teología no puede dejar de lado lo que las ciencias nos enseñan hoy. Y no puede hacerlo, si quiere darle una respuesta significativa a algunas de las preguntas que más intrigan a la gente hoy, tales como: “¿Hacia dónde se encamina este mundo? ¿Responde el universo a un propósito concreto? ¿Sigue la evolución cósmica alguna dirección determinada? ¿Cuáles son nuestras obligaciones en un mundo semejante? ¿Cómo encaja nuestra especie en la imagen evolutiva? ¿Es la emergencia cósmica una propulsión vana hacia el vacío o tal vez una respuesta a la invitación divina de adentrarse en el misterio de Dios? Si el universo se encamina a su eventual declive y muerte ¿qué relevancia tienen nuestras vidas? ¿Qué sentido cabe encontrar en la aleatoriedad, indiferencia e impersonalidad de la evolución por selección natural? ¿Cuál es el significado, si acaso lo tiene, del tiempo cósmico profundo? Si existen seres espirituales e inteligentes en cualquier otro lugar, ¿qué ocurre con la religión y, en particular, con la fe en la relevancia redentora de Cristo?”⁶⁴.

⁶³ John F. HAUGHT, *Cristianismo y ciencia* 23 -24.

⁶⁴ *Ibid* 81.



Puede ser que el modo de formular las preguntas no sea exacto al lenguaje usado por Haught, lenguaje que es propio de los especialistas. Pero lo que no podemos desconocer es que la formulación de las preguntas límites se han transformado y se seguirá transformando con el avance de la ciencia. Y ni la teología, ni la pastoral, pueden seguir siendo indiferentes a este problema.