

A los 25 años de monseñor Romero: Memoria, discernimiento, futuro

José María VIGIL

Veinticinco años después del martirio de Romero nos encontramos con un panorama realmente nuevo. Partiendo del significado peculiar de Romero, vamos a tratar de extrapolarlo, poniéndolo en relación con la crisis que experimenta hoy día la religión, sobre todo en Europa. Esa crisis europea, que con el tiempo tal vez vaya a ser mundial, no nos puede dejar indiferentes en América Latina.

MEMORIA

Romero: símbolo emblemático de la opción por los pobres latinoamericana

Tras 25 años se puede afirmar sin miedo: Romero ha cristalizado en la memoria popular y eclesial y hasta en la opinión pública de la sociedad en general como «el mártir latinoamericano por antonomasia», el más conocido y el más universalmente querido, querido hasta por las personas alejadas de la religión. Nos preguntamos: ¿Por qué? ¿Por pura simpatía suya? No, sino por méritos propios. ¿Cuáles?

Romero no abrazó de entrada la teología y la espiritualidad de la liberación; al contrario, fue un gran conservador (por eso fue nombrado arzobispo), pero, al final de su vida, a los 60 años, «se convirtió»[1]. Se dejó interpelar y cambió[2]. Asumió muy personalmente esa teología y esa espiritualidad y las vivió con toda coherencia, hasta en grado heroico. Más: como arzobispo logró institucionalizar la opción por los pobres en su Iglesia local, de forma que la práctica pastoral de su arquidiócesis fue de hecho una encarnación o aplicación concreta de esa teología y espiritualidad[3]. No fue la suya una vivencia personal meramente individual, sino que arrastró consigo la vivencia comunitaria de toda una Iglesia local. Su posición liberadora no fue simplemente práctica, sino que incursionó a fondo en el mundo teológico dando muestras de una lucidez notable. Sus homilias y escritos ocupan hoy ocho volúmenes y son toda una referencia teológica. Su discurso[4] como doctor *honoris causa* por la Universidad de Lovaina es una pieza antológica de la teología de la liberación. Es por todo ello, y no por mera simpatía o por fama aleatoria injustificada, por lo que Romero es, como decimos, un símbolo máximo de la opción por los pobres, o lo que es lo mismo, de la teología y de la espiritualidad de la liberación latinoamericanas. Hay otros muchos mártires latinoamericanos, pero ninguno reúne en sí esta realización eminente de la opción por los pobres, tanto en su propia persona como, a través de ella, en una Iglesia local, con un respaldo teológico tan serio, y con la rúbrica y el aval del martirio.

Romero: símbolo emblemático del conflicto con el Estado

Hay que releer la biografía de Romero para recordar la exasperada tensión del conflicto que vivió el pueblo y la Iglesia de San Salvador con el poder del Estado. De hecho, los años del arzobispado de Romero fueron años de guerra, no declarada pero real. Persecuciones, allanamientos, desapariciones masivas, torturas, ejecuciones extrajudiciales, masacres... fueron «el pan nuestro de cada día» durante su labor pastoral. El Salvador era el país llamado de «las catorce familias»: la desigualdad social era tan fuerte, que 14 apellidos retenían la inmensa parte de las riquezas del país más pequeño y a la vez más densamente poblado de la América continental. 30.000 fueron los campesinos masacrados en 1932 por reclamar justicia. Mayor fue el número de muertos en la guerra que se iniciaba en los días de Romero y que él no pudo detener. Si el conflicto ya era máximo de por sí, tuvo un agravante mayor en el involucramiento de EEUU con su decisiva ayuda técnica y económica al gobierno y al ejército salvadoreños en su represión contra el pueblo[5].

Pero no se trataba de un gobierno materialista, comunista, ateo... sino, muy al contrario, un gobierno dirigido por unas oligarquías muy «católicas», para las que muchos sacerdotes y obispos fungían como capellanes. Este Estado católico gobernado por la ultraderecha capitalista y conservadora, se empleó a fondo, con toda su fuerza, en una guerra contra su pueblo, para defender su hegemonía y su sistema económico de explotación. Esta represión no sólo fue dirigida contra el pueblo organizado, sino específicamente contra la Iglesia liberadora. «Haga Patria, mate un cura», fue un lema que hizo célebre la derecha salvadoreña en aquellos días. La persecución emprendida contra la Iglesia de San Salvador podría ser comparada a la llevada a cabo por el imperio romano contra los primeros cristianos. Todavía se podría comparar mejor con la persecución sufrida por el primer testigo, Jesús: como se ha dicho y repetido, los mártires latinoamericanos -Romero mismo el primero- son mártires «jesuánicos»[6], no simplemente «cristianos». Como Jesús, que fue ejecutado por el poder, Romero ejemplifica el conflicto entre el seguimiento de Jesús en la opción por los pobres y el poder establecido en una sociedad burguesa.

Romero: símbolo emblemático del conflicto con la Iglesia institucional

Romero mantuvo un sentido de Iglesia y una fidelidad a la misma, a toda prueba. Su lema episcopal, «Sentir con la Iglesia», definió de principio a fin su identidad más profunda. Aún hoy preside su tumba. Sin embargo, el Romero ya convertido a la opción por los pobres experimentó notables dificultades con la institución eclesial superior, la vaticana. Romero sólo conoció los 17 primeros meses del pontificado de Juan Pablo II, pero este corto tiempo fue suficiente para manifestar el conflicto. El primero en intuirlo fue el propio Romero. A los pocos días de la elección de Karol Wojtila como papa, en una celebración con sacerdotes, en Opico, los testigos afirman que manifestó: «Yo tengo temor con este nuevo Papa. Me da miedo que no entienda la realidad de nuestros pueblos latinoamericanos. Él viene de Polonia, viene del otro lado... Y, a saber si le da por respaldar al gobierno de Estados Unidos. Para combatir el comunismo, pues. Creyendo que así defiende la fe, que así le

conviene a la Iglesia...»[7]. El tiempo se encargaría de darle la razón, y de hacerle experimentar a él el conflicto personalmente. Cuando fue a Roma, la Curia vaticana le puso dificultades para concederle entrevista con Juan Pablo II, teniéndola que arrancar él mismo a base de llegar físicamente al Papa en la audiencia general y reclamarla[8].

El testimonio que María López Vigil da[9] de lo que el propio Romero le contó, entre lágrimas, sobre su entrevista personal con Juan Pablo II es extremadamente llamativo: un Juan Pablo II serio y distante, que no acoge la angustia de Romero, y que no cree en su testimonio personal sobre el sacerdote Octavio Ortiz, asesinado por el Gobierno, sacerdote al que el Papa considera guerrillero. Wojtyla le pide a Romero que tenga buenas relaciones con el Gobierno que está asesinando a sus sacerdotes y campesinos, y se lo pide él, que durante toda su vida en Polonia fue un opositor acérrimo de su gobierno... No entramos a recordar el caso de la carta de Romero que fue filtrada desde la Curia Vaticana hasta la Embajada norteamericana de San Salvador, que le hizo preguntarse a Romero angustiado: «Pero entonces, ¿Roma de qué lado está?», ¿del lado del pueblo y de la Iglesia de San Salvador, o del lado del Gobierno asesino y la Embajada de EEUU?[10]. Se puede decir que el conflicto prosiguió después de su muerte: Juan Pablo II excluyó del programa de su visita a San Salvador la visita a la tumba de Romero, incluyéndola luego imprevistamente y fuera de programa, con lo que por una parte «cumplió» pero por otra no consintió compartir con el pueblo salvadoreño su devoción por Romero, dejando claro que no la avalaba.

También podemos ver prolongado el conflicto en el nombramiento del actual arzobispo Lacalle para ocupar más tarde la sede de Romero: un obispo extranjero (en una diócesis superabundante de clero nativo), del Opus Dei (esencialmente contrario a la espiritualidad latinoamericana de la liberación) y general del ejército que asesinó a su antecesor... Es conocida la política conservadora de Juan Pablo II en la selección de los obispos impuestos a las Iglesias locales; el caso de Lacalle, junto con el del sucesor de Hélder Câmara, son probablemente los casos más extremos, de los que la historia difícilmente se olvidará. Este conflicto eclesiástico institucional con Romero, no fue con él personalmente, sino con toda la Iglesia de los pobres martirial de América Latina. Juan Pablo II, que, inexplicablemente, ha beatificado y canonizado a más de la mitad de los santos registrados en el santoral romano, no ha beatificado a uno solo de los miembros de la «inmensa nube de testigos» que forman la pléyade martirial latinoamericana. Ni uno solo. Se trata de un martirio colectivo rechazado, no reconocido, aunque Karol Wojtyla ha efectuado, simultáneamente, algunas de las canonizaciones más contestadas de la historia (la del Marqués de Peralta, José María Escrivá, o la del Emperador Carlos de Habsburgo por ejemplo). Las últimas noticias hablan de que el proceso de beatificación de Romero -que no ha podido menos de ser incoado diocesanamente- se propondría reconocerlo no como mártir, sino como «confesor»... A nuestro juicio, las palabras de Casaldáliga a Jon Sobrino continúan siendo de plena actualidad: «"Que no canonicen nunca a san Romero de América, porque le harían una ofensa. Él es santo de un modo muy particular. Ya está canonizado. Por el Pueblo. No hace falta nada más"... Se lo decía yo a Jon Sobrino cuando visité el sepulcro del arzobispo mártir. Le decía: "Mira, Jon, que a nadie se le ocurra canonizar a Romero, porque sería como pensar que la primera canonización no sirvió"...»[11].

DISCERNIMIENTO

Hemos dicho por una parte que Romero es símbolo emblemático de la opción por los pobres. Y decimos también que vivió un conflicto máximo con el Estado y con la Iglesia institución. ¿Son dos afirmaciones independientes o ligadas causalmente? Romero no vivió ese conflicto durante toda su vida, sino sólo «después de su conversión», cuando abrazó convencida y coherentemente la opción por los pobres; el conflicto fue tan grave que lo llevó a la muerte, al martirio, y -como decimos- todavía se prolonga hoy. Veinticinco años después de su martirio, cuando el martirologio latinoamericano ya puede ser mirado con perspectiva histórica suficiente como para evaluar y discernir, queda claro para nosotros que el de Romero no fue un caso personal peculiar, ni mucho menos excepcional, sino la expresión simbólicamente máxima de una ley general: «La opción por los pobres comporta esencialmente una incompatibilidad utópica tanto con el Estado oligárquico capitalista, como con una Iglesia "de cristiandad"». Creemos que ese conflicto es inevitable e irresoluble. Ahondemos en esta conclusión.

La opción por los pobres y la teología y la espiritualidad que la acompañan, no son una teología más, ni una espiritualidad entre tantas, dentro del mismo sistema de la "Iglesia de cristiandad". Significan más bien un salto cualitativo, un nuevo paradigma, una novedad sistémica, una forma de cristianismo cualitativamente distinta. Ha dicho Leonardo Boff muchas veces que la opción por los pobres es «el mayor acontecimiento de la historia del cristianismo desde los tiempos de la Reforma Protestante»... Tal vez esa apreciación se queda corta: en algún sentido, la forma de cristianismo que la opción por los pobres representa, significa el comienzo de la superación de la forma de cristianismo que solemos llamar «cristianismo de cristiandad», aquel cristianismo que se formó en el siglo IV como sucesor heredero de la religión de Estado del Imperio romano, un «movimiento de Jesús» que acabó convertido en religión de sociedad, religión de Estado, Imperio cristiano, «cristiandad» medieval. La opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana aparece en la historia como la primera superación radical de la clásica alianza entre la institución religiosa y el poder de la sociedad, en pro de una alianza directa con los pobres. La opción por los pobres representa el fin de la "Iglesia de cristiandad" a favor de una recuperación del cristianismo como «movimiento de Jesús», como religión de los pobres y de los que hacen alianza con ellos, como movimiento popular profético para la consecución de otro mundo posible, el mundo introducido en el orden de la voluntad de Dios, la utopía que Jesús llamaba «Reinado de Dios». Hace treinta años, surgió entre las Iglesias cristianas la espiritualidad y la teología de la liberación, un movimiento de renovación que postulaba de hecho la reconciliación del cristianismo con sus propias fuentes jesuánicas^[12], una posibilidad de volver a ser lo que fue al principio: el «movimiento de Jesús», libre (frente a los poderes) y liberador (de todos los oprimidos). ¿Podría este movimiento transformar y renovar efectivamente a la Iglesia? El movimiento surgía además dentro del continente donde habita la mayoría católica, y prendió en él con mucha fuerza y con prometedoras realizaciones. La experiencia se desarrolló y durante varias décadas ofreció su carisma floreciente a la Iglesia universal y a la sociedad civil. Ésta, por cierto, saludó con júbilo la novedad...

Pero la institución eclesiástica, con el viraje de retroceso anticonciliar que Karol Wojtyła de hecho le impuso, no fue capaz acoger la posibilidad de renovación y conversión que se le ofrecía; al contrario, se retrotrajo a las estructuras de «cristiandad», o sea, hacia la alianza con el poder establecido: por su orientación capitalista, antisocialista y de refuerzo institucional. La Iglesia de la liberación latinoamericana sufrió una represión sangrienta por obra de los intereses capitalistas estadounidenses y mundiales, vivida bajo los regímenes militares de seguridad nacional como terrorismo de Estado en la mayor parte de los países latinoamericanos. En este conflicto la institución católica central abandonó a la Iglesia latinoamericana defensora de su pueblo y se alineó del lado de EEUU, en connivencia con las fuerzas capitalistas y antisocialistas y antipopulares occidentales. Chile, Argentina, Perú serían los casos más sangrantemente clamorosos de la connivencia eclesiástica jerárquica con este terrorismo de Estado; Nicaragua y El Salvador lo serían de su alineación con EEUU en el aplastamiento de los movimientos revolucionarios populares. El futuro será muy duro en su crítica a esas páginas trágicas de la historia reciente. El martirio de Mons. Romero destaca ahí -como hemos dicho- como el símbolo emblemático del conflicto entre el nuevo y el viejo modelo de cristianismo, el de la "Iglesia de cristiandad" y el de la opción por los pobres.

No fue posible una Iglesia de la liberación asumida y reconocida dentro de la Iglesia católica ni de otras muchas Iglesias cristianas. Tampoco fue posible evitarla y erradicarla (tan fuerte era su arraigo popular, su verdad y profecía). Y ahí está todavía hoy, marginada e invisibilizada, rechazada por los poderes centrales, no reconocida, perseguida y sofocada con las armas del poder eclesiástico, como -por ejemplo, dentro de la Iglesia católica- el nombramiento e imposición de obispos militantemente contrarios a su espiritualidad y su opción por los pobres. Preguntémosnos, tratando de acercarnos a la problemática religiosa actual: esta inviabilidad de una Iglesia liberadora dentro de la Iglesia católica, ¿ha sido coyuntural o es estructural? ¿Se ha dado simplemente de hecho, o por necesidad intrínseca? ¿Por causa del gobierno del papa concreto que ha sido Karol Wojtyła, o a pesar de él, más allá de él? ¿Con una jefatura de otro tipo al frente de la institución eclesiástica, hubiera sido viable la conversión de una "Iglesia de cristiandad" en una Iglesia liberadora y de opción por los pobres? ¿Sigue siendo posible esa conversión, o es inviable?

Durante estos 40 años que han pasado desde el Concilio Vaticano II, hemos estado pensando que esa inviabilidad era coyuntural, que era debida -entre otros motivos- a una aleatoria y lastimosa contradicción entre las exigencias de los signos de los tiempos y la idiosincrasia concreta de la persona detentadora del poder máximo (que ya sabemos que es personalista y absoluto) en la Iglesia católica, pero que el día en que esa jefatura fuese coherente con las necesidades reales de la Iglesia y del Evangelio, dicha inviabilidad desaparecería. Pensábamos que una Iglesia abiertamente instalada en las orientaciones del Vaticano II desembocaría espontáneamente en la conversión a los pobres. Precisamente, la Iglesia latinoamericana de la liberación, surgida tras Medellín, no era sino la aplicación del Vaticano II a la realidad de América Latina, su prolongación más coherentemente evangélica. Durante 40 años -digo- hemos venido pensando que cuando el espíritu del Vaticano II, autoritariamente puesto en entredicho por Karol Wojtyła, recupere en la Iglesia el lugar que le corresponde, volverá la Iglesia como institución a acoger la opción por los pobres y la espiritualidad liberadora[13]. Hemos venido considerando que la principal tarea pendiente

era la de la recuperación del espíritu conciliar y su «aggionamento» interrumpido, la «puesta al día» tras el tiempo perdido. Pero, ¿realmente se ven así las cosas todavía? Respondamos mirando al futuro.

FUTURO

A los 25 años de Romero y 40 del Vaticano II, la perspectiva ha cambiado. También aquí ocurre aquello de que «cuando ya teníamos la respuesta nos cambiaron la pregunta». En lo más profundo del cristianismo y de la sociedad las preguntas se han transformado sustancialmente en los últimos años[14]. La crisis de la religión en Europa[15] es quizá el punto visible de un inmenso iceberg epocal que está creciendo silencioso y casi invisible: una masiva deserción de fieles cristianos que se aparta de la Iglesia, una generación joven que en prácticamente en bloque renuncia a entrar, una pérdida casi total de credibilidad[16] y de reconocimiento social, un confinamiento de lo eclesiástico al campo de lo tradicional-cultural, y una imponente indiferencia social ante la Iglesia[17], configuran hoy los rasgos mayores de la actitud de la sociedad moderna europea[18]. En esta sociedad europea avanzada, postindustrial, «del conocimiento», las «religiones»[19] van apareciendo cada vez más como formas superadas, configuraciones sociales que la religiosidad permanente del ser humano ha revestido en este último período de la historia, desde hace apenas menos de cinco mil años[20]. Por su parte, la religiosidad arqueológicamente datada del ser humano se remonta a más de 150.000 años. «Religiones», en el concreto sentido en que utilizamos la palabra, sólo las ha habido en los últimos 5000, como la forma de religiosidad connatural de las sociedades agrarias, las que se formaron con el Neolítico. Las instituciones religiosas han sido en ellas como el *software* que ha servido de programación para los miembros de cada sociedad al darles identidad, pertenencia, ideología profunda, control, sometimiento... mediante una cosmovisión totalizante aportada por unas «creencias» propuestas como indiscutibles a las que se debe sumisión absoluta e incuestionable[21]...

«Religiones»: ésta ha sido la forma que ha revestido la eterna dimensión religiosa del ser humano desde la época agraria, época que, precisamente, está acabando en la actualidad. Asistimos, en efecto, al momento histórico en el que, en Europa, como el lugar de realización más avanzada, están desapareciendo los últimos vestigios de la sociedad agraria. Entramos en una etapa nueva[22] de la evolución humana, en una sociedad sustancialmente distinta y con una epistemología radicalmente diversa. Los datos parecen avalar la previsión de que las «religiones» -siempre en este preciso sentido que estamos dando a la palabra-conforme avanza la implantación cultural de la sociedad postindustrial, la sociedad del conocimiento, van a entrar en una aguda crisis, quedando como realidades del pasado, aunque, lógicamente, esto no vaya a ocurrir ni hoy ni mañana, sino que van a permanecer un buen tiempo todavía, mientras perdure la presencia de la sociedad agraria en nuestro mundo actual... La religiosidad va a permanecer, consustancial como es con el ser humano; las «religiones», por el contrario, como configuraciones concretas sociales de la religiosidad de la edad agraria, van a entrar en franco declive.

No podemos en la brevedad de este texto entrar a presentar ni a debatir a fondo esta reinterpretación de la significación de Romero al ponerlo en relación la nueva problemática apenas vislumbrada actualmente respecto a la crisis de la religión, pero queremos concluir soltando al aire unos cuantos interrogantes que puedan descubrir caminos de reflexión que la figura de Romero nos sugiere. En la Europa que rechaza las «religiones», Romero sigue siendo una luz, y el gesto martirial suyo y de su Iglesia siguen siendo admirados y acogidos. ¿Será que la espiritualidad y la opción por los pobres eran ya de alguna manera una respuesta anticipada para la crisis de las religiones en su confrontación con la modernidad? ¿Serán la opción por los pobres y la espiritualidad de la liberación la dimensión más profunda de la religión, y serán por ello las que mejor se van a salvar del declive de las religiones institucionales? ¿Ha sido por eso por lo que la religión-institución se ha llevado y se lleva tan mal con ellas? ¿Será verdad que son incompatibles con la «Iglesia de cristiandad», con las religiones-institución, en cuanto que éstas llevan inscrito en sus propios genes su identidad de «poder religioso-social a la búsqueda de alianza con el poder social» (religión de Estado, religión de sociedad, religión de institución)? ¿Será que la forma de «religión» no es la más adecuada para el Evangelio de Jesús? ¿Será que el cristianismo de liberación debería afrontar el tema de la crisis de la religión y plantearse el paso a una nueva «forma» religiosa, más allá de la forma «religión», más allá de las «religiones»[23]? ¿Será que la renovación futura del cristianismo dentro de la sociedad post-agraria y del conocimiento consistirá en recuperar jesuánicamente su carácter de «movimiento de Jesús»? ¿Será que la opción por los pobres es la versión actualizada de la «regla de oro»[24], como mínimo y más profundo común denominador ético de las religiones, y que está llamada a salir a la plaza pública de la nueva sociedad mundial más allá del control de una institución religiosa, para convertirse en el fundamento de una ética mundial y una nueva religiosidad mundial?

Aparte de todas estas preguntas que suscita, el aniversario de Romero nos recuerda que sus 25 años se celebran todavía bajo el pontificado de aquel papa «venido del otro lado»[25] que Romero temía que «tal vez no iba a comprender a la Iglesia latinoamericana», y nos recuerda también que, por eso mismo, todavía la Iglesia institucional no está en condiciones de (re)descubrir la opción por los pobres. Pero nos invita a ir más allá. Nos invita a considerar la posibilidad de que la opción por los pobres y la espiritualidad de la liberación tal vez pudieran seguir siendo inviables en la Iglesia-«religión» incluso bajo un Papado reformado, democráticamente elegido, colegialmente desempeñado, evangélicamente convertido a la Causa de los pobres. ¿Podría pensarse que la opción por los pobres y la espiritualidad de la liberación tal vez están en un nivel de utopía tan elevado -o tan profundo- que su realización plena resulta inviable dentro de la forma histórica institucional de las «religiones»? ¿Podríamos pensar que ese Romero «inviable» y por eso mártir, pero profundamente vivo en la memoria y la acogida de la sociedad civil -incluso la más laica- sería como la punta de ese iceberg enorme, invisible por sumergido, que está pidiendo salir a flote «creyendo de otra manera», dando el paso que el cristianismo todavía no ha dado verdaderamente hacia el tercer milenio, creando esa nueva forma de religiosidad que los más avizorados estudiosos de la religión comienzan a detectar como un clamor sordo pero ensordecedor? Son las reflexiones y las preguntas que me suscita la celebración del aniversario del martirio de Romero, en un mundo que 25 años después está alumbrando una mutación religiosa epocal, cuya manifestación mayor tal vez hoy día se está dando en

Europa, pero que en un mundo mundializado -que en la medida en que lo sea verdaderamente es ya «un solo mundo»-, esa problemática ya no es sólo europea, sino compartidamente mundial. Dejo muchas preguntas abiertas y prometo volver sobre ellas, invitando también al lector y a las comunidades -sobre todo de Europa- a afrontarlas.

[1] María LÓPEZ VIGIL, *Piezas para un retrato*, UCA Editores, San Salvador 1993, introducción, pág. 9. El libro puede ser recogido en <http://servicioskoinonia.org/romero>

[2] Zacarías DíEZ, *En Santiago de María me topé con la miseria. Dos años de la vida de Romero (1975-1976), ¿años del cambio?*, disponible en <http://servicioskoinonia.org/romero>

[3] Jon SOBRINO, *Mons. Romero*, UCA Editores, San Salvador 1989, pág. 79. [4] Véase en <http://servicioskoinonia.org/relat/135.htm> o en <http://servicioskoinonia.org/romero>

[5] Fue célebremente conocida la media de la ayuda económica en armamento al ejército salvadoreño por parte de EEUU: un millón de dólares diario. [6] En varios lugares Jon SOBRINO ha elaborado significativamente el tema del carácter jesuánico de los mártires latinoamericanos. [7] LÓPEZ VIGIL, *ibid.*, pág. 217-218. [8] *Ibid.*, pág. 282-283. [9] *Ibid.*, pág. 282-285. [11] CASALDÁLIGA, P., *El Vuelo del Quetzal*, Maíz Nuestro, Managua, 1988, pág. 10. Puede ser recogido en la biblioteca de los Servicios Koinonía (<http://servicioskoinonia.org/biblioteca>). [12] Era, una vez más, la «vuelta al Jesús histórico». [13] Ahora, a la altura del tercer milenio, se tratará de una espiritualidad y una teología cruzada con la teología del pluralismo como nuevo paradigma adicional emergente, abierta a la reconsideración del estatuto de la religión misma -como luego diremos-... [14] VIGIL, José María, «Adiós al Vaticano II. No aggiornamento sino mutación»: en la revista telemática «Discípulos», <http://www.ciberiglesia.net/discipulos/07/07eclesiologia-adiosvaticanoll.htm> [15] Véase el número monográfico de la revista teológica «Alternativas» sobre «La crisis de la religión en Europa, nuevo lugar teológico». [16] «La televisión y la Iglesia son las dos instituciones en las que menos confían los españoles, según una encuesta elaborada por el CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) simultáneamente con 17 países latinoamericanos para poder comparar las opiniones en todos ellos». *El País*, 21 de octubre de 2004, Madrid. [17] «No creo que la Iglesia española tenga enfrente, hablando propiamente, una ofensiva laicista. Lo que tiene es algo mucho más serio: una enorme indiferencia religiosa; un desprestigio social sin equiparación en Europa; una sociedad que no acepta ya su tutela moral; un descenso en picado de sus recursos humanos; un problema de financiación gravísimo a medio plazo»: Rafael AGUIRRE, «El Correo», 6 de octubre de 2004. [18] Aunque lo digo extrapolando lo que más conozco, la Iglesia católica española. [19] Hablamos de las «religiones» en un sentido preciso que luego concretamos, no nos referimos simplemente a la religiosidad, la espiritualidad o la búsqueda religiosa del ser humano... [20] La religión más antigua, el hinduismo, no sobrepasa los 4500 años... [21] Cfr Marià CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996, 21-22. [22] Estaríamos en un nuevo «tiempo axial», al decir de Karl JASPERS (*Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), o en una «metamorfosis» de la religiosidad, según Juan MARTÍN VELASCO (*Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998). [23] Una vez más: en el sentido preciso que estamos dando a la palabra, no en un sentido genérico. [24] Lc 6,31: «Traten a los demás como quisieran que ellos les trataran a ustedes» (traducción de la Biblia Latinoamericana).