

## INTERPRETACION TEOLOGICA DE LAS NUEVAS RELIGIONES

La sociedad occidental ha visto surgir en el curso de los dos últimos decenios una multitud de fenómenos religiosos en los que es posible ver otros tantos síntomas de un nuevo modelo de religiosidad que se desarrolla al margen del cristianismo tradicional. Estos fenómenos revisten formas extremadamente variadas, que van desde la ascesis más rigurosa hasta el hedonismo más desenfrenado o al culto de Satán, pasando por todas las formas de la brujería, el espiritismo, el ocultismo, la parapsicología y el orientalismo occidentalizado. Cientismo, religión y magia se aúnan aquí en un maridaje inédito. El lavado de cerebro, la explotación y la voluntad de poder se dan de mano con la conversión auténtica y la genuina experiencia espiritual. En esta selva apenas explorada y extremadamente densa resulta difícil discriminar lo verdadero de lo falso, lo nuevo de lo que no es otra cosa que una reviviscencia de lo antiguo, la manifestación de un nuevo tipo de espiritualidad del síndrome de regresión de la conciencia religiosa hasta los estratos atávicos más dudosos. ¿Estamos ante un despertar de Dios, un fracaso de la religión o un sucedáneo de la fe?

Ahí están los interrogantes que plantea al teólogo el fenómeno de las nuevas religiones. Todo discurso teológico sobre este fenómeno supone a la vez un buen conocimiento del terreno, un método de análisis apropiado y una intuición de lo que aquí está en juego.

### I. LAS NUEVAS RELIGIONES

Un largo estudio sobre el terreno nos permite afirmar que las nuevas religiones se agrupan en dos grandes familias espirituales, dotadas cada una de su propia especificidad, tanto en el plano

doctrinal y ético como en el místico-espiritual. Estas dos familias se han desarrollado paralelamente; el antagonismo que manifiestan la una hacia la otra nos hace sospechar que entre ellas existen profundas divergencias.

Los grupos de la primera familia han tomado sus ideas y su sistema ético del viejo fondo judeocristiano. Consideran la Biblia como su fuente última de referencia, pero la interpretan a la luz de una «revelación» subsiguiente o a partir de principios particulares, entre los que aparecen como los más frecuentes el fundamentalismo y el concordismo. Estos grupos, de tendencia escatologista y aun milenarista, pretenden enlazar directamente con la Iglesia primitiva como saltando, a pies juntillas, por encima de la historia. Se presentan como la Iglesia de los puros, hablan de decisión y de conversión y formulan una protesta ferviente contra las tendencias permisivas de la sociedad y los compromisos de la Iglesia establecida. Proponen una visión dicotómica del mundo, profesan una discontinuidad radical entre el orden de la creación y el orden de la gracia y proponen una ruptura absoluta entre el mundo empírico y el reino de Dios.

Escatologistas o milenaristas, evangélicos o neoevangélicos, pentecostalistas o neopentecostalistas, bíblicos o sincretistas, todos estos grupos de inspiración judeocristiana pueden ser calificados como «sectas» en el sentido que tiene el término en Troeltch<sup>1</sup>. Estos grupos, muy numerosos, no entran ahora en el panorama de nuestras consideraciones.

El presente artículo se interesa únicamente por los grupos de la segunda familia espiritual, que toman sus símbolos fundamentales y sus ideas maestras no de la corriente judeocristiana tradicional, sino de la tradición esotérica occidental, de la mística oriental, las religiones antiguas (druídica, egipcia, atlántica y amerindia), la parapsicología, la psicología humanista y la ciencia (o la ciencia-ficción). En la mayor parte de los casos se nos presentan como amalgamas sincretistas o conglomerados de elementos tomados de las más diversas tradiciones religiosas, filosóficas y espirituales. Pueden llevar los más diversos nombres: orden, iglesia,

<sup>1</sup> E. Troeltch, *The Social Teaching of the Christian Church* (2 vols.; Nueva York 1931).

sociedad, centro, academia, movimiento, instituto, asociación, fraternidad, unión, círculo, fundación, templo, grupo.

La diversidad de denominaciones puede fácilmente resultar desorientadora y celar la verdadera naturaleza de estos grupos, que, bajo ropajes extremadamente variopintos, muestran todos la misma actitud espiritual, transmiten una *Weltanschauung* común y encarnan un tipo específico de religiosidad, y ello por encima de la infinita divergencia de las doctrinas profesadas y de las técnicas utilizadas.

Estos grupos son monistas, en el sentido de que proponen una visión del mundo que considera la multiplicidad de los seres como manifestación ilusoria de la unidad metafísica absoluta. Todo es uno. El mundo se identifica con la fuente divina. No hay distinción alguna entre el mundo y su causa. El mundo procede por emanación; ésta, a su vez, es considerada como una involución, un descenso, una caída del espíritu divino en la materia: misterio de la encarnación. El itinerario espiritual del hombre consistirá en remontar esa trayectoria en un proceso de evolución, subida, elevación del espíritu: misterio de la ascensión. Mientras tanto, el espíritu permanece preso en el mundo de la ilusión (*maya*) y crucificado sobre la materia: misterio de la cruz. El espíritu divino está encadenado a una temporalidad degenerativa: tiempo cíclico, círculo cerrado, eterno retorno, perpetuo recomenzar. De ahí la doctrina comúnmente admitida del *karma* y de la reencarnación.

El hombre no puede sustraerse al destino kármico y a la rueda de *samsara* si no es conectado con una energía espiritual superior. Esta energía es la trama última de toda realidad. Se caracteriza como «universal», «espiritual», «divina», «crística», «consciente», «mental» o «cós mica». La unidad sustancial del universo destruye las polaridades y reabsorbe las antítesis. Esta iniciativa espiritual, que consiste en embeberse de energía divina, trata en esencia de guiar al individuo hacia la armonía consigo mismo y con la totalidad del cosmos, hasta llevarle al dominio absoluto de sí mismo, principio de la libertad interior.

Se otorga la primacía de la vida interior al despertar del espíritu y a la exploración del psiquismo y de la conciencia. El adepto es invitado a meditar, a penetrar en su santuario interior,

a llevar a cabo unas experiencias psicoespirituales que le permitirán conocerse a sí mismo. Conocerse es conocer a Dios y conocer el cosmos. En este universo espiritual no se habla de ética, sino de mística; no de fe, sino de conocimiento; no de escatología, sino de protología; no de decisión, sino de experiencia; no de compromiso, sino de iluminación; no de mal, sino de ignorancia. Se utiliza un lenguaje esotérico y simbólico, se atribuye una importancia especial al principio femenino y al desarrollo de los poderes psíquicos, chamánicos y terapéuticos. Finalmente, se suele postular la existencia de miríadas de entidades espirituales supraterrenas que pueblan el espacio que separa al hombre de la divinidad.

Todo es cuestión de conciencia. La sociedad contemporánea mantiene al hombre en un bajísimo nivel de conciencia. La liberación de las energías latentes y de las potencialidades adormecidas requiere el despertar de la conciencia. La expansión de la conciencia hace posible el contacto directo con la energía divina. Acceder a la conciencia divina es el término de la iniciativa propuesta. Esta conciencia recibirá el nombre de «cósmica», «supranormal», «crística», «superior», «búdica», «trascendental». La experiencia de esos estados de conciencia constituye un rasgo esencial, una característica fundamental y quizá *la* nota específica de la nueva religiosidad.

A la experiencia de la conciencia cósmica se accede mediante la práctica de ciertas técnicas inspiradas en las religiones orientales, en las terapias occidentales, en los ritos primitivos o en las ciencias esotéricas. Técnicas de meditación y de respiración, yoga, posturas corporales, ayunos, mantras, mandalas, regímenes alimentarios, cánticos, danzas, artes marciales, etc., son otras tantas disciplinas utilizadas para llevar al adepto hasta la supraconciencia y los estados bienaventurados llamados «iluminación», «éxtasis», «énstasis», «experiencia sublime», «satori», «nirvana», «claridad».

En esta experiencia marcada por la conciencia beatífica se desarrolla el verdadero conocimiento. Sólo la conciencia, no la fe, es salvífica. Este conocimiento no es un saber científico, filosófico o teológico. No es fruto del razonamiento o de la medida. Es una experiencia de comunión en que el sujeto cognoscente se identifica con el objeto conocido. En esta comunión se realizan la trans-

figuración del mundo en el yo y la fusión con lo divino. Este conocimiento, que es camino de salvación, recibirá los más diversos nombres: «ciencia cristiana», «ciencia espiritual», «ciencia divina», «ciencia religiosa», «ciencia cósmica», «ciencia de la inteligencia creadora», «ciencia de lo mental», «psicosíntesis espiritual», «teosofía», «antroposofía», «astrosofía», «arteología», «conocimiento primordial», «tradición», «pansofía».

Entre los grupos que forman la segunda familia espiritual mencionaremos, a título de ejemplo, la Fraternidad Blanca Universal, la Sociedad Teosófica, la Sociedad Antroposófica, la Asociación Rosicruciana, la Orden Rosicruciana A. M. O. R. C., el Instituto de Metafísica Aplicada, Eckankar, la Asociación Gnóstica Internacional, la Misión de la Luz Divina, la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna, Dharmadatu, el Centro Sri Chimnoy, Subud, los Amantes de Meher Baba, la Ciencia de lo Mental, la Iglesia de Cientología, la Iglesia Universal y Triunfante, Mahikari, el Aumismo, la Fundación 3 HO, etc.

Todos estos grupos pretenden hallarse en el crepúsculo de una era mala y en los albores de una era nueva. Se acaba ya la edad de las tinieblas, el Kali-yuga, la era de Poseidón, la Iglesia de Pedro, la Iglesia de Cristo. Viene la edad de oro, la parusía, la era del Apocalipsis, la Iglesia espiritual de Juan, la Iglesia invisible del Espíritu, el milenio. Todos los nuevos grupos se presentan como mediadores de la nueva era. Sus adeptos son *mutantes* que, por haber accedido a la conciencia superior, pueden convertirse en agentes de la evolución. Forman el pequeño resto de los perfectos que operan la gran obra alquímica de la mutación psíquica.

Por sus rasgos generales y por el tipo de religiosidad que propugnan, las nuevas religiones muestran sorprendentes similitudes con el gnosticismo antiguo. A propósito de ello formulamos la siguiente hipótesis: el fenómeno de las nuevas religiones constituye una reviviscencia de la gnosis eterna en nuestro mundo contemporáneo, bien entendido que la gnosis no es una herejía cristiana, sino un fenómeno particular y original de la historia de las religiones<sup>2</sup>. Como tipo religioso, la gnosis es un camino de expe-

<sup>2</sup> Esta hipótesis es compartida hoy por un número creciente de autores. He intentado demostrarla en mi obra *Le Cortège des fous de Dieu*. Nume-

riencia interior en que el hombre se recupera a sí mismo en su verdad última, recuerda sus orígenes y toma conciencia de su naturaleza propiamente divina. La nota específica de la gnosis es el conocimiento del yo trascendental y divino preso en el mundo de las apariencias. Sus características secundarias (el dualismo, el esoterismo, el atemporalismo, el antinomismo, la doctrina de la reencarnación y de las entidades superiores, etc.) se articulan definitivamente en torno a esa nota específica. Son complementos exigidos e impuestos por ella.

## II. EL METODO DE LA TIPOLOGIA DINAMICA

Si la gnosis es un tipo religioso específico y si se presenta como un fenómeno particular de la historia de las religiones, será preciso darle un tratamiento teológico particular que respete su verdadera naturaleza y su estatuto original dentro del fenómeno religioso en general. El encuentro del pensamiento cristiano con la gnosis constituye un caso específico en la confrontación del cristianismo con las demás religiones. Los nuevos grupos gnósticos reivindican también un estatuto particular en la historia de las religiones junto a los cultos establecidos. Rechazan muchas veces el apelativo de religión, a la vez que se consideran el núcleo de la religión o más bien *la* religión universal, primordial e intemporal, de la que las religiones establecidas serían únicamente manifestaciones exotéricas más o menos degeneradas.

Bajo apariencias de apertura y tolerancia, los nuevos grupos gnósticos presentan unas reivindicaciones universalistas. Se sienten dotados de una verdad válida para todos. Se creen reservados para los perfectos, es decir, para quienes en la presente reencar-

rosos grupos religiosos nuevos se designan a sí mismos con el término de «gnosis» o reconocen tener vínculos de parentesco con el gnosticismo antiguo. Es evidente que ciertos grupos no caen bajo esta tipología religioso-teológica. Nótese que ciertos autores americanos que se inspiran en la tipología de Troeltch suelen hablar de «mística» o, inspirándose en la tipología de Yinger, prefieren hablar de «culto» para designar lo que juzgamos más acertado caracterizar como «gnosis»; cf. J. M. Yinger, *Religion, Society and the Individual* (Nueva York 1957).

nación poseen las cualificaciones necesarias; tienen conciencia de ser vías universales de liberación. Pero resulta que todo grupo —y toda persona— convencido de poseer una verdad de alcance universal rechaza implícitamente toda pretensión contraria. En el orden del pensamiento, toda afirmación implica *ipso facto* la negación de la reivindicación contradictoria.

El rechazo absoluto exige la aplicación del método «biblicista» practicado por el cristianismo evangélico (*Biblia locuta est: causa finita est*). El rechazo parcial acompañado de una aceptación parcial exige la aplicación del método llamado «humanista». El criterio de aceptación o de rechazo no es ya la Biblia o el dogma, sino la razón.

En cuanto a nosotros, creemos que es preciso considerar el rechazo como la unión dialéctica del rechazo y de la aceptación. Rechazo total y aceptación total en un mismo movimiento dialéctico. ¿Cómo entender esta afirmación?

Sabemos, por una parte, que los sistemas gnósticos antiguos o modernos son una conjunción peculiar de todos los elementos que pertenecen comúnmente al dominio religioso en general y, por otra, que esos elementos constituyen polaridades dentro de la conjunción gnóstica. Si tomamos aisladamente esos elementos, no pueden ser calificados como gnósticos, ya que pertenecen al patrimonio religioso universal, pero es realmente gnóstico el sistema en el que se combinan y sintetizan. La presencia de elementos religiosos comunes con el cristianismo (ética, mística, salvación, relación con lo divino, revelación, etc.) justifica la aceptación total, mientras que el sistema que transfigura esos elementos, al pasarlos por el crisol gnóstico, impone el rechazo total.

De este modo queda justificado el principio de la unión dialéctica del rechazo y la aceptación que impondrá un método de análisis de tipología dinámica. Este método, basado en las polaridades más bien que en las antítesis, nos parece el más adecuado para favorecer el entendimiento, por parte del cristiano, de los grupos gnósticos contemporáneos<sup>3</sup>.

La perspectiva tipológica va más allá del nivel de las doctri-

<sup>3</sup> Cf. P. Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (Nueva York 1964).

nas, para situarse en el de los principios y la experiencia religiosa que imponen y fomentan esos mismos principios. Las doctrinas se desgastan, mientras que los principios permanecen. Son los principios los que definen la configuración de un tipo religioso. El tipo es un modelo teórico y abstracto de una realidad dada, del que nos servimos para entender otra realidad que se supone análoga. El tipo no existe realmente en el espacio o el tiempo. Lo que existe es una mezcla de tipos en un mismo ejemplar concreto. Cada grupo gnóstico es una encarnación original del tipo gnóstico. Los tipos están ahí unos al lado de otros y no parecen darse interpenetraciones entre ellos. Los tipos parecen estáticos, mientras que el elemento dinámico pertenece a lo que es individual y concreto.

Pero los tipos no son necesariamente estáticos. En cada tipo se dan tensiones que lo sacan de sus límites. El pensamiento dialéctico, ha escrito Paul Tillich, «ha puesto en evidencia la inmensa fecundidad de la descripción dialéctica de las tensiones en las estructuras que parecen estáticas. La especie de dialéctica más adecuada para los análisis tipológicos es la descripción de los polos en contraste dentro de una estructura. Una relación entre los polos es una relación de elementos interdependientes, cada uno de los cuales es necesario al otro y al todo mientras se mantiene en tensión con el elemento opuesto. La tensión conduce a los conflictos y, más allá de los conflictos, a la unión posible de los polos. Descritos de este modo, los tipos pierden su rigidez estática. Las cosas y las personas individuales pueden trascender el tipo al que pertenecen sin perder su carácter determinado»<sup>4</sup>.

Fundamentalmente, los tipos religiosos se distinguen menos por los elementos que los componen que por la articulación de esos elementos y por la tensión de los mismos dentro de un mismo modelo. De ahí que los tipos religiosos se atraigan y se repelan al mismo tiempo. Esta afirmación resulta del todo cierta en el caso de la gnosis y del cristianismo. El punto decisivo en la interpretación de las religiones no es tanto su estructuración (doctrinal, cultural e institucional), histórica y contingente, sino más bien el conjunto de los elementos que configuran su tipo respectivo.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 64.

El método de la tipología dinámica consiste en elaborar unos tipos religiosos, cotejarlos, poner en evidencia sus semejanzas y sus contrastes y en desarrollar la dialéctica de las polaridades. Este método impone una dinámica particular consistente en un ir y venir perpetuo entre lo concreto y lo abstracto, entre lo abstracto y lo concreto; entre lo múltiple y lo uno, entre lo uno y lo múltiple.

El método de la tipología dinámica se convierte en un recurso para la interpretación teológica desde el momento en que se toma el tipo cristiano como punto de referencia privilegiado. Es cierto que ninguna modalidad (doctrinal o institucional) histórica del cristianismo puede servir de cuadrícula definitiva para la interpretación, pues las modalidades históricas son siempre relativas y *semper reformandae*. Únicamente el tipo original del cristianismo por encima de sus modalidades de encarnación puede ser invocado como clave para la interpretación de las nuevas religiones. El tipo esencial del cristianismo sólo puede ser captado a través de sus realizaciones pasadas y presentes junto con sus proyecciones en el futuro. Este tipo no cae del cielo, sino que se deduce del pasado, del presente y del futuro.

### III. UN RETO AL CRISTIANISMO

La aplicación del método tipológico permite acotar los elementos polares del tipo gnóstico y ver cómo actúa la dialéctica de esos mismos elementos en los grupos concretos. Permite a la vez aplicar el mismo enfoque al cristianismo. Pero ha de tenerse en cuenta que el diálogo entre la gnosis y el cristianismo va siempre acompañado de un diálogo silencioso del cristianismo con su propia religión. Si, por ejemplo, el cristiano discute con el gnóstico sobre la articulación dialéctica de los elementos místicos y los elementos éticos, al mismo tiempo discute consigo mismo sobre la relación de las dos series de elementos dentro del cristianismo y dentro de su propia experiencia.

Eso mismo ocurre con la dialéctica de la revelación como experiencia y como *ex auditu*, con la temporalidad como circularidad y como finalidad, con la fe como confianza y como conocimien-

to, con el mal como pecado o como ignorancia, con la experiencia de Dios como diálogo de comunión o como experiencia de sí mismo, con la ética como participación en la construcción del mundo o como comunión con la naturaleza, con la salvación como don de Dios y como acción del hombre. Estas polaridades sólo existen en tensión dialéctica en los grupos gnósticos y en las Iglesias cristianas. A este nivel, el cristianismo y la gnosis comportan los mismos elementos religiosos.

Pero el método tipológico no se queda en la dialéctica de los elementos polares, sino que desemboca en el nivel de los principios fundamentales que articulan el tipo gnóstico, definen su especificidad y rigen su sistema doctrinal. Es ahí donde se abren los abismos. La convergencia de las polaridades se da la mano con la divergencia de los principios y de las experiencias. Es ahora cuando aparecen las incompatibilidades profundas. Los sistemas gnósticos, que de momento podrían parecer atrayentes y hasta seductores para el cristianismo, se le muestran ahora profundamente antagónicos y hostiles, hasta el punto de que, si el cristianismo llegara a integrar los principios gnósticos, cambiaría de naturaleza y perdería su especificidad. Por la fuerza misma de los principios que las animan, las nuevas gnosis atentan frontalmente contra los grandes parámetros del cristianismo y amenazan con socavar el edificio cristiano.

No sería difícil demostrar que las gnosis contemporáneas de-rogan los principios sacramental, histórico y dogmático que constituyen los ejes fundamentales del tipo cristiano y definen su espacio espiritual y su trama hermenéutica.

Los grupos gnósticos actuales vacían por completo la sacramentalidad histórica para replegarse sobre un residuo de sacramentalidad cósmica. La gnosis tiende por su misma esencia a trascender toda sacramentalidad. Ello se explica por el carácter ilusorio que se supone al tiempo y a la materia. ¿Cómo podría ser sacramento una apariencia? El principio sacramental requiere la densidad de la historia y del mundo material. Si el tiempo es ilusorio, malo en consecuencia, las gnosis fabrican sus «sacramentos» con un material mítico: acontecimientos legendarios o primordiales, coincidencias astrológicas, personajes antediluvianos, atlanteanos. Si la materia es ilusoria, mala en consecuencia, las gnosis contem-

poráneas fabrican sus «sacramentos» con la «antimateria»: un sonido inarticulado (mantra), un diseño abstracto (mandala), una postura antinormal, una privación de alimento, una respiración entrecortada. Por su concepción del tiempo y de la materia, la gnosis actual se manifiesta profundamente hostil al principio sacramental, tan importante para el cristianismo.

Por otra parte, todos los grupos gnósticos están de acuerdo en rechazar el principio histórico, fundamental para el cristianismo. Por su concepción intemporal de la revelación y por el principio esotérico, que se sitúa en el centro mismo de su hermenéutica, la gnosis deshistoriza todo cuanto toca y transforma los acontecimientos históricos en mitos intemporales. La historia, con su cortejo de objetivaciones, es exotérica. Es preciso trascenderla para alcanzar la cumbre eterna. La tradición primordial a que apelan todos los grupos gnósticos se conserva en el plano astral, que es suprafísico y metahistórico. La gnosis es eterna y trasciende la historia en que se manifiesta esporádicamente a lo largo de las edades. Las gnosis contemporáneas representan un enorme esfuerzo por cosmicizar la salvación, para lo cual cortan los puntos de anclaje histórico de la dinámica religiosa. También en este punto se sitúan, por fuerza, en contra de una dimensión esencial del cristianismo.

Finalmente, los grupos gnósticos son rotundamente antidogmáticos. La revelación gnóstica es el descubrimiento personal de la verdad que cada cual lleva oculta en su propio corazón. Es una autorrevelación del hombre a sí mismo. El maestro auténtico, el único que posee palabras de vida, es el guru interior. Ninguna fórmula, ninguna instancia objetiva puede sancionar la autenticidad de la revelación auténtica, que es de orden interior. El destino final de todas las instancias objetivas es volverse inútiles y desaparecer. La experiencia misma es el criterio último del conocimiento y de la verdad. Sólo es verdadero lo que como tal se experimenta. En última instancia, la autoridad objetiva y los criterios externos son descalificados. De este modo queda radicalmente eliminado el principio dogmático, que en el cristianismo mantiene la experiencia eclesial dentro de los límites de la revelación.

Es cierto que la repulsa de los principios sacramental, histórico y dogmático puede alcanzar grados diversos según los diferentes

grupos. Toda gnosis aspira esencialmente a trascenderlos totalmente, pues su objetivo último es la experiencia de la conciencia del yo trascendente y la comunión inmediata con lo divino. Cuanto pretenda actuar como mediación de esa experiencia (historia, sacramento, doctrina) no pasa de ser una apoyatura llamada a desaparecer.

Todo lo dicho pone en evidencia el abismo que separa al cristianismo de los grupos gnósticos actuales. La perspectiva metafísica y cósmica de la gnosis socava por completo las bases histórica, sacramental y dogmática del cristianismo. No es posible una síntesis superior entre el cristianismo y la gnosis a menos que se someta el cristianismo a una reducción desnaturalizadora. Escribe A. Watts: «Una teología que trate de ideas dogmáticas, históricas y sacramentales constituye una concepción de la realidad totalmente distinta de una mística metafísica y no es posible fundir estos dos lenguajes sin desembocar en una confusión inextricable»<sup>5</sup>. Distinguir para unir: ésa es la exigencia de verdad de los seres y de las religiones.

R. BERGERON

[Traducción: J. VALIENTE MALLA]

<sup>5</sup> Citado por B. Chethimattam, *Objetivo y condiciones de un diálogo cristiano-hindú*: «Concilium» 3 (1965) 155-172.