

La idea que tenemos de un Dios que ama al hombre y al mundo está de acuerdo con que deje espacio al azar, la espontaneidad e indeterminación, así como a la libertad creadora del ser humano. Dios no es un juez o un dictador que crea el mundo con un diseño fijo y bien determinado, sino que le dota de autonomía y libertad, abierto a la aventura y al drama de ir haciéndose progresivamente. Dios deja tiempo y libertad al mundo, sin imponerle un camino a seguir. Vemos en la Biblia que Dios invita a Abraham a salir de su tierra, sin imponerle el camino a seguir, sino invitándole a crear por su cuenta una tierra y un futuro nuevos, ofreciéndole la promesa de que en cada momento estará con él para iluminarle el camino (Gn 12,1). Así, la historia de la fe es parte del drama de la vida sobre la tierra y del conjunto del universo, puesto que «la fe es un intento de unos seres conscientes y personales de adaptarse a su entorno, el infinito misterio de Dios. Puesto que este misterio infinito rehúye siempre la comprensión total, las representaciones religiosas de Dios nunca acaban de ‘encajar’ del todo».¹⁰⁸ Y en la medida en que caminamos en una historia de misterio, y no de clara y fácil transparencia, siempre estaremos viviendo en una inquietud permanente, en la que caben diversas posturas e interpretaciones, desde el ateísmo y la indiferencia hasta la fe confiada. Con lo cual, nunca está asegurada la convergencia, y siempre habrá ocasiones de conflicto entre ciencia y fe.

Lo interesante es que para alguien que crea en un Dios amoroso y respetuoso con la autonomía del mundo y la libertad humana, difícilmente le podrá satisfacer una teoría sobre la historia del universo y sobre la evolución de la vida diferente a la que nos está mostrando en la actualidad la cosmología y la biología evolucionista. Por ello, el conflicto y las dificultades para hacer converger la ciencia y la fe no provienen de las propias teorías científicas y teológicas en sí, sino de ciertas formas incorrectas e inadecuadas de las mismas. De ahí que no se da una radical incompatibilidad entre ciencia y fe, aunque es comprensible que se produzcan algunos desencuentros y conflictos esporádicos e intermitentes, que hay que ir solucionando con un diálogo crítico entre ciencia y teología, sabiendo que la ciencia puede aportar grandes beneficios a la teología, y también esta puede contribuir a una comprensión más profunda del proceso científico.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ibid., p. 48.

¹⁰⁹ Así lo afirmaba Juan Pablo II en una carta a Georges Coyne, SJ: «La ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y de falsos absolutos. Cada una puede traer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas pueden florecer»: cita tomada de L. SEQUEIROS, ¿Puede un cristiano ser evolucionista?, Madrid: PPC 2009, p. 17.

LAS TIPOLOGÍAS DE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN. SU VALOR PARA LA TEOLOGÍA Y PARA LA PEDAGOGÍA RELIGIOSA

Lucio Florio

Pontificia Universidad Católica Argentina

lflorio@uca.edu.ar

RESUMEN: El desarrollo del tema «ciencia y religión» ha inducido durante las últimas décadas a la elaboración de tipologías que intentan ordenar los modos posibles de relación entre ambas formas de la experiencia humana. Se analizarán tres de tales clasificaciones, dos de ellas sincrónicas y una tercera diacrónica. El objetivo será visibilizar su impacto posible sobre la actividad teológica como sobre la pedagogía religiosa.

PALABRAS CLAVE: ciencia; religión; tipologías de ciencia y religión; teología; pedagogía

ABSTRACT: The typologies of the relationship between science and religion. Its relevance for theology and religious pedagogy

The development of the topic «science and religion» during the last decades has induced the elaboration of typologies that try to order the possible ways of relationship between both forms of human experience. Three such classifications will be analysed, two of them synchronous and a third diachronic. The objective will be to make visible their possible impact on theological activity as well as on religious pedagogy.

KEY WORDS: Science; Religion; Typologies of science and religion; Theology, Pedagogy

1. Ciencia y Religión

En las últimas décadas se ha instalado un tema interdisciplinario original de creciente impacto bajo el título «ciencia y religión». Como un contrapunto a la posición cristalizada desde la beligerancia («ciencia vs. religión», o viceversa), cuajada en movimientos filosóficos de la edad moderna o en posiciones fundamentalistas basadas en lecturas literalistas de los textos religiosos, este nuevo tópico ha venido a proponer una posibilidad de nuevas lecturas de los vínculos entre estas dos grandes áreas de la experiencia cognoscitiva humana. Publicaciones históricas y teóricas sobre el tema, congresos dedicados a él, instituciones orientadas al diálogo entre ciencia y religión, programas universitarios de investigación, revistas periódicas con la misma finalidad, etc., configuran un escenario intelectual difícil de imaginar durante la primera mitad del siglo xx.

Este nuevo escenario epistemológico está sustentado en la aparición de nuevos accesos al fenómeno en su conjunto. Estas aproximaciones conocen múltiples causas, entre las cuales se pueden mencionar: el desarrollo de ciencias de la religión que abordan el fenómeno religioso en perspectivas históricas, sociológicas, culturales y psicológicas; la aparición de estudios históricos sobre las ciencias; la emergencia de filosofías de las ciencias que precisan los límites y alcances del conocimiento científico; la consolidación del método histórico-crítico aplicado a los textos sagrados y al desarrollo de la teología; etc. Por supuesto, un elemento no menor lo constituye el fortalecimiento de visiones interdisciplinarias de ciencia y religión, tanto en perspectivas históricas como teóricas y aplicadas.

2. Tipologías

Un instrumento interesante aparecido en los debates sobre ciencia y religión lo constituyen las tipologías de los vínculos entre ambos mundos de conocimiento. La más conocida y utilizada es la propuesta por Ian Barbour, que se convirtió en una clasificación de mucho uso, con alto valor heurístico para encauzar proyectos de interrelación sobre temas particulares, metodologías, teorías, etc. En efecto, estas tipologías ofrecen una notable fecundidad para abordar cuestiones teológicas especulativas, pero también cuestiones pedagógicas concretas. Es esa la perspectiva que nos interesa subrayar en esta presentación: el valor de las clasificaciones de los vínculos entre ciencia y religión para enfrentar otro tipo de cuestiones teológicas, filosóficas o pedagógicas.

Desde esta intencionalidad, se han de describir tres tipologías. El objetivo último de ello es mostrar la fecundidad de este tipo de clasificaciones para el trabajo de las ciencias religiosas y la teología y, en particular, para el ámbito pedagógico, puesto que facilitan el camino de integración de las perspectivas científicas en áreas tales como la teología fundamental, la teología de la creación, la escatología y otras. Es que, efectivamente, las distinciones inducidas por estas clasificaciones permiten tomar conciencia de los posibles modos de relacionamiento entre el ámbito religioso y el científico, limpiando el camino para ulteriores reflexiones. En cierto modo, actúan como temas propedéuticos que, por una parte, focalizan la atención en la identidad y alcances de los vínculos entre las ciencias y la religión y, por otra parte, hacen explícitos los contactos existentes, así como sus eventuales conflictos.

2.1. Tipología de Barbour

El físico y filósofo Ian Barbour (1923-2013) (Barbour, 2000; Russell y Wegter-McNelly, 2005) propuso una clasificación de las relaciones entre ciencia y religión en cuatro posibilidades: *conflicto*, *independencia*, *diálogo* e *integración*. Se trata de un esquema que permite identificar los alcances y limitaciones en las relaciones concretas entre disciplinas científicas y religión.¹ Los modos de relacionamiento, pues, serían los que se detallan a continuación.

2.1.1. El conflicto entre ciencia y religión

El conflicto entre ciencia y religión se origina cuando las partes, pretendiendo proponer una visión global del tema, excluyen a la otra. El materialismo científico y el literalismo religioso, por ejemplo, se encuadrarían dentro de esta categoría como posiciones extremas de este primer modelo. En efecto, para los materialistas, los fenómenos físicos constituyen todo lo que es el mundo. La ciencia que los

estudia, por lo tanto, resulta ser el único camino válido de conocimiento.² La religión, por su parte, es rechazada como vía de conocimiento porque no puede proporcionar datos observables probatorios en modo de que sus afirmaciones puedan ser comprobadas. Además, para esta perspectiva, la ciencia es considerada como una búsqueda objetiva y progresiva de la verdad, mientras que la religión es vista como un procedimiento subjetivo, rígido e irracional. Sin embargo, el modelo del conflicto no está animado solamente desde el polo científico, sino también desde algunos sectores religiosos. Tal es el caso de los *literalistas religiosos* –a veces llamados *fundamentalistas* (Numbers, 2006; Blanco, 2007), para quienes los textos-fuente de la fe, considerados como inspirados, no deben ser sometidos a interpretación sino leídos en modo literal. Ello naturalmente conlleva la aparición de fisuras insalvables entre su narración y las de las ciencias. Este sería el caso, entre otros, de los creacionistas bíblicos que leen literalmente el Génesis y no conciben ninguna interpretación sobre los orígenes del mundo y de la vida que no se ajuste a la división de los seis días de la creación (Numbers, 2006).

2.1.2. La independencia entre ciencia y religión

La independencia entre ciencia y religión comienza con el reconocimiento y respeto mutuo, aunque no interactúen entre sí. Desde este punto de vista, la religión y la ciencia están segmentadas en tres formas: 1) formulan preguntas diferentes sobre la realidad; 2) se ocupan de diferentes dominios y realizan funciones sociales diferentes; y 3) en sus investigaciones emplean métodos y lenguajes diversos. De este modo, la religión y la ciencia quedan ubicadas en compartimentos estancos, distintos y complementarios. La ciencia se ocupa del cómo operan las cosas del mundo y descansa sobre datos objetivos y públicos, en tanto que la religión se ciñe al ámbito de los valores y al significado de la vida personal. No hay conflicto, pero tampoco una interacción constructiva entre ambos dominios. Cada uno posee sus propios métodos y lenguaje.

Este modelo de relación coincide con la propuesta del paleontólogo Stephen Jay Gould, quien elaborara el concepto de los «Non-overlapping Magisteria» (conocido por su acrónimo: NOMA) o «magisterios no superpuestos» (Gould, 2007, pp. 53-95). Con esa expresión intentó delimitar los andariveles de alcance propios de la ciencia y de la religión. Una y otra poseen campos autónomos. Tal distinción, respetuosa de las competencias, procura ofrecer una salida a la conflictividad vigente entre ambos dominios. La distinción propuesta fue bien recibida, ya que permitía superar la posición conflictiva y, simultáneamente, afirmar la autonomía de ambos modos de comprensión de la realidad, cuestión esencial para la sensibilidad moderna.³

² Ted Peters distingue entre el materialismo científico ateo, que rechaza la idea de Dios, y el imperialismo científico, para quien solo la ciencia produce conocimiento genuino, incluso el conocimiento de Dios (cfr. Bennett y Peters, 2005, p. 8).

³ Resulta interesante que esta posición, con una larga tradición previa, haya sido la adoptada por la Iglesia católica durante el Concilio Ecuménico Vaticano II, tratando de incorporar los logros de las ciencias en la visión del orden temporal: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender

¹ Para una explicación clara de la tipología, véase Blázquez Ortega, 2014.

2.1.3. El diálogo entre ciencia y religión

El diálogo entre la ciencia y la religión se inicia cuando se investigan zonas de convergencia en temas (cuestiones fronterizas), métodos (uso de la analogía) y conceptos (demostración), sin por ello renunciar a sus peculiaridades diferenciales. El diálogo se produce entre ambos modos de conocimiento cuando ambos aceptan en modo explícito la legitimidad de un intercambio en el ámbito académico. Se admite que ciencia y religión tienen su valor autónomo y que, en ciertos temas, pueden ofrecer una perspectiva de mayor complejidad cuando hacen interactuar sus propias conclusiones. En ese sentido, los eventos académicos y las publicaciones dedicadas a este intercambio son útiles, habiendo realizado un importante camino en los últimos tiempos.

Pero también se produce un diálogo en el interior del creyente-científico cuando este procura vincular los conocimientos percibidos desde su experiencia de fe con los empírico-rationales elaborados por el método científico. Se trata de un proceso casi espontáneo, motivado por la innata necesidad humana de procurar visiones unificadas de la realidad.

2.1.4. La integración entre ciencia y religión

La integración, por último, se produce cuando desde la experiencia de la ciencia o la de la religión se intenta incorporar elementos de la otra experiencia al interior de su propio desarrollo cognoscitivo. Ejemplo de ello puede ser la teología natural que encuentra en la ciencia una prueba (o un indicio sugerente, al menos) de la existencia de Dios, o en el sentido de una compatibilidad flexible de contenidos (Hess, 2003 y 2004); o la teología de la naturaleza que busca incorporar descubrimientos de la ciencia, implicando una reformulación de la teología a la luz de estos. También puede ejemplificar esta interacción el hecho de que la teología sistemática profundice la teología de la naturaleza, procurando combinar teología y ciencia en una sola estructura utilizando, precisamente, conceptos elaborados en las ciencias. Esta visión holística ofrece muchos reparos, desde el momento en el que se corre el riesgo de una fusión sincrética (Stenmark, 2004). Algunos autores formulan matices a este último tipo de vínculo: por ejemplo, Ted Peters habla de «consonancia hipotética», en la que los descubrimientos de temas comunes en teología y ciencia nos animan a explorar aún más dichos temas (Bennett y Peters, 2005, p. 8).

2.2. Tipología de Haught

El teólogo norteamericano John Haught (2009, pp. 171-177) propuso una tipología con las siguientes cinco categorías de relación entre ciencia y religión.

2.2.1. Conflación

Se entiende por conflación el enfoque que no distingue con claridad entre ciencia y teología: las combina o fusiona. «Conflación» es el solapamiento descuidado de formas de intelección que difieren entre sí desde un punto de vista epistemológico y confían en métodos intelectivos orientados

bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe» (GS 36).

a objetivos diferentes, basados en tipos distintos de pruebas. La conflación ignora tales distinciones, ya sea forzando a la ciencia a responder a preguntas religiosas, ya sea esperando que los textos sagrados o la teología ofrezcan una ilustración científica. Un buen ejemplo de conflación es la lectura bíblica literalista que considera al libro del Génesis como una fuente autoritativa de información científica, antes que una invitación a una forma radicalmente nueva de entender a Dios, al ser y a nosotros mismos. En efecto, muchos partidarios del literalismo bíblico, en especial los conocidos como «creacionistas científicos», leen la Biblia como si una de sus funciones fuera ofrecer una explicación científica de los orígenes. No obstante, también desde el otro polo se cae en esta actitud: muchos naturalistas científicos tienden a mezclar la ciencia con su (no verificable) fe en que el universo puede ser desentrañado por completo desde una perspectiva materialista. Es el caso de algunos científicos (Wilson, Dawkins, etc.) que presuponen que lo único que existe es la materia.

Haught señala que la conflación es una consecuencia de la incapacidad de discernir entre el método científico y una visión del mundo o un sistema de creencias.

2.2.1. Conflicto

Para este modelo, la ciencia y la religión son irreconciliables. Los creyentes suscriben la posición del conflicto siempre que contraponen a la ciencia pasajes de las Escrituras o enseñanzas específicas de su fe. Pero esta posición, subraya Haught, se produce principalmente en el naturalismo científico, un sistema de creencias que rechaza las afirmaciones de la teología porque no pueden ser contrastadas por la ciencia. De este modo, la ciencia sería la única vía posible para comprender cualquier tema. Las enseñanzas religiosas –en particular las de la fe cristiana– son engañosas; tienen, en todo caso, un valor afectivo y moral, no cognitivo. Por ese motivo, la teología debe ser rechazada. Lo curioso es, según el teólogo norteamericano, que esta posición cuestiona a la teología que se basa en los textos bíblicos atribuyéndoles las mismas propiedades que les asignan sus lectores literalistas: su valor científico. El superficial literalismo creacionista es, entonces, el mismo que conduce a W. Dennett, por ejemplo, a afirmar que «la idea de Darwin ha desterrado el libro del Génesis al limbo de la mitología pintoresca».⁴ Debido a que no consiguen encontrar en el Génesis información útil sobre la evolución, Dennett y Wilson declaran a la Biblia como fuente no fidedigna.

Al realizar una alianza entre ciencia, científicismo y naturalismo materialista se termina confundiendo entre ciencia y sistema de creencias. De este modo, no se puede salir del esquema de la conflación. Por ello, el conflicto no es sino otra cara de la conflación.

2.2.3. Contraste

Esta categoría se apoya sobre la idea de que no puede haber un auténtico conflicto entre ciencia y religión por el hecho de que ambas responden a preguntas radicalmente diferentes. Según este modelo, se trata de distinguir claramente la ciencia de las visiones del mundo, ya sean teológicas, naturalistas o de otra índole. El enfoque del contraste sostiene que la ciencia inquiere *cómo* suceden las cosas en la naturaleza, mientras que la teología se ocupa de preguntas como el *por qué* existe algo y no más bien la nada. La ciencia tiene que ver con las causas naturales, físicas; la teología, en cambio, busca el sentido. La ciencia se enfrenta con *problemas* solubles; la teología con preguntas-límite que nos introducen en el *misterio* de Dios. La ciencia responde preguntas específicas sobre el *funcionamiento*

⁴ Citado por el autor (Haught, 2009, p. 173). Véase la cita propiamente dicha en: Brockman 1995, p. 187.

de la naturaleza, mientras que la teología se interesa por el *fundamento* último de la naturaleza. Solo aislando a la ciencia y a la teología en campos separados entre sí podrían prevenirse las escaramuzas entre ambas.

2.2.4. Contacto

Se trata del enfoque que busca el diálogo, la interacción y la posible consonancia entre ciencia y religión y, especialmente, los modos en los que la ciencia da forma a la comprensión religiosa y teológica.

El enfoque del contacto considera que la posición del contraste es demasiado simplista para hacer justicia a la complejidad del pensamiento humano sobre el mundo. No se debe fusionar la ciencia con la creencia; no obstante, esta última siempre conlleva implicaciones para el mundo de la fe religiosa y la teología. El contacto prohíbe toda confusión entre ciencia y religión, aunque reconoce la imposibilidad de aislar por completo a la teología de los resultados de la investigación científica. Este enfoque acepta las nítidas distinciones que traza la posición del contraste, pero señala que sólo debemos distinguir ciencia y religión con objeto de establecer entre ellas una relación más significativa.

2.2.5. Confirmación

Se trata de la perspectiva que resalta los modos en los que, en el nivel más profundo, la religión apoya y nutre a toda la empresa científica. Se fundamenta en la idea de la existencia de presupuestos filosóficos subyacentes a la ciencia, los cuales tendrían sus raíces en la teología. Uno de estos presupuestos filosóficos es que el universo es contingente. De ahí la importancia del método empírico de la ciencia, cuyo fundamento es precisamente la contingencia del universo. Este presupuesto, señala Haught, tiene una raíz histórica en la teología: la creación libre de un universo que podría haber sido hecho de otro modo al cual es. De este modo, la teología cristiana estaría siendo subyacente a la filosofía de la ciencia y, a su vez, a la perspectiva de la naturaleza de las mismas ciencias (Bennett y Peters, 2005, pp. 7-8). También la confianza en la racionalidad de la ciencia descansa sobre la certidumbre de que el universo es inteligible. La revelación bíblica ha sido en la historia occidental la cosmovisión legitimadora de tal perspectiva. De este modo, la teología puede respaldar y confirmar la empresa científica.

2.3. Una tipología diacrónica

Las dos tipologías mencionadas –entre otras existentes (Blázquez Ortega, 2014; De Cruz, 2018)– son modelos de clasificación generales que han demostrado una clara fertilidad en el ámbito académico. Sin embargo, ambas tienen un aspecto en común que, así como les brinda fortaleza, les implica un límite: el ser *sincrónicas*. Por tal motivo, aun cuando den cuenta de la complejidad estructural del fenómeno, no logran poner de relieve la dinamicidad personal e histórica del mismo. Además, probablemente porque de una visión esquemática se requiere que incluya ciertas prioridades, las dos tipologías se organizan estructuralmente desde el modelo de conflicto; ello desentona con el hecho de que los estudios históricos actuales evidencien que la historia de la ciencia y la religión no comenzó con la lucha entre ambas, como si los dos modos de experiencia del mundo hubiesen arrancado su vínculo en forma conflictiva.⁵ Tal opción sistemática plantearía un modo de relacionamiento estructural entre

⁵ Esta perspectiva tiene su origen en una historiografía gravitada por la interpretación iluminista y positivista que propuso una lectura en forma retrospectiva sobre la historia del pensamiento. Según esta visión, la maduración de la humanidad no

ciencia y religión inexorablemente beligerante.⁶ Sin embargo, lo que vemos en la Antigüedad y en el Medioevo –occidental, pero también en Medio Oriente y en el ámbito islámico (Dhanani, 2002)– es el crecimiento paralelo de ambos sectores de la experiencia humana, con etapas más o menos integradas y otras más o menos conflictivas. Asimismo, el estudio biográfico o psicológico muestra que muchos individuos viven en forma más compleja esta relación en su elaboración personal.

Por tales motivos, proponemos otro modo de clasificación, simplemente como esbozo y complemento de las ya citadas.⁷ Su finalidad responde a procurar una clasificación que integre la dimensión diacrónica de la relación entre ciencia y religión. No tiene la pretensión de sustituir a las anteriores, cuyo mérito simplificador es evidente y cuya fecundidad para el diálogo entre la ciencia actual y la teología, sobre todo bíblica, ha sido probada.

2.3.1. Integración precrítica y simbólica

Se parte de un hecho evidente, poco puesto de relieve en la historiografía de la ciencia occidental, que consiste en que en buena parte de las culturas antiguas se encuentran ciencias incipientes o incluso, en algunos casos, de notable desarrollo. Suele tratarse de ciencias básicamente descriptivas, aunque en algunas hay también altos niveles de abstracción –como, por ejemplo, matemáticas y astronomía entre los aztecas y mayas. Tales conocimientos científicos coexistían con estructuras religiosas fuertes; en general, las ciencias estaban subordinadas a los sistemas religiosos imperantes. Sin embargo, en esas culturas la inexistencia de un pensamiento filosófico impidió que se hubiese dado una situación crítica: religión y ciencias convivían sin un cuestionamiento disruptivo. En estas culturas había un marco simbólico-religioso que operaba como horizonte último de comprensión, y que integraba a los conocimientos científicos.⁸ El mundo bíblico puede ser considerado como un ejemplo de este tipo de situación; también el cristianismo de los primeros siglos.

Pero no es solo en la Antigüedad donde se puede percibir este tipo de situación. La integración precrítica de la ciencia con la religión se da actualmente en ámbitos culturales donde subsiste un núcleo religioso arraigado –como es el caso de vastas regiones de Latinoamérica, África, Asia. En esas regiones persiste este modelo. Se trata de una convivencia o integración precrítica y simbólica. Es coincidente, al menos parcialmente, con lo que la clasificación de Haught denominaba *conflación*.

2.3.2. Situación crítica-autonómica

Se entiende por esto la aparición de una conciencia crítica respecto de la autonomía de las

comenzó sino hasta el momento de desarrollo del método científico; antes no hubo otra cosa que primitivismo, infantilismo e irracionalidad religiosa. Dicha visión historiográfica desestimó el pensamiento medieval como un período primitivo, aunque, paradójicamente, en esa etapa se sentaron las bases para el método experimental y se crearon las universidades en Occidente.

⁶ Aspecto destacado por Brooke (2016, p. 68) al señalar que la reducción al paradigma del conflicto es, desde el punto de vista histórico, inadecuado.

⁷ La propuesta ha sido formulada en modo más reducido y en vistas a una finalidad pedagógica en: Florio y Oviedo, 2020, pp. 1-11.

⁸ Es posible distinguir la fusión con la subordinación por parte de la ciencia en relación con la teología. Se ha sostenido (Brooke, 2016, p. 109) que en la Edad Media escolástica había una subordinación de las ciencias –junto con la filosofía– a la teología. El modelo de Tomás de Aquino es el más claro. No se podría hablar de fusión allí. Aun así, reconoce que la naturaleza era estudiada como autónoma, al menos parcialmente; en eso el aristotelismo fue de ayuda. De todos modos, el fenómeno en las culturas no cristianas parece ser diverso al del medioevo europeo. Así, por ejemplo, en las civilizaciones precolombinas la ciencia estaba subordinada a la religión; pero no de forma teórica, sino en una cosmovisión global donde se comprendía el conocimiento natural sin su referencia religiosa.

ciencias y sus métodos. Aunque hubo algunos precedentes en el Medioevo occidental (Alberto Magno, Roger Bacon, Nicolás de Cusa, etc.), el fenómeno de toma de conciencia de la autonomía de las ciencias se produjo principalmente con la revolución científica moderna. Sin embargo, la asimilación de esta conciencia ha sido lenta, en modo tal que hasta avanzado el siglo XIX todavía se encuentran textos científicos con referencias teológicas. De todas maneras, el debate iniciado con el conflicto por el heliocentrismo fue conduciendo hacia una opinión creciente sobre la necesidad de deslindar metodológicamente las ciencias tanto de la teología como de la filosofía. Hay argumentos filosóficos para ello, pero también se producen fundamentaciones teológicas. Por ejemplo, Galileo Galilei actualiza el tópico de los «dos libros», presente ya desde la época patristica, que él utiliza en perspectiva de autonomía del mundo natural, legible en clave matemática.

2.3.3. Autonomía en acto

Se trata del estado de posesión pacífica del propio lugar epistemológico de cada disciplina. Se identifica con lo que en la tipología de Barbour era denominado como «independencia», y lo que S.J. Gould llamó «magisterios no superpuestos», NOMA. Consiste en un paso posterior al del proceso de búsqueda de autonomía de las ciencias respecto de la teología, o de esta respecto de cualquier intromisión del pensamiento racional –científico o filosófico– que pretenda desnaturalizarla. En esta etapa epistemológica, las ciencias desarrollan su actividad mediante sus propios métodos y teorizaciones, mientras que la religión –en la experiencia de los creyentes e instituciones y en sus elaboraciones racionales mediante la teología– vive pacíficamente dentro de sus creencias, proyectando una determinada cosmovisión que no llega a tener una intersección conflictiva con la visión científica sobre el mundo propia de su época.⁹

2.3.4. Situación crítica-conflictiva

Una vez consolidada la situación autónoma, pueden surgir nuevamente episodios conflictivos entre ciencia y religión. Esto puede suceder cuando, por ejemplo, se propone una teoría científica nueva que impacta sobre algún aspecto de la cosmovisión religiosa vigente; o cuando se cristaliza una teoría en particular y es percibida como contradictoria con algún aspecto de una visión religiosa de la realidad; o, también, cuando una determinada teología se posiciona en un literalismo, es decir, en una hermenéutica al pie de la letra de sus textos sagrados (p.ej., en los creacionismos bíblicos), con lo que dificulta o incluso impide la aceptación de visiones científicas consolidadas. Asimismo, puede darse este fenómeno cuando una determinada teoría científica se identifica con una posición filosófica determinada, excluyente de cualquier abordaje metacientífico diverso (p.ej.: las reparaciones periódicas de neodarwinismos que asumen una filosofía materialista y azarosa que no admite cuestionamiento –tales como las posiciones de W. Dennett, R. Dawkins); o, también, cuando se produce el influjo de elementos metacientíficos que interfieren en la misma neutralidad de la ciencia (desarrollos tecnológicos, ideologías tecnocráticas o economicistas, etc.).

2.3.5. Distanciamiento académico y anulación de alguno de los polos del binomio

Se produce cuando el mundo académico desconoce alguno de los dos términos de la relación. La posición más frecuente es la del naturalismo materialista o, en forma más genérica, la de los positivismos o científicismos que omiten el polo religioso. Lo pueden hacer en la educación, por ejemplo, legitimando la desaparición de disciplinas relacionadas con el hecho religioso (historia de las religiones, sociología de las religiones, etc.) o todo tipo de información sistemática sobre religiones en los planes de estudios elementales y universitarios. Esta posición desestimadora del polo religioso también se puede expresar en los campos interdisciplinarios de investigación donde se hace inevitable la referencia a ámbitos de sentido que complementen visiones meramente empíricas del fenómeno abordado, tales como la bioética médica o ecológica. Este distanciamiento, por otra parte, puede suceder también en la filosofía, tanto a través de posiciones que consideren que las ciencias naturales no son válidas como acceso a la realidad ontológica como, en sentido inverso, mediante posturas que omitan la dimensión religiosa en cuanto parte ineludible del fenómeno humano. Asimismo, puede también producirse el hecho de que una teología sea la que ignore los datos científicos, tanto aquella impartida a nivel universitario como en sus vertientes catequísticas y escolares. Se trataría aquí de una posición asumida por el polo creyente en su dimensión reflexiva, caracterizada por la desatención de las cosmovisiones abiertas por las ciencias.

Cuando se pasa del distanciamiento o indiferencia metodológica y de contenidos a la negación explícita del otro se coincide con el modelo del conflicto puro en la tipología de Barbour. Tanto los positivismos o científicismos como los fundamentalismos literalistas responden a esta categoría.

2.3.6. Nuevas relaciones post-positivistas

La crisis del paradigma positivista clásico está en el marco general de la crisis de la razón fuerte de la Edad Moderna, en la que se sustituyen los modelos totalizantes (hegelianismos, positivismos) por una visión de una razón fragmentaria, «débil», sin pretensiones de producir sistematizaciones globales. La así llamada «Posmodernidad» comporta una visión de la racionalidad –incluyendo a la científica y a la religiosa– totalmente diversa a la de las épocas anteriores. Se pueden identificar algunos aspectos de esta nueva situación:

1. Yuxtaposición a-lógica: en la Posmodernidad subsiste la valoración de la racionalidad científica, pero junto a otras racionalidades o formas de conocimiento. Por ese motivo se ha hablado de una «Posmodernidad moderna» (Welsch, 1987) o, incluso, de una «Modernidad líquida» (Bauman, 2013). En el presente clima cultural parecería que se oscila indiferentemente entre varias racionalidades, o incluso entre formas no consideradas científicas de acuerdo con la situación. En este marco de pensamiento hay espacio para las experiencias religiosas que, en tiempos anteriores, no podrían pasar por el tamiz crítico de los positivismos. El efecto final de este tipo de pensamiento es el de una yuxtaposición de visiones, carente de lógica interna, en donde conviven eclecticismos con sincretismos sin una conciencia de molestia por esa contradicción lógica. En la mezcla amorfa de metodologías y contenidos que se producen hay espacio para la coexistencia de fuertes racionalidades científicas con expresiones religiosas no necesariamente cimentadas sobre religiones históricas, es decir, no consideradas en su forma orgánica y con su propia racionalidad interna. La cuestión «ciencia y religión» adquiere, entonces, un sentido totalmente diverso al de épocas anteriores. Por lo pronto, no parece haber un marco racional de objetividad en el que reposar; ni siquiera hay un tipo de racionalidad al que acudir: todo encuentra lugar en la cosmovisión hecha a la carta, en la que pueden entrar expresiones tan diferentes como la teoría del *big bang* o la evolución con nuevos modos de astrología y formas

⁹ Ello no significa necesariamente un divorcio brusco. De hecho, la historia, sobre todo durante la revolución científica, muestra que las cosas no fueron tan tajantes. Al respecto, Brooke (2016, p. 71) señala: «(...) una diferenciación no es lo mismo que una separación definitiva».

ambiguas de piedad, más parecidas a la magia o a la idolatría que a la religión fundamentada en textos objetivos y en dogmas claros. La Posmodernidad, como reacción comprensible ante una Modernidad que creó los grandes totalitarismos, hizo explotar las bombas atómicas y está destruyendo la biodiversidad del planeta, termina sucumbiendo a una «razón débil»¹⁰ en la que entra todo, sin pretensiones de coherencia lógica o de narraciones globales (Lyotard, 1987, p. 34).

2. Visiones desde la ciencia de la complejidad o de la interdisciplina: el agotamiento de los especialismos y del pensamiento determinista ha llevado a la búsqueda de métodos interdisciplinarios y transdisciplinarios donde hay mayor espacio para la integración. Las ciencias de la complejidad, en particular, se abren hacia modos de abordaje de los fenómenos en los que hay lugar para la interrelación entre ciencia y religión. Ello posibilita lecturas variadas del fenómeno religioso y científico, sin por eso renunciar a su dimensión objetiva.¹¹ Se trata de un camino totalmente inverso al de la renuncia a la lógica interna de los fenómenos –tal como aparece en el punto anterior–. En realidad, se parte de la complejidad como marco comprensivo previo, pero concibiendo la complejidad no como ausencia de racionalidad sino todo lo contrario: como una racionalidad que se expresa analógicamente. Ello implica que la razón debe ingresar con todos sus recursos, con la confianza en la existencia de un núcleo comprensible en el corazón de la realidad investigada, el cual no se somete a un acceso único ni a metodologías excluyentes.

3. Nuevas jerarquías epistemológicas: la aparición de nuevas ciencias, en gran medida por la integración de algunas de ellas (biofísica, neurobiología, astrobiología, etc.) reconfigura el cuadro epistemológico. Sin embargo, subsisten grandes áreas (ciencias exactas, naturales, humanas, religiosas, etc.) cuyos lazos dependen de la valoración de modos de pensar, ya sea estrictamente empírico-matemáticos, ya sea estrictamente hermenéuticos. Se trata de la distinción entre las ciencias del «explicar» y las ciencias del «comprender», según W. Dilthey.¹² La distinción de planos resulta clave para estructurar algún tipo de visión orgánica del conocimiento humano. La perspectiva científicista, aliada con una visión tecnocrática de la realidad, parece haber consolidado una preponderancia en los campos de política de investigación y de difusión mediática. Las humanidades tienen hoy menor impacto en presupuestos y programas de investigación y docencia y, sin embargo, mantienen su lugar expectante delante del vacío producido por los proyectos puramente científicistas y tecnocráticos. En particular, pareciera como que la misma ciencia no pudiera estructurar su propio campo de conocimiento: necesitaría de la filosofía de la ciencia, la cual a su vez remitiría naturalmente hacia una metafísica, hacia una filosofía de la lógica, etc. De este modo, la concatenación de disciplinas estaría permitiendo que las ciencias naturales se hallen en una dependencia de fundamentación de otras disciplinas, ya no tan exactas según el parámetro positivista. Los nuevos mapas epistemológicos, pues, parecen precisar tanto como en épocas pasadas de mapas hermenéuticos.

4. Neofundamentalismos: la difusión de un nuevo clima posmoderno ha permitido, paradójicamente, que apareciesen nuevas formas de fundamentalismos. Son fundamentalismos postcríticos, conscientes de su proyecto de superación de un momento de debilidad de la razón –científica o filosófica. Estos neofundamentalismos tienen su punto de partida en las ciencias

–procurando retomar el impulso decimonónico–, en su alianza con la tecnología que gravita decisivamente en la actividad humana –incluso en el ejercicio de la misma ciencia–, en la economía –mediante la exacerbación del consumo como motor de la sociedad– y, en el mismo fenómeno religioso –como un intento de recuperación de su centralidad cultural, ahora en medio de un clima radicalmente diverso al de épocas precientíficas.

a. Neopositivismos o neocientificismos: en algunas corrientes de filosofía de las ciencias se producen nuevas versiones del positivismo. Por ejemplo, en versiones muy sofisticadas de filosofía analítica en las que se detecta una reducción del conocimiento a la lógica formal. En la medida en que trabajan en la dilucidación de las estructuras lógicas de las teorías y sistemas científicos aportan a la tarea permanente de las ciencias por constituirse como «ciencia seria» o madura (Ruse, 2001). Sin embargo, en no pocas ocasiones se percibe un proyecto más radical: el de subordinar todo el conocimiento científico a las estructuras lógico-matemáticas. De este modo, se recae en un matematismo o logicismo, en un proyecto sustentado sobre fundamentos que no puede fundamentar.¹³ Filosóficamente hablando, se trata de nuevas versiones del platonismo, en el cual lo matemático emerge como mundo real.¹⁴

b. Fundamentalismos tecnocráticos: se trata de visiones ideológicas de la tecnología como superadora y legitimadora de cualquier conocimiento (en gran medida, en alianza con la economía, en visiones de progreso que desconocen las críticas del siglo xx a las ideologías del progreso). El «transhumanismo» es un ejemplo vigente de este modelo, en cuanto visión del progreso absolutamente utópica, que subordina cualquier cuestión relacionada con la verdad a la búsqueda de una solución tecnológica. En esta perspectiva, incluso las cuestiones decisivas –muerte humana, fin del planeta o del cosmos– son proyectadas bajo la idea de una solución tecnológica futura.

c. Consumismo: se trata de aquella visión que considera al hombre como mero consumidor, independientemente de otras dimensiones del conocimiento: el valor de verdad de la realidad, los factores de limitación tales como la finitud del planeta experimentable en la crisis ecológica, la dimensión estética, etc. Tal antropología desconoce, obviamente, cualquier pretensión de conocimiento objetivo de la realidad, focalizándose en el consumo y, por consiguiente, en los modos de explotación del planeta en función de ello. Como ha dicho gráficamente el escritor Houellebecq, se considera el mundo como un supermercado (Houellebecq, 1998).

d. Nuevas formas de fundamentalismo religioso: se entiende por ellas los nuevos movimientos religiosos que actualizan las tradicionales visiones que colocan como prioridad absoluta de conocimiento al elemento religioso. Algunas de estas formas colocan a la ciencia en función de programas político-religiosos. Hay otras que formulan expresiones renovadas de creacionismos, en parte por la ausencia de una incorporación de las ciencias hermenéuticas como instrumento de lectura de los textos sagrados, aunque en parte también por la cristalización de paradigmas científicistas que impiden todo tipo

¹⁰ La expresión «pensamiento débil» (G. Vattimo) o «post-metafísico» se utiliza para designar un tipo de pensamiento que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprendidas, o sea un tipo de razón que ha renunciado a una «fundación única, última, normativa».

¹¹ Un ejemplo sobre el pensamiento complejo, desde la tradición judía, puede verse en Pomposo, 2015.

¹² Acerca de la distinción entre «explicar» y «comprender» en Dilthey y otros, según los análisis de Paul Ricoeur, *cfr.* Ricoeur, 2000, pp. 131-134; 149-168.

¹³ Para una reflexión sobre el lugar de las matemáticas en el conocimiento humano y su relación con otras áreas del conocimiento, incluida la metafísica y la religiosa, *cfr.* Leach, 2008; también Leach, 2016, «Matemáticas y religión», en *Diccionario interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. Disponible en: http://dia.austral.edu.ar/Matemáticas_y_religión.

¹⁴ Algo que supo cuestionar el físico devenido en novelista Ernesto Sábato. *Cfr.* Florio, 2003.

de acercamiento de lo religioso, sobre todo a sectores científicamente menos ilustrados. Estos nuevos fundamentalismos se diferencian de los de siglos precedentes por la misma razón que los puntos anteriores: su asimilación crítica de la Modernidad y su contexto posmoderno. Suelen apoyarse en el peso de las comunidades y en la crítica a algunos aspectos culturales (relativismo, aborto, corrupción). El sustento, en el caso de las versiones cristianas, radica en una lectura literal de los textos bíblicos, con una crítica explícita o implícita a las hermenéuticas de la Modernidad.

3. Perspectivas abiertas por las tipologías

Las clasificaciones son útiles, aunque limitadas. Su utilidad radica en permitir ordenar los fenómenos y captar sus estructuras fundamentales. Su limitación se origina en que circunscriben los fenómenos a ciertos esquemas, mientras que aquellos tienden a rebasar las categorías de clasificación. De este modo, en vistas a una mejor comprensión de un fenómeno, simplifican algunos elementos. Esta observación se aplica aún más a tipologías sobre fenómenos complejos e integrados como son el religioso y el científico. En ambos casos, se trata de experiencias cuyas variables son múltiples, originadas tanto en sus objetos como en sus dimensiones subjetivas. Todavía más complejo resulta el fenómeno interrelacionado, donde las interacciones son numerosas y, además, incluyen una variación ligada a la temporalidad de las experiencias.

Con tales prevenciones, se han presentado tres clasificaciones de los posibles vínculos entre ciencia y religión: dos de ellas en una perspectiva sincrónica, y una tercera enfocada en clave diacrónica. Las tipologías mencionadas, aun con sus límites obvios, resultan útiles para comprender el fenómeno del cruce entre la racionalidad científica y la experiencia religiosa. Pero, además de esta utilidad directa de las tipologías, hay otras indirectas. Destaco dos, íntimamente relacionadas, en función de la actividad en el ámbito teológico.

La primera de ellas es su valor en la historia del pensamiento teológico, ya que permite desbrozar un terreno de comprensión que muchas veces está condicionado por prejuicios arraigados en las exposiciones. A modo de ejemplo, se puede mencionar el conflicto del heliocentrismo. Este episodio, presentado históricamente y acompañado por una tipología (por ejemplo, la de Barbour), provoca inmediatamente un distanciamiento objetivo que permite no solo comprender sincrónicamente el evento histórico y los problemas que derivaron en la condena a Galileo Galilei, sino también posicionarse en el presente para entender procesos parecidos que estén gravitados por la ambigüedad en el análisis. Asimismo, el conflicto entre creación y evolución se ordena en la medida en que se entiendan las diferencias filosóficas y hermenéuticas en juego, para lo cual las tipologías brindan criterios.

La segunda aplicación indirecta de las tipologías es de índole pedagógica. Resulta importante utilizar esquemas didácticos en momentos tempranos de aplicación de un plan de estudios, tanto en carreras estrictamente de teología o de ciencias religiosas, como en otras especialidades en las que exista alguna asignatura teológica. Ello favorecería la comprensión de los vínculos complejos entre razón y fe en la historia del pensamiento teológico y, a la vez, simplificaría el proceso comprensivo de estudiantes de disciplinas no teológicas, a fin de poder realizar una síntesis personal de los conocimientos. En esta misma línea, aunque con la necesaria atención a las políticas educativas de cada región, las tipologías pueden prestar un buen servicio en escuelas primarias y secundarias, así como en universidades, de carácter público o no confesional. En efecto, se trata de una metodología no polémica, que permite abordar la cuestión de las ciencias y la religión en un modo primariamente neutral, favoreciendo los posteriores estudios históricos y teóricos en los que

emergen cuestiones de relación concretas entre unas y otras.¹⁵

En síntesis, las tipologías sobre los vínculos entre el fenómeno científico y el religioso parecen ser instrumentos aptos para favorecer un camino de investigación y comunicación de las disciplinas religiosas. En ese sentido, estos modos de clasificación reclaman, para no caer en esquemas simplistas, una mayor producción de investigaciones tanto sobre historia de la ciencia y la religión como sobre cuestiones teóricas de vinculación entre ambos modos de experiencia de la realidad. Tales trabajos, al mostrar la complejidad de interacciones históricas y conceptuales, pueden favorecer un interés renovado por los estudios teológicos. En efecto, si la teología es básicamente una comprensión de la fe y la racionalidad preponderante en nuestro tiempo es la empírico-matemática, resulta importante descubrir los múltiples hilos de conexión entre ambos polos de su pensamiento.

Bibliografía

BARBOUR, I. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers or Partners?*, Nueva York: Harper San Francisco 2000, pp. 159-164.

BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2013.

BENNETT, G.; PETERS, T. *Ciencia y religión en diálogo. Un puente en construcción*. Puebla: UPAEP 2005.

BLANCO, D. «Breve aproximación histórica al Creacionismo Moderno: Del Creacionismo, Moderno al Diseño Inteligente», en L. FLORIO, *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*. Buenos Aires: Dunken 2007, pp. 25-64.

BLÁZQUEZ ORTEGA, J. J. «Los modelos de relación ciencia-religión según Ian Barbour». En J. C.A. (ed.), *Memorias del Seminario Interinstitucional sobre el diálogo ciencia-fe* (pp. 47-55). México: Universidad Pontificia de México 2014.

BROCKMAN, J. *The Third Culture*. Nueva York: Touchstone 1995.

BROOKE, J.H. *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*. Madrid: Sal Terrae-Comillas 2016.

DE CRUZ, H. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Zalta, E. N., ed.) 2018. En <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/religion-science/>, [Consulta: mayo de 2020]

DHANANI, A. «Islam». En G. B. FERNGREN, *Religion and Science. An Historical Introduction* (pp. 73-92). Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press 2002.

FLORIO, L. «Las metamorfosis salvíficas de Ernesto Sábato. Concepciones soteriológicas en su vida y pensamiento». *Studium*, VI, 2003, pp. 121-134.

FLORIO, L.; OVIEDO, L. V. «Hermeneutic and Pedagogical Perspectives of the Relationships between Science and Religion». *European Journal of Science and Theology*, 16(5), 2020, pp. 1-11. <http://www.ejst.tuiasi.ro/>.

GALLEN, L. «Una proposta: il programma di un corso su Teologia e Scienza». (UPAEP, Ed.) *Ouaerentibus. Teología y ciencias*, 4(6), 2016, pp. 82-116. En <http://quaerentibus.org/q06.html>

¹⁵ Acerca de propuestas de proyectos de planes de estudio sobre Ciencia y Religión, cfr.: (Galleni, 2016).

- GOULD, S. J. *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Barcelona: Crítica 2007.
- HAUGHT, J. F. *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*. Maliaño: Sal Terrae 2009.
- Hess, P. «Modelos de relación entre ciencia y religión». En URRUTIA ALBISÚA, E. y BLÁZQUEZ, J. J. *Ciencia y religión hoy. Diálogos en torno a la naturaleza* (pp. 16-18). Puebla: UPAEP 2003.
- «Líneas de convergencia en la Historia». En FLORIO, L. *Ciencias, Filosofía y Teología: en búsqueda de una cosmovisión* (pp. 177-189). La Plata: Dirección General de Cultura y Educación; Fundación Santa Ana; UPAEP 2004.
- HOUELLEBECQ, M. *El mundo como supermercado*. Barcelona: Anagrama 1998.
- LEACH, J. «Mathematics, Reason and Religion». *Pensamiento*, 64(242), 2008, pp. 639-663,.
- LYOTARD, J. F. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra 1987.
- NUMBERS, R. L. *The Creationists. From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge-Londres: Harvard University Press 2006.
- POMPOSO, A. «La Torah: una lectura desde la complejidad». (UPAEP, Ed.) *Quaerentibus* (3), 2015, pp. 79-112.
- RICOEUR, P. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 2000.
- RUSE, M. *El misterio de los misterios. ¿Es la evolución una construcción social?* Barcelona: Tusquets Editores 2001.
- RUSSELL, R.J.; WEGTER-McNELLY, K. «Ciencia y teología: una interacción mutua», en G. BENNETT Y T. PETERS (ed.), *Ciencia y religión en diálogo. Un puente en construcción*. Puebla: UPAEP 2005, pp. 3-28.
- SILVA, I. «Science and Religion in Latin America: Developments and Prospects». *Zygon: Journal of Religion and Science*(50, 2), 2015, pp. 480-502.
- STENMARK, M. *How to Relate Science and Religion. A multidimensional Model*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2004.
- VANNEY, C.; FRANCK, J. F.; SILVA, I. (ed.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/>
- WELSCH, W. *Unsere postmoderne Moderne. Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie*. Weinheim, VCH: Acta Humaniora 1987.

FACE AU TERRORISME ISLAMISTE ET A LA PANDÉMIE DU COVID-19, LEADERS CHRÉTIENS ET MUSULMANS PROMEUVENT UNE DYNAMIQUE DU VIVRE ENSEMBLE

Père Vincent Feroldi

Directeur du SNRM / Conférence des évêques de France
Service national pour les relations avec les musulmans
vincent.feroldi@cef.fr

RESUMÉ: Cet article souhaite, d'une part, regarder comment, en ce début de troisième millénaire, ont réagi les leaders chrétiens catholiques et musulmans face au terrorisme islamiste et à la pandémie du COVID-19 et, d'autre part, percevoir s'ils ont ou non fait leur l'appel du 10 janvier 2000 du pape Jean-Paul II : « *Jamais plus les uns séparés des autres ! Jamais plus les uns contre les autres ! Tous ensemble solidaires, sous le regard de Dieu !* ». Il montre que la violence des événements a amené les leaders religieux à dépasser leurs différends pour promouvoir une dynamique partagée au service de toute l'humanité et de la Maison commune. L'initiative du Pape François et du Cheikh Al-Tayyib autour d'un texte commun sur la fraternité humaine y tient une place centrale. Cette nouvelle dynamique s'enracine dans une herméneutique ouverte, une mise en valeur de la citoyenneté et une place prépondérante de la prière.

MOTS-CLÉ: islamisme ; terrorisme ; COVID-19 ; solidarité ; fraternité ; citoyenneté

ABSTRACT: This article will cover how, at the beginning of the third millennium, the Catholic and Muslim Christian leaders reacted to Islamist terrorism and the COVID-19 pandemic. It will also assess whether they've answered the address of Pope John Paul II on January 10, 2000: "Never again must there be separation between people! Never again must some be opposed to others! Everyone must live together, under God's watchful eyes!". This article demonstrates how these extreme events have led religious leaders to overcome their disagreements to work together and serve all humanity and our Common Home. The initiative of Pope Francis and Sheikh Al-Tayeb around the joint Document on Human Fraternity is key to this change. This new dynamic is rooted in an open hermeneutic, an enhancement of citizenship and the predominance of prayer.

KEYWORDS: Islamism; terrorism; COVID-19; solidarity; fraternity; citizenship

1. Introduction

A l'aube du troisième millénaire, le 10 janvier 2000, dans son discours pour les vœux au Corps