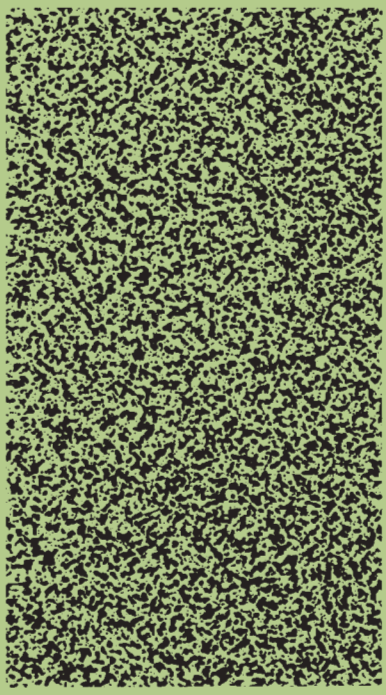
SAL TERRAE Febrero 2003 – Tomo 91/2 (nº 1.084)

sal terrae

REVISTA DE TEOLOGIA PASTORAL



A vueltas con la secularización

Religión, sociedad, modernidad

Febrero 2003

SUMARIO

ESTUDIOS

- **Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional.**
  Agustín DOMINGO MORATALLA 93
- **Religión: ¿declive o reconfiguración?**
  José Mª MARDONES 107
- **Secularización como reclusión de la religión en la vida privada.**
  Julio Luis MARTÍNEZ, SJ 121
- **Es hora de marcar las diferencias.**
  Augusto HORTAL ALONSO, SJ 137

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **El nuevo poder de las identidades culturales.**
  Fundación «Alboan» 149

LAS BIENAVENTURANZAS

- **2. Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados.**
  Rafael AGUIRRE 153

LOS LIBROS

- **Recensiones** 165

PRESENTACIÓN

«Secularización» es un concepto importante de la sociología de la religión; es, sin embargo, un concepto confuso. Baste recordar que en 1967 un famoso artículo de Larry Shiner puso de manifiesto que las ciencias sociales lo utilizaban con seis significados distintos. Además, es un término que ha sido objeto de profundas revisiones en los últimos años, en los que, por otra parte, se ha revitalizado el interés por explorar las relaciones existentes entre la religión o lo sagrado, lo secular y la(s) sociedad(es) en que vivimos. Este número de SAL TERRAE quiere contribuir a la reflexión vigente sobre el tema; en concreto, mediante el estudio, realizado con un talante pastoral, de cuatro de los sentidos del término «secularización».

Agustín Domingo Moratalla, tras presentar una introducción sobre los términos «secularización», «secularismo» y «secularidad», propone numerosas alternativas (antropológicas, económicas, políticas y culturales) que el cristianismo puede aprovechar para implantarse de manera nueva y actual en la sociedad de la secularidad. Asimismo, proporciona una clave concreta (astucia institucional) que puede ayudar a los cristianos a vivir en dicha sociedad como protagonistas y constructores de un tiempo nuevo y esperanzado.

José María Mardones centra su interés en la secularización como declive paulatino de la religión, de manera que ésta puede quedar recluida en algunas minorías socialmente irrelevantes. Su reflexión gira en torno a las alternativas que ofrece el mundo religioso de nuestro tiempo: existen, por un lado, sociedades modernas donde la religión no ha declinado en absoluto (el caso más obvio es el de EE.UU.); por otra parte, el vacío dejado por el cristianismo en Europa ha dado lugar a un retorno a ciertas formas primitivas de religiosidad y a una proliferación de las llamadas «religiones sin Dios».

Julio Luis Martínez reflexiona sobre una tesis (la secularización como reclusión de la religión en la vida privada) que, aunque parecía evidente en los años sesenta, ha sido objeto de revisión en los noventa como consecuencia de acontecimientos que están en la mente de todos (teología de la liberación en América Latina, sindicato Solidarnosc en Polonia, revolución islámica en Irán, fundamentalismo protestante en los Estados Unidos...).

Por último, *Augusto Hortal* se ocupa de la secularización interna del cristianismo, de la mundanización de la iglesia en su conjunto. Realiza un cuidadoso discernimiento del tema y lo centra en dos elementos principales y fundamentales: cómo vivir la vida cristiana sin complejos en el mundo en que vivimos, y cuál es la relación entre la fe cristiana y la ética en dicho mundo.

ST 91 (2003) 93-106

ESTUDIOS

Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional

Agustín DOMINGO MORATALLA*

1. Un poco de historia

Uno de los conceptos más importantes para entender los procesos culturales de nuestro tiempo es el de «secularización»[1]. Con él no sólo describimos el tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, donde la religión ha dejado de ser el cemento que facilita la cohesión social, sino toda una forma de sentir, pensar y actuar caracterizada por la autonomía de la razón humana. Es un concepto que en muchos contextos funciona como sinónimo de modernización y racionalización, como si las sociedades anteriores o posteriores a las denominadas «modernas» no tuvieran una racionalidad propia; como si las instituciones que no se hubieran secularizado no tuvieran un funcionamiento propiamente racional; y, sobre todo, como si en la vida cotidiana tuviéramos que prescindir de la fe para actuar con sensatez en la organización de nuestras vidas.

---

* Profesor de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de Valencia. Director General de la Familia, Menor y Adopciones de la Generalidad Valenciana.

1. Una buena síntesis de la «teología de la secularización» aparece en el capítulo 6 del libro de R. GIBELLINI, *La Teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander 1998, 132-164.

Esta identificación entre secularización, racionalización y modernidad ya fue cuestionada en el pensamiento alemán de los años cincuenta. Para algunos, como Karl Löwith y Carl Schmitt, las ideas de racionalización, modernidad y progreso procedían de una expropiación realizada a la teología de la historia; para otros, como Hans Blumenberg, no procedían de la teología, sino de la emancipación o levantamiento contra imposiciones culturales y sociales que impedían la libertad de pensamiento. Aunque este debate se prolongó durante los años sesenta –cuando se llegó a hablar del «fin de la historia», y posteriormente se planteó como «fin de la ideología» o «fin de la utopía»–, reaparece de nuevo en los años ochenta para describir la «secularización de la filosofía». Se estaba gestando una revisión crítica y una posible superación de la modernidad que a finales del siglo XX se ha denominado «post-modernidad». Se levantaba acta de las predicciones de Nietzsche, quien describió el proceso como «muerte de Dios».

Esta identificación ha coincidido con la consolidación de la sociología como ciencia y la necesidad de construir interpretaciones autónomas de los procesos sociales. En sus orígenes, en Auguste Comte, Karl Marx y Émile Durkheim, encontramos una necesidad de superar las explicaciones religiosas para conseguir una explicación racional de los hechos sociales. El punto de inflexión se produce cuando Max Weber plantea esta identificación como el resultado de un proceso de «desencantamiento» o pérdida de la dimensión sagrada de la realidad. Un proceso que no supone necesariamente una desaparición de la religión, sino la necesidad de buscarle ubicaciones nuevas en sociedades con ámbitos cada vez más diferenciados, como la economía, la política y la ciencia. A partir de aquí hay dos tipos diferentes de interpretaciones sociológicas: por un lado, quienes valoran positivamente este proceso porque consideran que la religión es inútil y poco pertinente para explicar la sociedad; por otro, quienes se mantienen con cierta neutralidad ante el proceso y consideran la secularización como una categoría necesaria para explicar las tendencias sociales y culturales que se producen en las sociedades avanzadas. Para los primeros, el único lugar legítimo de la religión es la conciencia individual o la vida privada; para los segundos, la religión está llamada a buscar su espacio propio en el conjunto de la sociedad, porque este lugar no está dado de antemano.

También se ha desarrollado toda una teología de la secularización a la que, en nuestro país, no han sido ajenos los trabajos realizados por el *Instituto «Fe y Secularidad»*, donde en los años setenta ya se anunciaba que el término «secularización» se utiliza de forma «tan vaga como polémica. Es una especie de dogma emocional»[2]. Treinta años después, aún se sigue desconociendo el alcance y significado del término en otros ambientes que no sean los teológicos; no sólo se la confunde con modernidad y racionalización, sino que se ha convertido en la ideología que Friedrich Gogarten –uno de los fundadores de la teología de la secula-rización– denunció como «secular*ismo*». En este sentido, se identifica con «laicismo» y traduce una estrategia –habitual en círculos de pequeño-burgueses progresistas, de intelectuales de salón o de medios de (in-)comunicación– que pretende erosionar no sólo la presencia de organizaciones o ideas religiosas en la vida pública, sino cualquier propuesta de sentido relacionada con la religión en general o, en nuestro país, con la Iglesia católica[3].

2. Secularidad y secularismo

En el ámbito de la filosofía moral y política contemporánea, además de mantener esta distinción entre secularización y secularismo, es importante clarificar el uso que hacemos del término, porque no significa desconexión, ruptura u olvido del alcance y valor de la experiencia religiosa en el conjunto de la experiencia humana. Mientras que el término «secularización» describe un proceso de diferenciación y separación para el trabajo que realizan las ciencias sociales, el término «secular» o «secularidad» describe una sociedad caracterizada por la pluralidad y el pluralismo en las ofertas de sentido. «Secularidad» no es un término despectivo con el que se minusvalora una sociedad explicada al margen de la religión, sino

2. A. ÁLVAREZ BOLADO, «Del pluralismo de modelos socio-teóricos a una consideración meta-sociológica de la secularización», en (VV.AA.) *Fe y Nueva sensibilidad histórica,* Sígueme, Salamanca 1972, 103.
3. Ciertamente son grupos sociales, culturales y políticos que no diferencian entre «vida pública» y «vida política», reduciendo todos los debates a problemas de «moral pública» (que identifican con moral política constitucional) y «moral privada» (que identifican con el emotivismo, el politeísmo y la arbitrariedad de una moral individual). Cf. A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios,* Taurus, Madrid 1999.

un término con el que se describe una sociedad abierta y plural, donde las diferentes religiones pueden realizar sus ofertas de sentido. Mientras que el término «secularismo» prejuzga el carácter negativo de la secularización, el término «secularidad» describe la condición de posibilidad de una sociedad plural y abierta[4].

Estas distinciones no siempre quedan claras en los diferentes ambientes en que nos movemos; unas veces, porque el reconocimiento de la secularidad se interpreta como aceptación acrítica de la secularización, es decir, se nos considera responsables de la mundanización, paganización o descristianización de la experiencia religiosa. Se trata de una interpretación excesivamente simplista y maniquea, donde la teología se sitúa frente a las ciencias sociales como si estas últimas no tuvieran nada positivo que aportar. Otras veces, porque se interpreta como la introducción de elementos ajenos a la autonomía necesaria de las ciencias sociales, como si la autonomía tuviera que interpretarse dogmáticamente, al excluir la historicidad y el diálogo interdisciplinar en la explicación de los hechos sociales. En estos casos asistimos a un reduccionismo cientificista donde el único conocimiento legítimo y racional es el que proporcionan las ciencias sociales. También en este caso las ciencias sociales se sitúan frente a la teología, y el diálogo resulta imposible.

Ambas posturas, además de reduccionistas desde el punto de vista epistemológico, son abstracciones o idealizaciones de una realidad muy compleja donde se requiere un mayor diálogo entre la teología y las ciencias sociales. Mientras que a algunos sociólogos les extraña que aún siga existiendo la religión en las sociedades modernas, a otros no dejan de sorprenderles cómo sigue existiendo «sociedad» en un contexto moderno. Por eso necesitamos un diálogo que requiere adoptar enfoques más pragmáticos y menos ideológicos, porque muchas veces se atribuye a procesos de secularización lo que no son más que procesos de mala gestión. Esta apelación al pragmatismo no tiene que entenderse como una dejación de los principios o un olvido de la teología para caer en manos de las ciencias sociales. Todo lo contrario: tiene que entenderse como una oportunidad que se nos brinda a los cristianos de mantener una pre-

4. Un análisis breve y clarificador de estas distinciones se encuentra en Ll. OVIEDO, voces «Secularización» y «secularismo»en (M. Moreno [ed.]) *Diccionario del pensamiento contemporáneo,* Paulinas, Madrid 1997, 1068-1073.

sencia culturalmente crítica, socialmente relevante y políticamente significativa.

En una de sus últimas publicaciones, Lluìs Oviedo ha descrito con precisión este momento: «por primera vez en mucho tiempo, podemos percibir con nitidez sea los límites de la estructura social moderna, con sus nuevas demandas de religión, sea las inmensas posibilidades que tiene el cristianismo de responder a esas necesidades y de recuperar su afligida autoestima, para sentirse una vez más en el centro, no en la periferia del mundo real, y para hacer más efectiva su oferta de salvación... La situación actual, aun siendo prometedora, no garantiza el éxito de las propuestas cristianas ni la automática expansión de la Iglesia. Mucho depende de la capacidad eclesial para aprovechar este *kairós,* de leer e interpretar los signos de los tiempos, de conectar con las nuevas sensibilidades en busca de religión. En este sentido, el conocimiento más crítico y menos acomplejado, más preciso y no simplista, de las dinámicas que presiden la organización social contemporánea, puede ser un elemento de gran ayuda a la hora de replantear la situación de la fe y sus posibilidades»[5].

3. Tiempo de responsabilidades

Esta aceptación de la secularidad es una oportunidad para entender el cristianismo en clave de responsabilidad histórica[6]. Lo cual significa que no podemos leer nuestro tiempo en clave de nostalgia o de añoranza, porque nuestra religión ya no goza del monopolio exclusivo en las definiciones de la realidad, sino en clave de libertad y de responsabilidad. Con ello no estamos situándonos en ninguna teología de la secularización o teología política, sino haciéndonos eco del nuevo principio de la ética política contemporánea: el principio de responsabilidad. La realidad está a nuestro cuidado, y es legítimo que haya una forma cristiana de hacernos cargo de ella para ofrecer desde ahí nuestro proyecto de salvación o felicidad plena. Aceptar la secularidad no significa resignarse o desentender-

5. Ll. Oviedo, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales. Tensiones y respuestas,* Cristiandad, Madrid 2002, 12.
6. Sobre el concepto de responsabilidad que aquí manejamos pueden verse nuestros trabajos: *Ética. Todo lo que usted estudió y nunca debió olvidar (puesto al día),* Acento, Madrid 2001; *Educar para una ciudadanía responsable,* Icce-Ccs, Madrid 2002.

se de las responsabilidades que, como ciudadanos, pueblos o tradiciones, estamos obligados a ofrecer. Para los cristianos se trata de una responsabilidad:

a) Con dimensiones antropológicas (cognitivas y emocionales)

El secularismo tiende a ofrecer una determinada antropología que considera irracional o animista cualquier papel que se le asigne al alma en la vida humana. Aceptar la secularidad no significa aceptar los reduccionismos antropológicos en que la mente humana es reducida a cerebro o incluso se desprecian planteamientos dualistas o emergentistas que facilitan una explicación racional del alma humana. El cristianismo se presenta como una alternativa crítica, porque exige un enfoque inter-disciplinar y riguroso cuando las ciencias naturales o sociales realizan afirmaciones antropológicas en las que están en juego la creatividad, la libertad y la espontaneidad de la vida humana. Nos hallamos ante un momento privilegiado de la historia de las ciencias, no sólo porque muchas de ellas están empezando a reconocer sus límites, sino porque consideran la interdisciplinariedad como una exigencia básica de cualquier trabajo verdaderamente científico.

En la teoría de sistemas esto significa que ningún subsistema es autónomo ni se agota en sí mismo. Este hecho nos puede permitir posicionar de forma más ventajosa el sentido y papel de la fe cristiana en los nuevos contextos. Como ha afirmado Lluìs Oviedo, «la fe no sólo no resulta marginada, sino que adquiere conciencia de su profunda utilidad o ventaja... en una realidad plural y diferenciada pero que abre espacios específicos para la dimensión religiosa»[7]. Para que la secularidad no sea vivida como una amenaza, la aproximación a las ciencias sociales no puede darse en términos defensivos, sino en términos constructivos, para revitalizar y actualizar el potencial antropológico, histórico y ecológico del cristianismo.

b) Con dimensiones económicas

El secularismo tiende a ofrecer una visión mecánica de la economía, centrada únicamente en los sujetos como consumidores y agentes racionales, dotados de preferencias, que compiten en el

7. Ll. OVIEDO, *op. cit.*, 17.

mercado. Aceptar la secularidad no significa resignarse a esta visión simplificadora del ser humano donde la persona es reducida a simple consumidor, cliente o, como mucho, «agente» que interviene pasivamente ante unas leyes del mercado que le superan. El cristianismo se presenta como una alternativa crítica a la economía de mercado, porque exige una consideración radical del ser humano como ser de necesidades y no sólo de preferencias, como alguien que, además de ser «agente económico», quiere ser actor y autor en el escenario económico. Es más fácil ser agente o paciente de un sistema económico donde las reglas de la economía son hechas por la mano invisible o la globalización de los mercados que por grupos de actores dispuestos a rectificar y corregir las lógicas des-responsabilizadoras de los mercados.

El premio Nobel Joseph Stiglitz, uno de los economistas más lúcidos de nuestra época, ha afirmado recientemente: «Las condonaciones de deudas conseguidas gracias a la labor del movimiento del Jubileo y las concesiones realizadas para lanzar una nueva ronda del desarrollo de negociaciones comerciales en Doha representan dos victorias... La ideología del libre mercado debe ser reemplazada por análisis basados en la ciencia económica, con una visión más equilibrada del papel del Estado, a partir de una comprensión de los fallos tanto del mercado como del Estado»[8].

c) Con dimensiones políticas

El secularismo tiende a despreciar o ignorar el papel de la religión en la vida política, porque considera que el estado de derecho está obligado a ser neutral e imparcial ante las prácticas religiosas. Aceptar la secularidad no significa resignarse a una visión reduccionista de la política que desconoce la legitimidad de la libertad religiosa como una libertad pública que los estados modernos deben aprender a gestionar. El cristianismo se presenta como una alternativa incómoda para los políticos, porque recuerda siempre la precariedad y vulnerabilidad del poder. Es más fácil organizar el derecho y distribuir el poder sin la presencia de tradiciones religiosas que recuerdan con insistencia que el poder es un medio y no un fin, que hacen memoria permanente de los valores morales que legitiman

8. J. STIGLITZ, *El malestar de la globalización*, Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 309-310.

toda constitución política y, sobre todo, que introducen elementos de memoria histórica en una actividad humana que tiende a trabajar sin ella.

Aceptar la secularidad no es resignarse a vivir en una sociedad atomista ni conformarse con modelos explicativos que hunden sus raíces en Hobbes y necesitan entender la justicia como pacificación o seguridad y no como responsabilización. No podemos aceptar acríticamente cualquier explicación contractualista de los sistemas políticos modernos por el hecho de que nos proporcionen una explicación estrictamente racional y liberal de la justicia. En su reflexión sobre la Justicia, el propio Rawls distingue entre un liberalismo comprensivo y un liberalismo político: en el primero hay lugar para una teoría del bien que puede tener su origen en tradiciones religiosas; en el segundo no hay lugar para una teoría del bien de esas características, porque dificultaría el consenso necesario y básico para conseguir una sociedad justa. Los liberales más secularistas intentan convencernos de que el único liberalismo posible es el político y desprecian cualquier puente entre uno y otro, porque sospechan que pueden existir motivaciones religiosas detrás del «liberalismo comprensivo»[9].

Caben otras aproximaciones al liberalismo en términos que podemos calificar de perfeccionistas, porque se alimentan de teorías del bien con pretensiones de «perfeccionar» o mejorar los actuales niveles de justicia. Un perfeccionismo que no relega del horizonte de la justicia social y que está presente en análisis políticos como los de Paul Ricoeur, Charles Taylor y otros autores dispuestos a tender un puente entre las éticas del bien o de la felicidad y las éticas de la justicia. Un analista brillante de estas propuestas ha sido Jean-Pierre Dupuy, quien afirma: «La salida de la organización religiosa del mundo instaura una era de competencia potencialmente ilimitada entre los hombres. La organización mercantil del mundo es su resultado. Sin embargo, los pensadores de la "economía política", sobrecogidos por el vértigo ante el universo sin fronteras que

9. Para un análisis más detallado de estos problemas pueden verse nuestros trabajos: «La intención perfeccionista de Rawls»: *Revista Agustiniana* 114 (1996), 1049-1085; «Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty»: *Estudios Filosóficos* 129 (1996), 261-296; «Ética y libera-lismo. Un análisis filosófico y político»: *Dialogo Filosófico* 42 (1998), 308-340; «Esperanzas de Libertad. Ética y Política en las hermenéuticas de Gadamer y Rorty»: *Contrastes* 4 (1999), 193-212.

se les abre, rehúsan asumir todas las consecuencias del mismo. Anclando sus sistemas en una exterioridad, recaen sobre las, en resumidas cuentas, tranquilizadoras figuras de la monadología y la teodicea. Es como si, finalmente, quisieran *conservar* lo que puedan de la organización religiosa, por lo tanto sacrificial del mundo, antes que afrontar el altamar del individualismo competitivo»[10].

d) Con dimensiones culturales

El secularismo tiende a aceptar acríticamente el individualismo o relativismo cultural e ignorar el papel que las religiones desempeñan en las diferentes ofertas de sentido que se les presentan a los ciudadanos. Reconocer la secularidad no significa consentir o aceptar como igualmente valiosas todas las ofertas de sentido que aparecen en el mercado de lo simbólico. El cristianismo se presenta como un universo simbólico diferenciado que ofrece respuestas de sentido a preguntas últimas; no se conforma dejando al ser humano a la intemperie o a la espera, sino que quiere ofrecerle un hogar y una esperanza. Es más fácil construir una ideología, una utopía o incluso una ética para gestionar las expresiones y los significados. Lo realmente difícil es presentarse como una fuente de sentido que reclame universalidad y radicalidad en la gestión y administración de las identidades

Entre quienes han defendido la «secularización de la filosofía» es habitual reducir el papel de las ofertas de sentido a su dimensión exclusivamente ética. Para Gianni Vattimo, el debate se plantea entonces entre una «ética de la comunicación» y una «ética de la información»; ambas arrancan de una matriz hermenéutica donde el lenguaje hablado se presenta como horizonte último de sentido para una comunidad que se reconstruye permanentemente en él[11]. Ahora bien, lo verdaderamente importante para la aceptación responsable de la secularidad son los dos caminos que ambas éticas proponen. El camino de una ética de la comunicación acaba siendo el de una comunidad ilimitada de comunicación, donde el sujeto se reen-

10. J.-P. Dupuy, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social,* Gedisa, Barcelona 1998, 46.
11. Hemos presentado las características de esta matriz hermenéutica en *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer,* Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990.

cuentra con la comunidad, es decir, donde se produce el paso hegeliano «del yo al nosotros». Para Vattimo, el gran error de este camino son sus límites antropológicos, porque el sujeto de Habermas es el sujeto ahistórico del laboratorio[12] o, como diríamos en términos unamunianos, no es un sujeto de carne y hueso. ¿Por qué «interpretación» y no «comunicación»? Para Vattimo, la razón es sencilla: Habermas se ha olvidado de la pertenencia del sujeto a la historia.

Mientras que la ética de la comunicación se desentiende de la historicidad, la ética de la interpretación se reconoce dentro de una historia, dentro de una tradición: la de una Europa secularizada dominada por la opinión pública y una sociedad de masas. Este hecho es importante, porque supone un olvido de la realidad en detrimento de sus interpretaciones: no hay hechos; tan sólo hay interpretaciones de los mismos. La alternativa moral que nos queda es la siguiente: o buscamos un horizonte trascendental y formal con el que superar el «conflicto de las interpretaciones» (en expresión de Ricoeur), o aceptamos el horizonte fáctico de pluralidad e inconmensurabilidad de las culturas, con el riesgo de caer en el relativismo cultural o en el etnocentrismo. La primera alternativa reclamaría un nuevo pensamiento, que Habermas ha descrito como «post-metafísico»; la segunda tendría que gestionar el nihilismo cultural. Para Vattimo, y por paradójico que pudiera parecer, la ética de la comunicación no proporciona una fundamentación suficiente de la moralidad, algo a lo que sí se aproxima una ética de la interpretación, más preocupada por las *motivaciones* que por las fundamentaciones.

También cabe otra aceptación más crítica de la secularidad que rectifique la reflexión sobre el sujeto que realiza Habermas y que no desemboque en el etnocentrismo cultural de Vattimo. Para ello hay que realizar una lectura diferente de la pragmática del lenguaje y de la hermenéutica como tradiciones filosóficas que alimentan estas propuestas morales. Esta lectura puede proceder de un nuevo pensamiento donde la antropología de la palabra puede ser completada por una renovada teología de la palabra y de la historia. En ellas, pensadores como Martin Buber, Ferdinand Ebner o Franz Rosenzweig han dejado las puertas abiertas a una comprensión diferente del lenguaje y de la historia. Es la tradición de una racionalidad dialógica y no estrictamente discursiva, donde el lenguaje no es

12. G. VATTIMO, *Ética de la Interpretación*, Paidós, Barcelona 1991, 215.

leído únicamente en clave de exterioridad o palabra, sino en clave de interioridad y verbo. De esta forma, las fuentes de sentido y expresión ante las que nos sitúa el lenguaje no son únicamente los usos, convenciones o reglas sociales que nos ponen a las puertas de una comunidad solidaria, sino las posibilidades de crecimiento que nos descubre la presencia del otro como encuentro y los caminos de la interioridad. Charles Taylor ha leído críticamente la modernidad en esta clave, abriendo posibilidades aún por explotar para la antropología, la teología y las ciencias sociales.

4. Para actuar en clave de astucia institucional

La reivindicación de estas dimensiones de la responsabilidad no puede quedarse en un puro planteamiento académico. Quienes estamos observando y padeciendo el desconocimiento que los medios de comunicación tienen de los procesos de secularización no podemos quedarnos de brazos cruzados. En la sociedad española de las tres últimas décadas, los cristianos hemos actuado acomplejados, sin saber cómo gestionar la secularidad. Mientras estábamos haciendo penitencia por el experimento del nacionalcatolicismo, hemos perdido grandes oportunidades de labrar con responsabilidad iniciativas institucionales, culturales y políticas que concedan credibilidad y plausibilidad a nuestras prácticas.

Aún no es tarde para ello; pero tenemos que actuar en clave de astucia institucional. La astucia institucional no puede confundirse con el maquiavelismo propio de grupos religiosos únicamente preocupados por colocar a sus agentes en huecos estratégicos de unas instituciones sociales, políticas o mediáticas dirigidas por líderes significativos. Tampoco puede confundirse con una actitud defensiva ante la secularidad o pluralidad de opciones religiosas, como si hubiera que recuperar los espacios perdidos añorando nostálgicamente tiempos pasados. La astucia institucional es una exigencia de los cristianos que nos sentimos protagonistas y constructores de un tiempo nuevo y esperanzado. Si estamos reconociendo la legitimidad de otras propuestas religiosas y culturales que apuntan en una misma dirección para aumentar su eficacia, ¿por qué no empezar a gestionar mejor nuestras propuestas? En España no se ha producido tanto una pérdida de creencias religiosas profundas como una

desidentificación con la institución eclesial, incapaz de administrar, gestionar y dirigir el patrimonio de sentido[13].

Quizá estemos pasando por una larga etapa de purificación de la memoria porque hemos pasado «de una cultura oficialmente confesante cristiana a una cultura devotamente increyente»[14]. Quizá haya llegado el momento de dar un *giro pragmático* en las estrategias eclesiales para convencernos de una vez de que la gracia también se expresa en la astucia. Esto no significa una romanización o centralización de las estrategias eclesiales, pero sí la necesidad de unidad de acción en un mundo globalizado que aún espera iniciativas hábiles, diligentes y disciplinadas que mantengan viva la esperanza. No se trata tanto de una astucia individual o personal cuanto de una astucia comunitaria para afrontar los problemas con una «moral de equipo» preocupado por que los contrincantes o adversarios no alteren las reglas de juego (secularidad) y se aprovechen de este tiempo de penitencia o complejos para limitar, despreciar o deslegitimar las ofertas de sentido que nacen del mensaje evangélico (secularismo). Nos hacen falta grandes dosis de astucia institucional para:

– *Cambiar el paradigma de análisis sociológico,* a fin de trabajar sin complejos y de forma crítica con una secularidad que nos exige mayores niveles de responsabilidad. Esto significa hacer una lectura pragmática y competitiva de nuestras propuestas, es decir, mejorando la calidad de las ofertas y canalizando mejor las demandas[15]. Hasta ahora, los sociólogos han analizado la religión dando por sentada la existencia de organizaciones sociales, y va siendo hora de que los teólogos analicen las consecuencias de unas estructuras sociales sin valores como la confianza, el capital social o la religión.

– *Estar presentes de forma responsable en los grandes debates culturales.* La aceptación de la secularidad no puede significar la invisibilidad e ineficiencia de la propuesta cristiana. En am-

13. Cf. Ll. Oviedo, «Algunos rasgos acerca de la religión en España»: *Razón y Fe* 246 (2002), 289-303.
14. Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *Una fe que crea cultura,* Instituto E. Mounier-Caparrós, Madrid 1997, 47.
15. Algunos investigadores en sociología de la religión llegan a plantear la necesidad de pensar la religión desde los paradigmas de la postmodernidad de los parques temáticos; cf. D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad,* Cátedra, Madrid 2002.

bientes competitivos, no podemos ser ingenuos, porque aquellos a quienes tenemos «junto a» nosotros también se posicionan «contra» o «frente a», siendo incapaces de distinguir entre se-cularidad y secularismo, laicidad y laicismo.

– *Aumentar la calidad de las comunidades religiosas* como comunidades de memoria, para mantenerlas vivas y fieles al espíritu evangélico. Las comunidades religiosas no pueden ser comunidades de mínimos, sino espacios donde se viva la fe como una oferta de excelencia vida, es decir, de máximos de sentido. Hasta ahora, muchas de nuestras comunidades parroquiales funcionan más como agencias de servicios que administran ritos de paso que como comunidades de creyentes con voluntad de evangelización[16].

– *Flexibilizar los niveles y las posibilidades de oferta* ante la pluralidad de formas en que se realiza la demanda. No hay un único modelo estable con el que afrontar la pluralidad de ofertas: siguen siendo necesarias ofertas genéricas y parroquiales dirigidas a un cristianismo de masa, y ofertas específicas dirigidas a comunidades más comprometidas.

– *Dirigir, gestionar y administrar con criterios de eficacia pastoral* el patrimonio cultural, moral y espiritual de la Iglesia. Esto significa estar dispuestos a reconocer cierto grado de falibilidad en las propuestas y asumir su revisión crítica permanente.

– *Ofrecer nuevos espacios e iniciativas* en los medios de comunicación social, en las instituciones de la sociedad civil y en los partidos políticos[17]. Hay que perder los complejos para militar en partidos políticos, asumir responsabilidades en las administraciones públicas o liderar iniciativas profesionales en el campo de la sociedad civil.

– *Confiar en la pluralidad y multiplicidad de modelos para llevar a cabo el diálogo* con la cultura o con las estructuras sociales. Tan importante es un modelo de contraste que permita una crítica permanente de la modernidad y la secularidad como un mo-

16. Cf. Ll. OVIEDO, «Algunos rasgos...», p. 302.
17. Sobre las posibilidades y límites de algunas instituciones de la sociedad civil puede consultarse nuestro trabajo: *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, PPC, Madrid 1998.

delo de integración que no tema mancharse las manos en contacto con las lógicas de la secularidad o el secularismo. Cuanto más complejas son las sociedades, tanto más diversificadas deben ser las formas en que la Iglesia debe entender sus relaciones con el mundo.

– *Aplicar estrategias de esperanzador realismo* que rompan con la esterilidad o idealización del compromiso cristiano. Cada vez son más importantes los análisis y las investigaciones que destaquen el papel del compromiso cristiano en la construcción del capital social que aún mantienen nuestras sociedades. Antes de que tengamos que echarlo de menos, necesitamos iniciar programas con los que guiar el cambio social: «el reto que se nos plantea no consiste en lamentarnos por el cambio social, sino en guiarlo»[18].

– *Desarrollar iniciativas sociales y culturales* que contribuyan a fortalecer la participación ciudadana en un contexto intercultural. La inmigración está planteando numerosos problemas de convivencia que sólo quienes distinguen entre secularismo y secularidad son capaces de resolver. Quienes se instalan en el laicismo y el secularismo son incapaces de tender puentes entre culturas y de fortalecer comunidades interculturales.

– *Optimizar la experiencia educativa* de las parroquias, colegios y educadores que desarrollan su labor en centros públicos, concertados y privados, para trabajar por la justicia social. Cuando el discurso y las prácticas ético-políticas giran en torno a la «sociedad del bienestar» o al «estado del bienestar», es importante reivindicar modelos de sociedad y de estado que giren en torno a la justicia social global. Los educadores tienen ante sí el desafío de aprovechar de forma inteligente los programas de modernización y calidad educativa para introducir ciertas dosis de entusiasmo, ilusión y moral en los equipos educativos[19].

18. R.D. PUTNAM, *Sólo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia-Círculo, Barcelona 2002, 544.
19. Hemos desarrollado esta propuesta en nuestro trabajo *Calidad educativa y justicia social*, PPC, Madrid 2002.

ST 91 (2003) 107-119

Religión: ¿declive o reconfiguración?

José María MARDONES*

El mundo de la religión semeja un mar agitado. Se advierten muchos restos en la orilla. ¿Son resultado de un naufragio que expulsa los residuos de tanta forma religiosa carcomida o destruida por el tiempo y sus inclemencias, o bien anuncian el desecho de una o unas nuevas construcciones que surcarán el mundo de los espíritus?

En un tiempo de transición e incertidumbre socio-cultural, más que respuestas tenemos que avizorar tendencias y ofrecer algunas perspectivas de futuro. Datos más que suficientes para darnos mucho que pensar y estimular nuestra creatividad pastoral.

La disyuntiva de nuestro título se podría alargar: quiere expresar las alternativas entre las que se debate el mundo religioso de nuestros días. Un mundo del que lo menos que podemos decir, y quizá lo más acertado, sea que es un mundo en reestructuración, en reconfiguración, en reconstrucción. La partícula «re» quiere insistir y acentuar el esfuerzo –la pugna del Espíritu– por cambiar y adecuar al momento socio-cultural un fenómeno tan profunda y radicalmente humano como la religión.

1. El declive de la religión visto desde Europa y los Estados Unidos

La situación religiosa actual –como todos los fenómenos sociales y culturales– está sometido a la ley de la perspectiva o de la hermenéutica geográfica: depende del punto de vista o la situación socio-cultural el afirmar o acentuar uno u otro aspecto. Es ya proverbial la disputa entre analistas de la religión de uno y otro lado del Atlántico o, mejor, entre estadounidenses y europeos, entre teóricos de la secularización o de la des-secularización.

* Miembro del Instituto de Filosofía del C.S.I.C. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Madrid.

1.1. La excepción europea

Mientras que para los europeos no hay duda de que avanzamos hacia una desaparición creciente de la religión, para los norteamericanos ésta es una mirada provinciana, regional y que sólo hace justicia a la situación europea y de los países de emigración y «estilo cultural» europeo, como Québec, Uruguay o Nueva Zelanda. La mayoría de nuestro mundo, a juicio, por ejemplo, de Peter L. Berger[1], no estaría en esta situación de declive religioso; al revés, para este autor nos hallamos en un momento que, considerado mundialmente, podemos calificar como «de exuberancia de la religión».

Los datos avalarían el descenso casi inexorable de la religión en Europa, desde el punto de vista de la práctica religiosa y la adscripción a una determinada confesión o iglesia. Incluso, como afirma el sociólogo austríaco P. Zulehner, cabría afirmar que Europa ofrece una especie de corazón o triángulo ateo que estaría situado en la Alemania del Este y Chequia y se va extendiendo hacia el resto del continente. Pero es una situación excepcional de «eurosecularización».

Cuando nos situamos en América, África o Asia –con algunas excepciones– nos encontramos con un reflorecimiento religioso. Incluso en las dos últimas décadas, de clara decadencia de la práctica religiosa en España y en Europa, ha aparecido una serie de fenómenos y experimentaciones religiosas en todo el mundo[2]. Europa, como señala la socióloga británica de la religión Grace Davie[3], es la excepción que confirma la regla.

Si miramos con más detenimiento el fenómeno religioso desde Europa, también tenemos que precisar la afirmación del declive religioso. Algunos pensadores denominados «postmodernos», como G. Vattimo, declaran que ya no estamos en el clima «ilustrado», positivista o marxista, que permita ser ateo *por razones.* Con

1. P.L. BERGER, «Globalization and Religion»: *The Hedgehog Review,* vol. 4/2 (2002), 7-20 [8]; ID. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgens Religion and World Politics,* Eerdmans, Grand Rapids 1999; J. CASANOVA, «Religión y política en la edad global»: *Hermes* 7 (2002), 8-12.
2. Cf. Alister E. MCGRATH, *The Future of Christianity,* Blackwell, Oxford 2002, 28s.
3. Cf. Grace DAVIE, «Europe: the Exception that Proves the Rule», en (P.L. Berger [ed.]) *The Desecularization of the World...,* 65-83; ID., *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates,* Oxford University Press, Oxford 2000.

R. Rorty, diríamos que la situación del pensamiento de *desfundamentación* y relativismo permite que crezcan la poesía, el mito y la religión, si bien, como matizaría P.L. Berger, con la *excepcionalidad* del «Club de las facultades Humanistas», que reclutan el mayor número de pensadores «seculares» tanto en Europa como en Norteamérica y, previsiblemente, en todo el mundo. Esta «secularidad transversal» de los «intelectuales humanistas» es también una excepción.

Hay un descenso de la práctica religiosa en Europa. Incluso la adscripción a una confesión o iglesia ha disminuido en las últimas dos décadas (en España, por ejemplo, ha disminuido la práctica religiosa al ritmo de casi un 1% al año desde 1981, y el número de los que se declaran no pertenecientes a ninguna confesión religiosa es ya del 18%[4]), pero asimismo se apuntan fenómenos de recuperación individual de la religión al margen de la religión institucionalizada, e incluso de búsquedas de la transcendencia expresadas en formas no religiosas (Luc Ferry). Hay descontento con la cultura predominante. Los buscadores de la «nueva cultura» (R. Stark). que quizá ronden un 20%, son el ámbito potencial de la experimentación del sentido y de las nuevas respuestas religiosas.

Si aceptamos una definición muy amplia de religión como *aceptación de la insuficiencia humana* propia de seres finitos que ansían lo infinito, como nos propone Leszek Kolakowski, entonces la religión tiene una vida muy larga y variopinta, y hasta la mismísima *secularización* sería una forma más de habérselas con el problema sin referirse a Dios. Si, además, estamos relativamente de acuerdo con los analistas de la *«sociedad del riesgo»* (U. Beck), entonces aceptamos que la última entrega de la contingencia de esta sociedad tardomoderna, llena de miedo y de ansias de seguridad, favorece el exhibicionismo de la búsqueda de compensación o huida de la insuficiencia humana.

4. Cf. J. GONZÁLEZ ANLEO – P. GONZÁLEZ BLASCO, «Religión: valores, ritos y creencias», en (F.A. Orizo – J. Elzo [dirs.]) *España 2000: entre el localismo y la globalidad. La encuesta Europea de Valores en su tercera aplicación 1981-1999,* Universidad de Deusto - Fundación Santa María, Bilbao-Madrid 2000, 181-215.

1.2. La efervescencia estadounidense

El análisis de la religiosidad norteamericana muestra una situación agitada, pero, en cambio, muy creativa. En conjunto, los estudiosos estadounidenses rechazan la *teoría de la secularización* de cuño europeo como explicación de lo que sucede en su sociedad, donde no habría tal declive de la religión, ni se marcharía inexorablemente hacia la secularización. La modernidad tardía o postmoderna –de la que, sin duda, la sociedad estadounidense es un ejemplo representativo– no camina hacia el declive religioso. La causa quizá haya que buscarla en el talante diverso de la Ilustración sajona, que, a diferencia de la continental, no fue anti-religiosa y favoreció un pluralismo confesional religioso que se ha mostrado beneficioso para la promoción del hecho religioso. Según lo sucedido en Estados Unidos, la religiosidad crece siguiendo la ley económica del *supply side:* cuanto mayor y más plural es la oferta, tanto mayor es el crecimiento[5]. Aquí tenemos que aplicar la «teoría del pluralismo», más que la de la secularidad.

En Estados Unidos, la mirada al mundo económico resulta sugestiva hasta para comprender el mundo espiritual. Es la elección personal y hasta el gusto individual el que prima en las cuestiones religiosas. Se apunta un desplazamiento hacia la persona y no hacia la institución, como ya vio Durkheim en la Europa de principios del siglo XX, pero que se realiza sobremanera en la sociedad de la exaltación individualista. Este giro hacia el individuo está lleno de consecuencias para la religión de hoy y de mañana.

La situación norteamericana de estas dos últimas décadas ofrece una serie de fenómenos llamativos. Los más conocidos son los movimientos religiosos polares: por una parte, un experimentalismo religioso tipo «New Age» de carácter ecléctico y de búsqueda de lo religioso por los caminos individuales de la experiencia emocional y la salvación, con efectos inmediatistas aquí y ahora; por otra, el crecimiento vertiginoso (300% desde los años setenta) del pentecostalismo y el evangelismo a costa de las iglesias más tradicionalmente asentadas y conocidas como *denominaciones.*

5. Cf. J.J. YATES, «American Evangelicals: The Overlooked Globalizers and Their Unintended Gospel of Modernity»: *The Hedgehog Review,* vol. 4/2 (2002), 66-91.

La iglesia católica se ha mantenido como la primera fuerza eclesial, habiendo experimentado en estos últimos años una fuerte crisis a partir del «affaire» de la pederastia. No parece presentar la fuerza ni el dinamismo de los años sesenta y setenta, pero no hay duda de que habrá que contar con su vitalidad.

1.3. El adversario: la religiosidad del consumismo

Las sociedades europea y norteamericana –y, en general, toda sociedad impulsada por el estilo *occidental*– están desarrollando una forma nueva de habérselas con la finitud, con el *inacabamiento* y el hambre de plenitud, certeza y seguridad de este ser humano, consistente en refugiarse indefinidamente en la novedad del consumo de sensaciones. Estamos, por primera vez en la historia humana, ante la posibilidad de ahogar la búsqueda espiritual, nacida de la contingencia humana y el ansia de eternidad, en el mar de la *«sociedad de sensaciones»* (G. Schulze). Es la versión «religiosa» de la sociedad del capitalismo consumista, la cual ofrece tantas novedades, aunque sean variaciones sobre lo mismo, que el espíritu humano queda preso de este juego indefinido de degustaciones. El paladar queda agotado o encandilado ante la presunta saciedad de lo que está por degustar y se le ofrece en la cuasi-inagotable oferta de nuestro mercado actual.

¿A cuánto asciende el número de los «creyentes» que optan hoy por esta solución a sus problemas «espirituales»? No tenemos datos, pero son numerosísimos, a juzgar por las largas procesiones a las actuales «catedrales» del consumo, el entretenimiento y la evasión, en la gama inacabable de «divertimento» de una sociedad que tiene el «centro comercial» entre sus señas de identidad, y el «sea libre, elija» como *eslogan realizativo*. Un totalitarismo de cuño comercial que arruina la autonomía humana.

Z. Bauman[6] advierte cansancio en la «sobrecarga» de la elección consumista actual. Se prepara la reacción de quienes quieren ser orientados y dirigidos hacia lugares más tranquilos. Una ocasión propicia para la crítica consumista efectuada por la religión «tradicional» o, en cualquier caso, para la reacción contracultural. La

6. Cf. Z. BAUMAN – K. TESTER, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona 2002, 137s; D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*, Cátedra, Madrid 2002.

misma sociedad de consumo, con su éxito, se prepara, si no su propia tumba, sí al menos sus enemigos. Quizá el desafío existencial de llenar los huecos de la insatisfacción humana sea un imposible incluso para la aventura consumista. A la vuelta de la esquina le seguirá asediando a este ser humano la tentación del Misterio.

2. ¿Qué cristianismo cae y cuál se levanta?

Es difícil hacer justicia a un fenómeno de tanta complejidad como el religioso, incluso reduciéndonos al mundo cristiano. No viene mal, por tanto, cuando miramos nuestra realidad española, alzar la vista y ser un poco más *globales.* La perspectiva mundial nos muestra una situación que contrasta con la que nos parece típica de Europa y de España. Tendemos a generalizar una situación *regional y local* como la situación de la religión sin más. Y no es así. Ni siquiera vista la situación desde la perspectiva cristiana.

Echemos una ojeada a la situación mundial del cristianismo y tratemos de captar algo de los dinamismos de fondo que lo impulsan. A través de ellos nos habla la realidad, y quizá podamos advertir algo del movimiento que empuja hacia el mañana.

2.1. El cristianismo sin futuro

Hemos visto algunos de los rasgos del cristianismo que apunta hacia el futuro: no hay determinismo; la historia la escriben los seres humanos, pero siempre condicionados por las circunstancias; el mayor desafío que enfrenta la religión es, sin duda, el de los cambios sociales y culturales acontecidos en esta llamada «modernidad»; hay un tipo de cristianismo «viejo» que se las tiene que ver –en un contexto funcional entre descreído y crédulo– con un fuerte consumismo de sensaciones y cosas... Todo ello no es sino una muestra de la reconstrucción o reconfiguración religioso-cristiana en curso para adecuarse a esta realidad. Puede y debe ser leído como ocasión y posibilidad para el futuro, como una llamada a encarnar el Evangelio en aquellas formas aptas hoy para expresarlo, comunicarlo y vivirlo., Delante mismo de nuestros ojos, hay un cristianismo que se está hundiendo y otro que se levanta.

El tipo de cristianismo forjado en situación de uniformidad cultural, monopolio religioso y moral, con rasgos incluso de identidad

nacional –el llamado cristianismo de *cristiandad*– se está desmoronando en España y en toda Europa.

En el caso español, estamos asistiendo a un verdadero desplome. En los próximos diez o quince años asistiremos al descenso de la práctica religiosa y a un aumento de los no religiosos e indife-rentes superior al 25%, con más de la mitad de los que se declaran católicos *alejados* de la Iglesia, con un 70% de jóvenes que no pi-sa los templos, y con una previsible caída en picado de los agentes de pastoral cualificados. Vamos –más allá de un fondo cultural «cristiano», que persistirá mucho tiempo– hacia un cristianismo minoritario.

Pero, también delante de nuestros propios ojos globalizados, se está fraguando otro estilo de cristianismo. ¿Por dónde camina la reconstrucción o reconfiguración cristiana actual?

2.2. La reconstrucción cristiana actual

Miramos hacia el cristianismo en marcha. Es una mirada que, brevemente, quiere señalar algunos de los movimientos que más claramente se manifiestan en el ámbito cristiano. La mirada más allá de lo estrictamente católico nos puede iluminar mucho acerca de esta reconstrucción de lo cristiano en nuestros días.

EL CRISTIANISMO DEJA DE SER OCCIDENTAL

Ya va siendo un lugar común aludir al desplazamiento que está sufriendo la religión cristiana. Si comenzó siendo una religión de matriz cultural y asentamiento predominantemente europeo, y después norteamericano, ya no lo es. Más del 70% de los cristianos están hoy en los países del Sur o del Tercer Mundo. El crecimiento del cristianismo en el África subsahariana –donde ha superado al islamismo y al animismo– y en Asia –donde Corea, por ejemplo, es ya más cristiana que budista, y donde la expansión de la fe cristiana entre los chinos que viven fuera de China aparece como un hecho llamativo– ofrece una corroboración clara de esta des-occidenta-lización del cristianismo actual. El cristianismo ha dejado de ser, al menos geográficamente, una religión occidental. Es mucho más cierto, estadísticamente hablando, decir que es una religión tercermundista. Son los pobres del tercer mundo, mucho más que los bienestantes del primero, los seguidores de Jesús de Nazaret.

Si consideramos, además, el crecimiento experimentado por la tendencia más dinámica, el pentecostalismo y el evangelismo, llegamos a conclusiones muy interesantes: estas iglesias crecen con una dependencia cada vez menor con respecto a sus metrópolis de origen; el pentecostalismo latinoamericano se ha consolidado y tiene ya su propio estilo y sus propios pastores, y cada vez depende más de sí mismo. Y lo mismo digamos del africano. El cristianismo no occidental, según estos datos y tendencias, va adquiriendo su propio tono religioso *local*. Estamos ante el anuncio del fin de la dependencia religiosa occidental. La expansión del cristianismo se efectúa apoyada en las fuerzas pastorales y misioneras de los respectivos lugares y según los modos asimilados por los autóctonos. Y no perdamos de vista este dato: los pobres del Sur se inclinan hacia las formas pentecostales y carismáticas.

La búsqueda religiosa individual

En el ámbito cultural de las sociedades occidentales, especialmente en los Estados Unidos, se constata una búsqueda religiosa que ya no respeta las adscripciones de origen y que camina transversalmente respecto de las *denominaciones* clásicas. Hoy son los individuos quienes constituyen el centro de la religiosidad y de su reconfiguración. Alrededor de sus necesidades y búsquedas se anudan las nuevas tendencias religiosas. Algunas se presentan con rasgos parciales y hasta extravagantes, propios de una acentuación de la persona y su situación como su principal destinataria. Este desplazamiento o giro de la institución hacia la persona, desde la objetividad de un mensaje hacia el lado subjetivo, es quizá el dato más llamativo y, al parecer, el más consolidado de la actual religiosidad.

Hace tiempo que el catolicismo, incluido el español, ha mostrado signos evidentes de una creciente individualización. La llamada tendencia a una interpretación de la doctrina cristiana o libertad hermenéutica es un hecho. La variedad y pluralismo de creencias dentro del catolicismo es ya una evidencia perfectamente constatada por las encuestas. Más de la mitad de los españoles, por ejemplo, no creen en la llamadas «verdades escatológicas» o del más allá; y es bien conocido el sesgo que ha experimentado la creencia en Dios, que ha pasado, de ser un Dios personal a ser un Dios más impersonal, de ser un Dios Creador y Juez a ser un Dios Amor incondicional.

EL ÉNFASIS ESTÉTICO EXPRESIVO

Más que la institución, atraen los grupos que responden a las necesidades sentidas por las personas en el aquí y ahora de esta sociedad y cultura. Necesidad de expresión y de acercamiento al Misterio. De ahí que, sobre todo en el mundo sajón, se señale que las innovaciones estético-expresivas son importantes y atractivas, mucho más incluso que las teológicas (A. McGrath). Lo importante es el vocabulario, el ritual, el estilo celebrativo, la implicación del cuerpo, la referencia concreta a la situación de la persona, la experiencia emocional de la cercanía del Misterio. De ahí que el modo de orar, la música y los elementos de la predicación y del ritual que «introducen» en la órbita del misterio sean las innovaciones atractivas. Interesa y atrae la mistagogía práctica. No es tanto la preocupación por la adecuación del pensamiento (la teología) lo que preocupa e interesa, cuanto la acomodación a la realidad experienciada del Misterio.

Un indudable éxito del pentecostalismo es que, dentro de una matriz teológica tradicional, tiene la flexibilidad y la capacidad de adecuación suficientes para hacer de la celebración, del ritual y del modo celebrativo toda una experiencia de participación litúrgica, cercanía y contacto con el Misterio. El pentecostalismo –como dirá el estudioso del mismo, D. Martin[7]– está resultando ser la religión mejor adaptada a la globalización, es decir, a la mundialización del momento presente. Y quizá el relativo éxito del pentecostalismo católico y, más en general, de los «nuevos movimientos eclesiales», consista en que han acertado a manejar, mejor que los movimientos de matriz liberadora, los aspectos celebrativos, emocionales y comunitarios de la experiencia religiosa y de la cercanía salvadora del Misterio de Dios.

ASOCIACIONES DE CÉLULAS COMUNITARIAS

No son las grandes iglesias las que crecen, cuanto los grupos que responden a las demandas de los individuos y aciertan a capitalizar la sensibilidad y las necesidades del momento. Es llamativo el crecimiento espectacular del pentecostalismo y del evangelismo.

7. Cf. D. MARTIN, *Pentecostalism. The World their Parish*, Blackwell, Oxford 2002.

Actualmente se calcula que son unos 700 millones (la segunda fuerza cristiana, después del catolicismo). Ya no son de matriz «norteamericana», aunque hayan recibido su impulso desde allí, y aparecen con un ritmo de expansión y crecimiento superior al del catolicismo.

El secreto quizá radique en una conjunción de fenómenos, entre ellos el de su flexibilidad, que le proporciona una respuesta más inculturada, más adecuada para la experiencia del Misterio de la gente no «ilustrada» y pobre, la dignificación de sus vidas y la solución de algunos de sus problemas o demandas más urgentes. El cristianismo católico tendrá que revisar –especialmente en Latino-américa, más incluso que en África– sus modos de evangelización.

Y queda latiendo una sugerencia: hay que compaginar la referencia a una tradición eclesial amplia con el tratamiento concreto. El catolicismo ha tenido la habilidad histórica de asimilar muchas tendencias «sectarias» dentro de su seno. Así se ha interpretado el mantenimiento de las diversas órdenes y tendencias espirituales dentro del mismo. Desde el movimiento monástico hasta los mendicantes, la reforma espiritual del siglo XVI y los institutos seculares, las sociedades apostólicas actuales o las nuevas formas canónicas de los neocatecumenales, se ha propiciado un pluralismo interno que ha sido una verdadera variación de la oferta religiosa católica. ¿Será suficiente esta flexibilidad «histórica» para atender a las demandas actuales? ¿No hará perder dinamismo al catolicismo el énfasis eurocéntrico, «romano», en el uniformismo doctrinal y litúrgico?

La inquietud como tono de la creencia

La creencia, en esta hora religiosa, reviste una forma subjetiva que privilegia el lado de búsqueda e inquietud en la persecución del Misterio mismo. No se buscan tanto las respuestas cuanto la aventura del mismo rastreo del Misterio. No interesa tanto conocer los caminos en los mapas místico-espirituales, cuanto recorrerlos y experimentarlos. De ahí que este momento demande «gurús» y compañeros de aventura espiritual, más que «sacerdotes» y «doctores» poseedores o detentadores de respuestas. El acompañante tiene que ser buscador. Es la hora espiritual de los «magos», de los caminantes tras una Estrella. Y de los que animen el camino mediante la experiencia de la Luz que se vislumbra.

La creencia deviene inquietud y búsqueda, no tanto certeza ni posesión. El Misterio atrae desde la fascinación de lo que se atisba,

y no se deja atrapar nunca. Tiempo de peregrinaje por los «caminos de Santiago» que ofrezcan rastros y perfume de lo sagrado numinoso y pistas para seguir un camino hacia la lejana «Compostela».

Incluso en este momento de distancia institucional y desmemoria tradicional, no será extraño tropezarse con personas «espirituales», inquietas y buscadoras, alejadas de las iglesias y de las tradiciones religiosas. Experimentadoras de una mística sin categorías ni referencias religiosas. En nuestra «descristianizada» sociedad española y europea, quizá crezca este estilo de buscadores.

3. Una ocasión para el cristianismo

El Espíritu habla en todo tiempo. También en estos momentos de incertidumbre cultural y de reconstrucción cristiana. Incluso habrá que pensar que los «gemidos» del Espíritu oteando el futuro del Evangelio en pro de la humanidad serán mayores cuanto más grandes sean los desafíos. Pero se necesitarán oídos capaces de sintonizar en la longitud de onda de dichos gemidos y de traducirlos en un proyecto práctico. Con un poco de atrevimiento y de esperanza, habrá que decir que en la reconstrucción en marcha –y en medio de la ambivalencia humana e histórica– está trabajando el Espíritu.

A modo de conclusiones y de estímulo a nuestro quehacer pastoral, ofrecemos las siguientes reflexiones y propuestas.

1. Caminamos en España y en Europa hacia un desplome del cristianismo de «cristiandad». Nos las tenemos que ver con un cristianismo minoritario, en un régimen cultural pluralista, sin monopolio religioso ni moral de ningún tipo, enfrentados a una increencia e indiferentismo de raíz funcional y a un «materialismo» consumista.

2. Desde el punto de vista global, asistimos a una reconstrucción cristiana asentada sobre la personalización de la fe y las pequeñas comunidades asociadas bien inculturadas en su contexto socio-cultural y con fuerte implicación laical, que acentúan la experiencia de Dios, la cercanía y el calor comunitario, la vivencia festiva y celebrativa y las repercusiones «prácticas», aquí y ahora, de la fe sobre los creyentes.

   A nuestro modo de ver, habría que asumir creativamente, dentro de nuestra tradición católica, lo mejor de lo que se anun-

cia en esta reconstrucción cristiana actual: un cristianismo más personalizado, más inculturado, más laical, más celular, más mistagógico y más celebrativo.

3. Al mismo tiempo, tendríamos que acentuar valores evangélicos que, a nuestro juicio, no quedan suficientemente acentuados en la actual reconstrucción. Estamos pensando en un cristianismo con mayor pasión por la justicia, en medio de este mundo de la globalización neoliberal, plagado de enormes desigualdades, exclusión social, consumismo aberrante y millones de pobres, hambrientos e ignorantes que no alcanzan los niveles de su teórica dignidad humana.

   La religión cristiana de hoy y de mañana tiene, para ser fiel al seguimiento de Jesús y su causa, que empeñarse en la tarea de la justicia y la solidaridad. El cristianismo del futuro tiene que conjuntar la experiencia del Dios-Abba con la causa de la justicia y la libertad, el Reino de Dios. Hay que conjuntar, como hace años propuso V. Elizondo, pentecostalismo y teología de la liberación. ¿Una utopía imposible? En esa dirección hay que caminar, teniendo como horizonte una espiritualidad encarnada o mística de la secularidad que haga presente y desvele a Dios en medio del trabajo en pro de la justicia y de la dignidad humana.

4. Advertimos una cierta alergia intelectual en la actual reconstrucción cristiana. No se valora la reflexión teológica. No hay duda de que se denuncia el abstractismo y la distancia que mucha teología académica mantiene con respecto a la vida de los fieles; pero algo que parece haber aprendido el cristianismo en estos dos milenios de historia es a no despreciar la razón. La fe cristiana no se construye contra la razón, sino a su favor y bajo su vigilancia crítica. No hay que perder esta herencia. No hay que volver a «ingenuidades acríticas», propicias a la superstición o el fundamentalismo, sino a la «segunda ingenuidad» que ha pasado por el baño purificador de la crítica. Nuestro cristianismo del futuro no necesita menos, sino mucha más osadía en el pensamiento. La situación de globalización cultural, el multiculturalismo y el diálogo interreligioso están ahí, exigiendo una gran libertad y potencia creativa.

5. El cristianismo español, que camina hacia la minoría, debe olvidar nostalgias de cristiandad y centrarse con todas sus fuerzas en la creación de un cristianismo mucho más laico, de fermen-

to en el corazón de esta sociedad y de testimonio de un estilo de vida experiencial, solidario, fraterno, crítico y celebrativo. Sin más experiencia de Dios, no habrá más que mera herencia cultural; sin sensibilidad solidaria y en pro de la justicia, nos quedamos sin el Evangelio de Jesús; sin fraternidad vivida en comunidades reales, no tendremos futuro en este mundo frío y duro; sin formación crítica, vamos al ghetto de la superstición o el fanatismo fundamentalista; sin unas celebraciones festivas, caminamos hacia el burocratismo sacramental acartonado y muerto.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Este libro intenta examinar si es posible recuperar un sentido del término «dogma» por el que éste pueda ser entendido como instrumento de unidad precisamente en cuanto instrumento de mediación entre la tradición de fe y el pueblo de Dios que vive en universos culturales marcadamente heterogéneos. En un momento en que la propia enseñanza papal se pregunta abiertamente por los medios adecuados para lograr la unidad de la Iglesia, recuperar esa virtud unificadora del dogma resulta perentorio.

En lugares sin cuento –frase tomada de un verso de G.M. Hopkins– es una profunda reinterpretación de la función del dogma desde el pluralismo que hoy caracteriza a la Iglesia. Apoyándose en los planteamientos de Newman, Rahner y Gadamer, el autor sugiere una reformulación del papel del dogma para responder a las exigencias de esta Iglesia de hoy.

200 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 18,00 €**

ST 91 (2003) 121-136

Secularización como reclusión de la religión en la vida privada

Julio Luis MARTÍNEZ, SJ*

El término «secularización» se ha convertido en un vocablo de uso corriente, de suerte que, junto a varios usos eruditos de la palabra (teológico, sociológico, jurídico, etc.), encontramos su empleo en el lenguaje corriente. Al lado de su polisemia se cobija una ambigüedad realmente notable. Para no incrementar aquí tales defectos, comencemos por sentar algunas bases sobre el significado y las relaciones de las palabras que utilizaremos, a fin de disponernos a pensar sobre la relación entre secularización y privatización de la religión.

Secularización es el proceso moderno por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura se sustrajeron de la dominación de símbolos e instituciones religiosas[1]. Este proceso puede verse como una usurpación del reino de lo sagrado o como una liberación, por cuanto que la persona secular recuperaría la responsabilidad sobre realidades de las que no era responsable.

Si, en general, los estudiosos de la secularización admiten que se ha ido produciendo una alteración en la forma en que la religión está socialmente presente y en cómo ejerce su influencia en la red social, no todos comparten la idea de que ésta ha perdido vigencia y relevancia. En efecto, la evidencia del declinar del número de miembros en las organizaciones religiosas o de su influencia sobre el conjunto de las estructuras sociales y culturales no se acepta, sin más, como evidencia de la secularización. Los sociólogos que utilizan el declinar de las iglesias como prueba primaria de la secularización, sin reparar en la extensión y los índices de nuevas formas religiosas no eclesiales, simplemente ignoran la cuestión crucial de si lo sagrado decrece o no frente a lo secular en la sociedad actual.

---

* Profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Así la define P.L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1981, 154.

En el mismo campo léxico de la *secularización*, encontramos el *secularismo* y la *secularidad* y sus sinónimos, *laicismo* y *laicidad*. Entiendo por «secularismo» o «laicismo» la ideología que no reconoce la dimensión religiosa en la vida humana y rechaza aceptar la organización social de la religión; alcanzó su máxima expresión en la III República Francesa y se corresponde con una filosofía monista detrás de la cual reside «la decisión de transformar el problema medieval de la síntesis Dios-y-criatura en el problema moderno de la elección entre Dios-o-criatura»[2]. La denuncia del secularismo o laicismo anticlerical, y su desalojo de la religión de la vida pública, no está reñida, ni mucho menos, con la aceptación de la verdadera secularidad o laicidad de la sociedad y del Estado no-confesional –en el sentido según el cual los diversos órdenes de la sociedad (político, social, económico, cultural) poseen sus propias y respectivas dinámicas y leyes de acción, su propia autonomía, una integridad natural que demanda respeto– ni con la aceptación auténtica del pluralismo en diferentes órdenes de la vida humana.

Las teorías de la secularización

La *tesis de la secularización* ha recibido importantes críticas desde diversos frentes. Se ha dicho de ella que reposa en mitos de la Ilustración muy discutibles[3], atribuyéndole la cualidad de «mito sociológico»[4]; otros han destacado su sesgo «ideológico», al «legitimar mitos sobre el declinar de los niveles morales de la vida contemporánea»[5]. Para otros, lo que acontece no es la pérdida de importancia de la religión, sino el hecho de que las personas están «mucho más personalmente implicadas en la elección de los valores religiosos que antes»[6]. Y en el marco del funcionalismo se ha elaborado una comprensión del fenómeno de la secularización que la ve como mundanización de los valores y de las ideas religiosas, y descarta que se trate de un proceso de pérdida de relevancia social de la religión. Al contrario, «mundanización» significa la profundización de

2. J.C. MURRAY, *El problema de Dios*, Barcelona 1966, 110.
3. R.N. BELLAH, *Beyond Belief*, New York 1970, 237-259. En la misma línea, J. ESTRUCH, «El mito de la secularización», en (R. Díaz-Salazar – S. Giner – F. Velasco [eds.]) *Formas modernas de religión*, Madrid 1996, 266-280.
4. P. GLASNER, *The Sociology of Secularization*, London 1977, 9.
5. H. MOL, *Identity and the Sacred*, New York 1977, 126.
6. A.M. GREELEY, *Unsecular Man*, New York 1972, 52.

su eficacia institucional: al echar raíces «en el século», los valores e ideas religiosas tenderían a generar un sustrato religioso común entre las distintas confesiones (incluyendo entre ellas las formas no religiosas de ética de base humanista, sin ligazón alguna con lo religioso), al estilo de una *religión desdogmatizada o civil*[7]. Si las confesiones religiosas particulares, por así decirlo, quedan relegadas a la esfera privada en una sociedad secular, la religión civil aparece como fuerza de integración social[8].

Ahora bien, las críticas a la confusión conceptual y terminológica de la tesis de la secularización no hacen que ésta, en sus diversas presentaciones, deje de poner de manifiesto parte de la «verdad» de los procesos a que la religión (sobre todo la cristiana, pero hoy ya no sólo ella) se ha visto sometida en las sociedades occidentales (porque no conviene olvidar que es de ésta de la que estamos tratando). De hecho, los mejores trabajos empíricos sobre la religiosidad en las sociedades occidentales descartan las versiones extremas de la tesis de la secularización, pero son, al mismo tiempo, insuficientes para refutarla. Por lo demás, independientemente del juicio que merezca y de la explicación que se elabore, una cosa se da por cierta: llevamos tiempo inmersos en un proceso de cambio en la relevancia social de la religión, proceso que necesitamos analizar.

Varios cambios históricos asociados al modelo epistemológico, antropológico y moral modernos inciden decisivamente en la situación de la fe religiosa y sus modos (ideas, instituciones, comunidades) de estar presente en la sociedad:

1) La idea de transformación continua: la sociedad se mantiene en una acelerada transformación en la que apenas queda tiempo para las experiencias de continuidad y formación de la tradición.
2) El individuo moralmente autónomo es la instancia básica que ha de elegir (y consumir) entre las distintas ofertas de salvación, de vida buena.

7. T. Parsons toma ese concepto de *religión civil* de Robert N. Bellah, pero sin duda es una expresión que remite al capítulo VIII del libro IV del *Contrato social*, en el que Rousseau se refiere a «una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel...».
8. T. PARSONS, «Belief, Unbelief, Disbelief», en *Action Theory and the Human Condition*, New York 1978, 240.

3) Pluralismo cultural y de concepciones del mundo que se experimenta en todos los niveles y que pone al individuo ante la necesidad de elegir continuamente sus valores y sus prioridades.

En vez de una versión general y monolítica de la *tesis de la secularización,* acaso sea más fructífero tener en cuenta una triple distinción analítica: la secularización como caso particular de la diferenciación de dominios en la sociedad moderna –comúnmente aceptada–; la secularización como declive de la religión, que arranca de la crítica ilustrada de la religión y se centra en el ámbito europeo; la secularización como privatización de la religión, versión persistentemente formulada, pero altamente problemática. En esta última versión nos vamos a centrar.

Privatización de la religión como distintivo de la secularización

En la abundante literatura sobre la religión en la sociedad hasta finales de los setenta, era lugar común decir que la religión se ha hecho más privatizada, más asunto de elección personal, y dispone de menos valor e influencia pública para dirigir o configurar las megaestructuras que determinan el curso de la vida moderna[9].

Basándose en el análisis de roles e instituciones, Thomas Luckmann y Peter L. Berger representan probablemente la vía más destacada para interpretar la secularización desde la clave del proceso de privatización de la fe. La religión que tiende a imperar en la modernidad es una «religión invisible», privada, subjetivizada, basada en los ideales de la auto-expresión y la auto-realización. La «elección» individual y subjetiva es la categoría que permite captar la realidad de la privatización; no en vano, «lo que antes se consideraba realidad objetiva ha pasado a ser entendido como el resultado de elecciones subjetivas»[10]. Y la «elección» es posible por la pluralidad de opciones vitales que se ofertan en el «mercado»: «la pluralización de mundos de sentido por parte de la sociedad moderna ha hecho que resulte muy difícil conseguir cualquier tipo de certe-

9. Cf. J.A. COLEMAN, «The Situation of Modern Faith»: *Theological Studies* 39 (1978) 601-632, esp. 630.
10. P.L. BERGER, *La reinterpretación de la sociología,* Madrid 1985, 95.

za, no sólo en lo religioso y en lo moral, sino incluso con respecto a la propia identidad del individuo»[11]. Precisamente la pluralización acaecida en la vida pública en el contexto urbano ha provocado el desarrollo compensatorio de un ámbito de vida privada –«pequeños mundos»– donde las personas pueden satisfacer sus necesidades de sentido («irracionales»).

La base social efectiva para los sentidos modernos de lo «sagrado» ya no está anclada en la cultura religiosa común o en la especialización institucionalizada de la religión en iglesias que proporcionan la forma social primaria de la religión. No son las instituciones públicas las que mantienen o reflejan el orden sagrado, pero tampoco lo son fundamentalmente las iglesias; son los individuos los que tienen acceso directo a un ecléctico surtido de creencias religiosas en instituciones secundarias de consumismo religioso, a modo de un gran supermercado con opciones ilimitadas de consumo. Una de las consecuencias de este tipo de presencia de la religión estriba en que ésta concerniría sólo a asuntos de la *esfera privada:* sexualidad, temas familiares y auto-realización.

Experiencias que desmienten la privatización de la religión

La década de los ochenta vino a contradecir aquellas suposiciones privatizadoras de lo religioso, porque asistimos a «la revitalización y reforma de viejas tradiciones vivas y la asunción de roles públicos precisamente por aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del *revival* religioso habían asumido que se estaban haciendo cada vez más privadas e irrelevantes en el mundo moderno»[12].

El diagnóstico de una religión moderna inexorablemente marginada del espacio público recibía la contestación por parte de potentes contraejemplos en los que la religión se habría vuelto pública. En Latinoamérica tomaba cuerpo la Teología de la Liberación, que quería hacer de la Iglesia «Iglesia del pueblo»; en Polonia, el Sindicato *Solidarnosc* llevaba a cabo toda una gran movilización de la sociedad civil, con motivación y matriz religiosa y apoyo explícito

11. P.L. BERGER, *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social,* Santander 1979, 202.
12. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno,* Madrid 2000.

de la Iglesia católica (Juan Pablo II se convertía en su valedor principal); en Estados Unidos, sectas fundamentalistas de protestantes evangélicos se organizaban como *New Christian Right*, en pos de una *Moral Majority* capaz de influir políticamente y luchar contra leyes inmorales como la del aborto; mientras, el catolicismo norteamericano adquiría una significativa presencia pública. A todos estos movimientos en países occidentales se sumaban los despertares variopintos del Islam: la Revolución islámica en Irán y el paulatino emerger del fundamentalismo islámico, que hoy tanto da que pensar y hacer.

Los datos han venido a rebatir el carácter de teoría normativa que se le ha pretendido atribuir a la tesis de la privatización para explicar cómo deberían comportarse las instituciones religiosas en el mundo moderno[13]. Pero esto no significa que, en efecto, no resulte imprescindible entender cómo la conceptualización liberal de la distinción privado/público afecta al puesto y la comprensión de la religión en nuestro mundo, o que la dicotomización de la existencia social del individuo entre las esferas pública y privada no sea una de las manifestaciones institucionales más importantes de la Modernidad, con unas consecuencias igualmente importantes tanto al nivel del sentido como al nivel de la conciencia. Lo que sucede es que en las sociedades diferenciadas habrá que hacer las pertinentes distinciones de niveles en el espacio público (Estado, política de partidos y sociedad civil[14]); y al proceder de ese modo, acaso se torne posible articular algún tipo de presencia pública de la religión que no vaya contra el pluralismo social ni contra la distinción legítima entre religión y política, entre Iglesia y Estado.

Así pues, la privatización de la religión no parece ser la última y definitiva palabra de la religión en las sociedades diferenciadas; pero tampoco es superfluo hacerse cargo de ella. Considero bastante ajustado describir la situación de la religión en nuestras sociedades como una tensión entre aquellas corrientes que llevan hacia la privatización y aquellas otras que, ayudadas por la fuerza de las mismas creencias religiosas, reclaman el acceso de la religión al espacio público. En uno y otro grupo hay, por descontado, versiones extremas, desde quienes abogan por una privatización total hasta los distintos fundamentalismos que claman por la recupera-

13. *Ibid.*, p. 38.
14. J. COHEN – A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge 1992.

ción de los Estados teocráticos. Aquí sólo voy a tener en cuenta las posturas más moderadas.

La primera postura, nacida y crecida en la tierra del liberalismo, propugna –con argumentos larga y minuciosamente elaborados–la irrelevancia social de la religión, su exclusión de los asuntos seculares de la ciudad y del sistema educativo, su relegación al foro privado de la conciencia o a los silenciosos confines de la sacristía o de la vida de la comunidad creyente. La fe religiosa concebida como una forma de pensar fundamentalmente destinada al consumo privado, y susceptible en todo caso de inspirar en privado ciertas conductas que no conciernen a las relaciones e instituciones sociales. Como consecuencia de este fenómeno de *privatización*, el factor religioso no sólo tendría que dejar de formar parte del mundo de las evidencias colectivas, sino que tales evidencias colectivas –o «mundo dado por supuesto»– incluirían entre sus ingredientes la tendencia a interpretar que toda exteriorización de las convicciones religiosas en las relaciones cotidianas con los demás se sitúa ya en los aledaños de un cierto fanatismo. Hoy todo el imaginario en torno al islamismo (forma desvirtuada de la religión islámica) atiza con fuerza las brasas que conectan religión e intolerancia, que confunden interesadamente religión y política.

La segunda postura juzga tramposa la estrategia de privatización y se resiste, con argumentos, a caer en ella. Busca con ahínco replantear las posibilidades que tiene el espacio público en las sociedades diferenciadas y trabaja sobre el supuesto de que la religión atañe a la vida entera e implica opciones morales *públicas* (y *privadas*), es decir, que necesariamente tiene que ver con la política, aunque no se «mezcle» con las instituciones políticas. Política, ética y religión, siendo distintas dimensiones del humano vivir, guardan una intensa y benéfica relación mutua.

Es el momento de considerar más de cerca qué significa la privatización de la religión o lo que hemos llamado su «reclusión en el ámbito íntimo de la privacidad», o el movimiento contrario a su «des-privatización» y apertura a la aséptica «razón pública».

Un sentido privado inherente a la experiencia religiosa

Hay un sentido del carácter privado de la fe que es esencial a la experiencia religiosa, por cuanto que ésta no sólo tiene que ver con meros actos externos, sino con actos en los que la conciencia, la

libertad en su sentido más sagrado, inviolable e intransferible, y la relación personal de intimidad (la relación entre Dios y el hombre como una relación de Tú a tú) entran de manera insustituible. De ahí que toda reivindicación «desprivatizadora» de la fe deba respetar este sentido de experiencia que es privada, en cuanto personal, íntima e intransferible. Lo expresó el Vaticano II en la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa: «El ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste, sobre todo, en los actos internos voluntarios y libres por los que el hombre se ordena directamente a Dios: actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por una potestad meramente humana. Y la misma naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria» (*DH*, 3).

Este sentido de la índole privada, subjetiva, personal, íntima de la religión, no debería causar problemas ni al creyente, porque lo considerará esencial, ni tampoco al que no lo es, porque pertenece a un ámbito íntimo del otro, garantizado por la comprensión del respeto personal y los derechos del individuo, tan consustanciales al liberalismo de ayer y de hoy en cualquiera de sus versiones. La controversia empieza, empero, cuando la palabra «privado» se emplea en otros sentidos.

Privatización e «irracionalismo» de las opciones morales y religiosas

Ni que decir tiene que el modo reducido de ver el ámbito de la discusión en la vida pública tiene mucho que ver con opciones epistemológicas, a saber, con ideas sobre nuestra capacidad o incapacidad para conocer el bien y el mal en los asuntos humanos, para criticar medidas sociales independientemente de los deseos de quienes tienen parte en ellas, aunque éstas no se hagan explícitas porque no se quieren reconocer o porque ni siquiera se conocen. Estamos dando un paso para comprender el significado de la «privatización» de la religión que fácilmente puede pasar desapercibido, como se ve en tantos análisis sobre estos temas.

Sentenció Max Weber que el camino de la salvación del alma no coincide con la actuación política. La cuestión que complica las

cosas no es una afirmación de no coincidencia, sino el significado profundo que tal demarcación conlleva. Y éste supone a menudo que la religión no tiene nada que ver con la vida pública, porque se asimila a materia de creencia y gusto personal y privado. Todos tenemos derecho a profesar creencias religiosas en tanto no interfieran en la vida pública. Toda persona podrá *privadamente* ser tan religiosa como quisiera –si lo quiere, por supuesto–; pero que no intente hacer de su religión una fuerza para configurar la estructura, las instituciones, el espíritu y la tendencia de la sociedad.

El subjetivismo existencial de los actos y convicciones religiosas y de los compromisos éticos necesita, para darse, la separación entre la vida pública y la privada y se corresponde con la dicotomía público-privado, según una lógica de *complementariedad* entre el objetivismo no valorativo de la ciencia –del cual participa la política, el gobierno de lo público– y el subjetivismo de los actos religiosos de fe y de las decisiones éticas, es decir, la privatización de la fe religiosa y de la moral: «Efectivamente, en nombre de la separación entre Iglesia y Estado –y esto significa: con la ayuda de un poder estatal secularizado–, el liberalismo occidental ha reducido cada vez más a la esfera de las decisiones privadas de conciencia, primero la obligatoriedad de la fe religiosa, y a continuación el carácter obligatorio de las normas morales»[15]. En la actualidad, este proceso continúa todavía, por ejemplo, cuando en todos los sectores de la vida pública las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos que los «expertos» suministran sobre la base de reglas científico-técnicas objetivables.

Estamos ante un asunto decisivo: para el pensamiento liberal, lo más importante no es que la religión o la moral sean privadas en el sentido sociológico de «privatización», sino que son privadas en el sentido filosófico de «irracional», al margen de la razón y la verdad. Esto significa que la religión no tiene nada que ver con la afirmación de la verdad. La religión no toca la inteligencia, sino el corazón. La religión, según esta comprensión tan extendida, es «experiencia», no conocimiento. Si alguien cree en Dios, significa que Él existe para esa persona, pero nada más. Y creer o no creer es, simplemente, un asunto de elección (no de entendimiento), y la elección vendría determinada por el sentimiento o el temperamento. En suma, la religión no sería un área en la que se busca la verdad para

15. K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía* II, Madrid 1985, 352.

conocerla, asentir a ella y consentir a sus implicaciones para la vida. Su única garantía residiría en la experiencia de que ayuda, tranquiliza o equilibra a las personas; su contraindicación residiría en perjuicios tales como la incivilidad, la violencia o el dogmatismo, que crecen cuando la religión se sale fuera de sus reductos privados.

Privatización y relativismo

La escisión liberal entre esfera pública y esfera privada nos pone delante el tema del relativismo, pues el hecho de que el individuo experimente una pluralidad de mundos sociales y se las tenga que arreglar en ellos le hace *relativizar* todos y cada uno de ellos.

Si los *valores* son cuestión de preferencia, los diversos órdenes de valores en conflicto ofrecen otros tantos órdenes de salvación, y nadie puede determinar objetivamente cuál es el verdadero. Ningún orden de preferencia puede reivindicar para sí la exclusividad, eliminando a los otros, ni el poder de imposición sobre los individuos, sino que lo más que pueden reclamar es ofrecerse en un *mercado libre*, para que el sujeto elector los prefiera. El politeísmo no sólo es ahora concepto religioso, sino que se da también en el reino de la moral. Nos topamos con el temido y denostado relativismo, para el cual la verdad no es, sin más, la realidad, sino la realidad conocida, esto es, objeto para un sujeto, tanto en su forma de emotivismo[16] como de decisionismo[17], o de los distintos intentos de privatización de la conciencia.

16. Para MacIntyre el emotivismo es una forma de relativismo que expresa la decadencia a la que ha llegado la ética contemporánea. Es la doctrina según la cual los juicios de valor, sobre todo los juicios morales, no son *nada más* que expresiones de preferencias o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter valorativo y, por tanto, no son ni verdaderos ni falsos. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, 26.
17. Fuertemente fustigado por la encíclica de Juan Pablo ii, *Veritatis splendor:* «Algunos autores, queriendo poner de relieve el carácter "creativo" de la conciencia, ya no llaman a sus actos con el nombre de "juicios", sino con el de "decisiones"...» (n. 55).

Privatización y caricaturización de la religión

La religión se piensa como algo útil para determinados momentos en los que hace falta un especial aporte de sentido, por ejemplo, para bodas, bautizos y funerales; pero, por lo demás, es prescindible. De esta suerte, no disuena que haya una mentalidad escéptica e iconoclasta que va desde la indiferencia hasta la hostilidad activa, ni que sea francamente sencillo crear toda una caricatura de las religiones desde el fundamentalismo religioso, como un movimiento que aspira a revocar todas las libertades y las medidas de progreso social. Y, una vez caricaturizada, lanzar toda una sombra de sospecha sobre la incivilidad de la religión. Cuando hemos conseguido reducir la religión a un asunto del corazón, nada impide que se la trate como una fuente de seguridad intelectual y emocional, no como un desafío a la complacencia y el orgullo, o que se tomen las enseñanzas éticas como un conjunto de mandamientos simples que no dejan lugar a la ambigüedad o a la duda.

Una de las cosas que hay que cuestionar aquí es la suposición de que la religión –una auténtica experiencia religiosa, no una caricatura de ella– haya proporcionado alguna vez un conjunto –exhaustivo y carente de ambigüedades– de respuestas a las preguntas éticas, de respuestas completamente impermeables al escepticismo, o de que haya monopolizado la especulación sobre el sentido y la finalidad de la vida, o de que las personas religiosas del pasado no conocieran la desesperación existencial.

Como el lector ya ha percibido, la orientación que aquí propongo es claramente divergente del enfoque que, por su énfasis en el irracionalismo de las convicciones morales y religiosas, recluye éstas al campo acotado de las elecciones de la vida privada. La opción en favor de su reclusión en el ámbito personal-privado acaba neutralizando su influencia pública y termina generando, queriéndolo o no, una visión peyorativa del hecho religioso. De ese modo, se deja fuera de consideración que la religión puede desempeñar una función de estímulo y acicate llamando la atención sobre la contradicción entre la profesión verbal y la práctica, animando a los creyentes a discernir continuamente sus motivaciones y su vida: «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana», diríamos con el Vaticano II. En fin, no podemos ignorar que la fe en Dios nos relaciona con el Misterio, y éste no se deja atrapar por la razón, pero tampoco es irracional, sino que busca entender(se) –*fides quaerens*

intellectum–; es una fe llamada a llevarse bien con la razón y no permite ser recluida a experiencia privada e intimista, sino que es irrenunciablemente social en sus implicaciones, por cuanto afecta al modo en que las personas se relacionan entre sí y tiene que ver con el modo en que la sociedad se organiza. Cuando las creencias religiosas se reducen a lo privado, se desvirtúan o se vuelven explosivas.

Tomarse en serio la repercusión de las convicciones religiosas en la vida social no significa imponer la propia visión sobre los demás, al modo del «imperialismo colonialista»; tampoco significa reducirla a la intimidad de la conciencia o a los servicios específicamente religiosos. Las creencias religiosas son acicate para salir de uno mismo, para dejarse interpelar por Otro, para referirse a una tradición; no son una santurrona convicción de poseer un estado moral privilegiado, ni una fuente fija, cerrada e inamovible de seguridad.

¿Qué presencia pública de la religión?

Después de perfilar lo que entendemos por «privatizar», conviene decir qué niveles de presencia pública cabe, al menos conceptualmente, distinguir. Seguimos al Prof. Casanova, el autor que, a mi juicio, mejor ha abordado las relaciones entre religión y espacio público. Para diferenciar tres sentidos en los que la religión puede ser pública, asume la conceptualización del moderno «espacio político» como constituido por tres diferentes escenarios: el Estado, la sociedad política y la sociedad civil.

En virtud de esta tripleta, puede haber: 1) religiones «públicas» en el nivel estatal, con lo que estaríamos en el caso de las «iglesias estatales»; 2) religiones «públicas» en el nivel social de lo político, como en todos los ejemplos en que la religión se moviliza contra otras religiones o movimientos seculares, o se institucionaliza como un partido político, compitiendo con otros partidos religiosos o seculares; 3) religiones «públicas» que, aceptando la *desoficialización estatal* y la neutralidad con respecto a los partidos políticos, reivindiquen el ejercicio del derecho a intervenir en la esfera pública de la sociedad civil.

En la sociedad occidental, los dos primeros modos de religión pública son rechazados sin matices, y el tercero tiene sin duda partidarios, pero también serios contrincantes. Tiene en su contra a los

poderosos teóricos *liberales* que propugnan el principio de la neutralidad. Como ya he recordado, la religión se sitúa para los liberales dentro de la idea de bien que cada individuo –como experiencia no pública[18]– determine para sí. La participación de los individuos y grupos en la configuración de la vida pública requiere el ejercicio de la «razón pública», que impone la restricción de la peculiaridad de los planes de vida individuales: sólo aquello que puede ser *razonablemente* entendido y aceptado por todos tiene derecho a recibir el marchamo de la publicidad.

El marco que –en mi opinión– realmente puede ser compatible con la participación de los creyentes en la vida pública no es el que crea una neutralidad de indiferencia hacia la religión (v.g.: la indiferencia agnóstica de la República laicista francesa, que encubría hostilidad hacia la religión), sino la neutralidad de renunciar al favoritismo de unas confesiones en detrimento de otras, pero no a la declaración de benevolencia general y cooperación hacia las fuerzas religiosas comprometidas en la tarea de trabajar por el bien común de la sociedad. La neutralidad para posibilitar la participación de la religión en el espacio público de la sociedad civil es perfectamente compatible con la imparcialidad respetuosa hacia distintas visiones de la vida y abierta a la participación de las diversas visiones dentro de los requerimientos del orden público; pero no es compatible con un tipo de neutralidad que proscriba ideas o convicciones morales (poniéndolas fuera del diálogo público) por ser de carácter religioso.

Los límites de la libertad religiosa

Ciertamente, esta comprensión de la libertad religiosa, que combina la libertad como «no interferencia» (libertad de) y la libertad como «empoderamiento» (libertad para), pone fuera de juego determinadas concepciones, pero no por ser religiosas, sino por ser perturbadoras de la vida social en un grado intolerable. Por ejemplo, quienes, por las razones que sea (bien por una supuesta revelación divina, bien por una ideología política o una idea filosófica), arremeten contra la integridad física de los que incurren en una con-

18. He tratado específicamente este tema en: J.L. MARTÍNEZ, «La religión en la vida pública: debate con el liberalismo contemporáneo», *Estudios Eclesiásticos* 288 (1999) 35-72.

ducta que ellos consideran merecedora de castigo, independientemente de lo que las leyes dicten; o quienes pretenden imponer sobre el conjunto su propia visión de la vida a través de formas antidemocráticas. Si es verdad que tenemos grandes reservas ante la visión liberal en lo que supone de reducción de la religión a asunto privado o no-público, tampoco se puede negar el irrenunciable valor que contiene el respeto a la conciencia de las personas y a las condiciones básicas de la convivencia social en un marco pluralista.

La expresión social de la religión –que *per se* es pública– ha de tener lugar dentro de «los justos requisitos del orden público» (*DH,* 7). Bajo la directa responsabilidad del Estado queda, no la experiencia religiosa, sino la garantía de que se respeten los requerimientos del orden público justo. Es decir, no cualquier forma de expresión y participación religiosa es de por sí aceptable siempre que responda a la voluntariedad asociativa, sino la que al menos acepta las reglas del juego social mínimas, sin las cuales el bien social quedaría afectado de forma inaceptable. Se refiere, evidentemente, no sólo a la «expresión externa de los actos internos de religiosidad» (*DH,* 3) o a la dimensión cúltica de la fe religiosa, sino a la promoción de actividades e «instituciones en las cuales los individuos se juntan con el propósito de ordenar sus propias vidas de acuerdo con sus principios religiosos» (*DH,* 4), aportando el valor especial de sus doctrinas en lo concerniente a la organización de la sociedad y a la inspiración de la actividad humana.

Este marco conceptual constituye el esquema básico que permite entender la doctrina católica del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa y, al mismo tiempo, establecer consistentemente los elementos implicados en la determinación del rol público de la

19. Por descontado, quedan abiertas cuestiones fundamentales sobre ese sentido de presencia pública de la religión que exceden el alcance de este artículo. Por ejemplo, la pregunta por el contenido (el qué) de lo que tienen que decir públicamente las instituciones eclesiales en el orden político-moral de una sociedad que ha de regirse por una ética civil o pública que es laica, pero no laicista; y la pregunta no menos crucial por el cómo: con qué razones y con qué lenguaje. Estos y otros temas afines los he estudiado en mi libro *Consenso público y moral social,* Madrid 2002.

religión –ideas, instituciones y comunidades-personas creyentes[19].

Balance

Hemos mostrado significativos ejemplos en los que la recuperación de la libertad y la reanimación de la sociedad civil (espacio público donde también existen las comunidades creyentes) y de la presencia pública de las iglesias cristianas y otros grupos religiosos (en ocasiones a través de movimientos sociales y políticos religiosamente inspirados) han sido fenómenos sociales fuerte e íntimamente conectados.

Desafiamos la lógica privatizadora teniendo como punto de mira las posibilidades que la experiencia religiosa y su momento reflexivo teológico atesoran para el discurso público. La privatización le quita a la religión su repercusión social, toda vez que queda convertida en un asunto de preferencias subjetivas de los individuos, considerados también aquí como consumidores en un mercado donde se ofrecen valores de índole diversa. La desprivatización apuntada –lejos de compartir la visión de la neutralidad entendida al modo liberal del secularismo o laicismo– reconoce las tradiciones histórica y culturalmente situadas, donde coexisten, junto a muchas otras mediaciones, las prácticas e ideas religiosas realizando un papel insustituible. Los símbolos religiosos no deben quedar confinados al reino de la sinceridad interior; merecen un cauce para desarrollar la función pública que propiamente les pertenece. Y ello, no como concesión benevolente a la religión, sino como respeto al diálogo en el foro público.

Abogamos, pues, por una revisión de la extensión y significado de la esfera pública en el sentido de su apertura efectiva a las voces religiosas, lo cual ciertamente choca con el discurso dominante de nuestras sociedades, y más en tiempos críticos como el que nos toca vivir. Ahora bien, esta revisión del espacio público no ha de confundirse con minar los fundamentos de una vida social plural y abierta, porque no queremos colaborar con el fortalecimiento de ningún brote de intolerancia y fanatismo, tampoco de los agazapados bajo pretextos religiosos.

En fin, se trata de «interiorizar» la fuerza de la religión para historizarla y «politizarla» (des-privatizarla), en el sentido de hacerla fuerza cívico-moral, puesto que la libertad, principio primordial del orden social, mana del reconocimiento efectivo –a individuos y a grupos sociales– de su derecho, deber y poder para involucrarse en

la conformación de significados sociales y en las concretas realidades de la sociedad. Este reconocimiento pasa por la edificación de un sólido marco común mínimo en el que tal participación de todos los sectores de la sociedad civil pueda tener lugar, respetando el pluralismo y la tolerancia, dentro de las reglas de juego básicas e irrenunciables, para poder construir el bien común de la sociedad, que también es el de los individuos.

Nuestra presunción está a favor de las comunidades de experiencia religiosa y discurso moral como grupos de la sociedad civil que buscan interpretar el potencial de sus tradiciones morales y religiosas, en tanto que participan en el debate social y aportan sus tradiciones sustantivas de lo bueno dentro del discurso público. Ciertamente, la religión puede utilizarse para fines destructivos; sin embargo, el conjunto de las heterogéneas comunidades morales y religiosas de una sociedad pluralista puede y desea contribuir a la renovación moral de la democracia, no a su muerte, trabajando en favor de la justicia, la solidaridad y la paz. Como acaba de escribir Juan Pablo II en su *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del primer día de 2003: «La religión tiene un papel vital para suscitar gestos de paz y consolidar condiciones de paz».

ST 91 (2003) 137-148

Es hora de marcar las diferencias

Augusto HORTAL ALONSO, SJ*

«...a menos que la vida cristiana se diferencie claramente
de los valores de la cultura de la modernidad,
no tendrá nada especial que ofrecer»

(Congregación General 34 de la S.J.,
Decreto 4, n. 24).

Los cristianos de mi generación vivimos el Concilio Vaticano II como esa gran experiencia compartida de un acontecimiento que terminó de constituirnos como generación. Vibrábamos leyendo en los diarios cómo iban los debates sobre la visión de la Iglesia como pueblo de Dios, sobre la colegialidad episcopal, la identidad de los laicos, el ecumenismo, la reforma litúrgica, la libertad religiosa, etc. Los documentos conciliares y el mismo acontecimiento del Concilio alimentaban el sueño de un posible y deseable entendimiento entre la iglesia y el mundo moderno. La *Gaudium et Spes* fue y sigue siendo un canto de reconciliación y una sincera oferta de diálogo con el mundo en temas de interés común. Por fin iba a ser posible ser cristiano sin necesidad de circuncidar la propia humanidad vivida en moderno.

Se han cumplido los cuarenta años del comienzo del Concilio. La Iglesia se ha asustado de su propio atrevimiento y ha dado marcha atrás en muchos puntos, sobre todo en la búsqueda ilusionada de un entendimiento con el mundo. Pero el mundo, el entorno con el que la Iglesia quería dialogar y al que quería tender puentes de diálogo, entendimiento, colaboración en beneficio del hombre..., el mundo secular, también ha tenido una reacción decepcionante. Los intelectuales, los medios de comunicación, los preceptores de la cultura dominante han terminado por entender la oferta de diálogo y búsqueda de puntos de convergencia como capitulación ante la cultura ambiental. Se ha medido y se sigue midiendo a la Iglesia y

* Profesor de Ética. Universidad Pontificia Comillas. Madrid

la identidad cristiana por el baremo de la cultura dominante. Lo válido que aporta la Iglesia se considera que está ya incluido en el humanitarismo moderno; lo que mantiene de diferente es, en el mejor de los casos, irrelevante, por no estar a la altura de los tiempos. Cuando la Iglesia se empeña en defender públicamente cosas diferentes, se la tacha de trasnochada o de fundamentalista.

Lo grave es que esta mentalidad no se queda fuera; es importada desde dentro de la misma Iglesia. Los sociólogos llevan tiempo abominando y tomando distancia crítica del concepto de secularización y de sociedad secularizada. Les parece que subsumir bajo el nombre de «secularización» los cambios que están ocurriendo en las sociedades modernas encierra supuestos simplistas inverificables y pronósticos que en parte se cumplen y en parte no. Prefieren hablar, más aséptica y diferenciadamente, de cambios sociales de la religión en las sociedades modernas. Pero ellos mismos y quienes hablan de religión desde dentro y desde fuera de las iglesias no pueden evitar seguir hablando de «secularización» y de «sociedad secularizada» para designar de forma global e intuitiva la pérdida de relevancia social de la religión institucional en condiciones de modernidad y la concomitante pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente. Va siendo frecuente designar como «secularización interna» la forma que tienen de vivir y de interpretar la religión adaptándose a la que, con razón o sin ella, consideran como sociedad secularizada o en proceso de creciente secularización. Los cristianos tienden entonces a juzgar a la Iglesia, la fe y la vida cristiana con los criterios del mundo, y a actuar adoptando los modos de actuar de ese mismo mundo. Por eso es oportuno señalar, como lo hace la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús en su Decreto sobre «La misión y la cultura», que «la frontera entre el Evangelio y el mundo moderno o posmoderno pasa por el corazón de cada uno de nosotros» (*Decreto 4*, n. 20). En esto puede consistir la «mundanización» de la Iglesia y de la identidad cristiana sobre la que se me invita a escribir desde el Consejo de Redacción de *Sal Terrae*.

Todos sabemos que «el mundo» en la Biblia y en la tradición cristiana es un concepto ambivalente. El mundo es obra de Dios, lleva la impronta de Dios, proclama la gloria de Dios... No sólo el universo material, también el mundo de los hombres. El mundo es amado por Dios, hasta el punto de entregar a su propio Hijo para que el mundo se salve. El cristiano, como Cristo, no juzga al mun-

do, sino que tendría que estar dispuesto a dar su vida por la vida del mundo. No en vano se ha podido escribir –y es una gran verdad– que fuera del mundo no hay salvación. Pero «el mundo» para el Nuevo Testamento y la tradición cristiana es también la quintaesencia de la resistencia y enemistad al plan de Dios. El mundo no se entera de quién es el Hijo, quién le ha enviado y a qué ha venido. Jesús pronostica que el mundo odiará a sus discípulos como le odió a él. Juan resume en tres capítulos de afanes lo que constituye el mundo, la fuente de la que brota toda la enemistad del mundo con el evangelio: «los bajos apetitos, los ojos insaciables y la soberbia del dinero» (así traducen Schökel-Mateos 1 Jn 2,16). El Evangelio de Juan se encarga de decirnos cómo entiende que pueden compatibilizarse estas dos series de afirmaciones contrapuestas, esas dos formas de hablar y de pensar y esas dos actitudes del cristiano ante el mundo al poner en boca de Jesús la petición «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del Malo» (Jn 17,15).

Si «mundo» es ambivalente, «mundano», «mundanización»... son términos claramente peyorativos, especialmente cuando se trata de caracterizar a la Iglesia o la vida cristiana. Una iglesia «mundana» es una iglesia que traiciona su misión; un estilo de vida «mundano» –por ejemplo de un sacerdote, de un religioso y, en su tanto, de un laico– camufla la propia identidad para asimilarse completamente a los modos de ser, de actuar y de vivir del mundo en lo que éste tiene de peor: la ambición de poder y de dinero, el sistema de relaciones estamentales, la búsqueda del parecer por encima del ser, la corrupción de los amiguismos y enfeudamientos... Para que nuestras reflexiones puedan aludir a fenómenos más ambiguos que necesitan iluminación y discernimiento, para no sumarnos a la corriente de detractores de cosas que nadie defiende, es preferible hablar de «modernización», «inculturación» o «adaptación» a la sociedad moderna de la vida cristiana y eclesial.

El diálogo fallido entre un mudo que calla y un sordo que no quiere oír

Para celebrar el acercamiento entre marxismo y cristianismo, Roger Garaudy dio uno de sus libros de los años setenta el título *«Del anatema al diálogo»*. «Diálogo» había sido la gran palabra lanzada por Pablo VI en la primera encíclica de su pontificado, una palabra

omnipresente en el Concilio y en el postconcilio y que todavía sigue vigente. Con esta palabra se invitaba a sustituir la condena y la descalificación de «los otros» por un paciente entendimiento de las posturas de unos adversarios que pasaron a convertirse en interlocutores con quienes era posible entenderse y colaborar. Alumbraba en esa palabra y en todos los discursos de apertura y clausura de las sesiones del Concilio una perspectiva de reconciliación entre la Iglesia y el mundo, entre la fe y la cultura moderna. Y eso era vivido como una promesa eufórica de entendimiento y compatibilización. «Entrar en diálogo con el mundo» era un lema gozosamente asumido por casi todos en aquel ambiente. Pero la continuación de esa historia es también significativa: del diálogo entre diferentes y enfrentados que buscaban comprenderse y colaborar, se pasó a la búsqueda del consenso (muchos cristianos activos de aquellos años se pasaron directamente a la militancia marxista, desplazando la identidad cristiana a una dimensión residual); el afán de consenso llevó a silenciar las diferencias; las diferencias silenciadas se fueron deslizando hacia la irrelevancia; de la irrelevancia a la indiferencia sólo hay un paso, y el paso siguiente convierte a quien lo da en un miembro más de la cultura secular dominante. Esta esquematización invita a revisar el proceso y ver si es posible, con paciencia, mejorar los resultados sin abandonar el diálogo con el mundo moderno y sin quedar engullidos por él.

Para que haya diálogo se necesitan, al menos, dos interlocutores que, teniendo temas comunes sobre los que dialogar, mantengan posiciones iniciales diferentes y estén dispuestos a encontrar formas de entendimiento entre ellos. Basta con que uno no quiera dialogar para que no haya diálogo. Hay que estar dispuesto a escuchar, y también a articular la propia postura. Dice el refrán que no hay peor sordo que el que no quiere oír. El diálogo de la fe cristiana con el mundo moderno tiene mucho de un diálogo de sordos; pero tiene también mucho de algo más inverosímil y, sin embargo, real: tiene algo de un diálogo imposible entre un mudo obligado a callar y un sordo que no quiere oír sino su propia cantinela moderna. El complejo de superioridad con que la cultura moderna se enfrenta a los temas religiosos constituye una forma de sordera con la que es imposible dialogar. Pero tampoco dialoga quien sólo habla de lo que el otro quiere escuchar y silencia las diferencias.

Lo que se ha producido y se está produciendo –hablando en términos generales y refiriéndonos primariamente a la situación espa-

ñola– no es un diálogo transformador y un enriquecimiento y cuestionamiento mutuos, sino, por una parte, una persistencia de los desencuentros, malentendidos y desprecios mutuos entre la fe cristiana y la conciencia moderna y, por otra, la secularización interna de los cristianos, que cada vez «mundanizan» más su propia fe y su propia identidad para asimilarse más al modo de vivir y de interpretar la vida que tiene el mundo en el que viven.

¿Catolicismo moderno o modernidad católica?

Entendemos por «cultura moderna» la forma de vivir y de entender la vida que se ha ido consolidando en Occidente en los dos últimos siglos[1]: una vida urbana, ampliamente tecnificada en la producción de bienes, en la prestación de servicios, en las comunicaciones y en la misma vida cotidiana; una economía de mercado con correcciones socialdemócratas; una vida pública caracterizada por la democracia representativa, el pluralismo político y el estado de derecho gestionado burocráticamente; etc. La modernidad ha ido pasando por diferentes fases. Algunos hablan de la modernidad como de agua pasada; consideran que vivimos ya en la posmodernidad; aquí entendemos la posmodernidad como una forma de modernidad avanzada que ha dejado de creer en sí misma. La posmodernidad parece un fenómeno de superficie que acompaña a la modernidad tardía, algo así como el «manierismo» de la modernidad.

Los cristianos actuales de las sociedades modernas (también en su fase posmoderna) nos sentimos en ellas como en nuestra casa. Es nuestra casa; no tenemos otra. Mientras no entremos en el tema religioso y en otros estrechamente conectados con él, es mucho lo que tenemos en común con la cultura, con la forma de vida moderna; no vemos en la fe cristiana obstáculo alguno para participar en ella. Las reservas frente al productivismo que deshumaniza las relaciones sociales y deteriora el medio ambiente, frente al armamentismo, frente al consumismo y, sobre todo, frente a la enorme y creciente desigualdad entre el Norte rico y el Sur empobrecido, la compartimos con muchos de nuestros contemporáneos. El problema, repito,

1. En otro artículo he tratado de conceptualizar el impacto de la modernidad en las trayectorias personales: A. HORTAL, «Modernidad y crisis de sentido», en (J.C. Scannone y V. Durán [eds.]) *Religión y cultura en América Latina*, Santafé de Bogotá 2003 (en prensa).

surge cuando llegamos a las cuestiones religiosas, a las cuestiones últimas.

Hemos empezado presentando la modernidad como una cultura entre otras. De ella hay mucho que aprender, y ella misma está abierta al aprendizaje, al cuestionamiento y a las transformaciones. Pero la modernidad también se entiende a sí misma –dice Taylor[2]– como el conjunto de transformaciones por las que cualquier cultura tiene que pasar para llegar a ser plenamente aceptable y tener futuro. Esta manera de entender la modernidad cuestiona cualquier cultura y pretende emitir un veredicto inapelable sobre cualquier fenómeno cultural. Es una modernidad que considera que lo poco válido que pueda haber en una cultura sólo merece la pena si contribuye a, supera la prueba de, o coincide con lo que ya sabe, ya proclama, ya vive la modernidad. Desde esta modernidad se formuló la teoría de la secularización, que pensaba y trataba la religión como perteneciente a un pasado llamado a desaparecer.

Hoy se empieza a ser más cauto en las predicciones, pero sigue habiendo muchos que consideran que sólo merece la pena la religión que se «moderniza», que adopta formas compatibles con la sociedad moderna. Tras esa propuesta de modernizar la religión está la asunción del pluralismo religioso y de creencias y la consiguiente privatización de la religión, que pasa a tener su sitio en la esfera privada de las propias preferencias y opciones cosmovisionales. Es normal que en la modernidad así entendida se sienta incómodo el creyente cristiano, pues no es fácil conciliar las exigencias de la fe y de la propia identidad con las condiciones que pone la modernidad. Llevando el dilema a su raíz más profunda, el tema es si es Dios quien ha de justificarse ante los hombres o son los hombres quienes han de buscar justificarse ante Dios.

Por eso Taylor, en otro escrito[3], prefiere hablar de «modernidad católica», en lugar de «catolicismo moderno». Cuando se habla de «catolicismo moderno», parece darse a entender que se busca o se defiende un catolicismo nuevo, mejor, que viene a sustituir con ventaja y para siempre todas las variedades «desfasadas» del catolicismo en el pasado. Esa búsqueda y esa forma de entender puede ser

2. TAYLOR, C., «Two Theories of Modernity»: *Hastings Center Report* (March-April 1995), 24-33.
3. TAYLOR, C. & OTHERS, *A Catholic Modernity?*, Oxford University Press, Oxford 1999.

muy moderna, pero es poco o nada católica. Etimológicamente, «católico» es a la vez, y de forma íntimamente relacionada, universal y completo, universalidad a la que se llega mediante la integración de diferencias. En nuestro caminar hacia la totalidad, cada vida y cada cultura particular necesitan complementarse con las otras particularidades, reconocerlas, asumirlas. Por eso Taylor prefiere hablar de modernidad católica para decir con ello que de lo que se trata es de inculturar la fe y la vida cristianas en la cultura moderna –una entre muchas otras que ha habido y que llegará a haber–, lo que viene a ser lo mismo que evangelizar la cultura moderna, al menos la de aquellos a quienes nos importa la fe y pretendemos vivirla en condiciones de modernidad. Dos son los capítulos a los que nos queremos referir a continuación y en los que está en juego esta integración diferenciada y discernida entre la identidad cristiana y la cultura moderna: cómo vivir un cristianismo confesante en un contexto de pluralismo religioso y qué encuentros y desencuentros se producen en los planteamientos éticos entre la cultura moderna y la concepción cristiana.

Las diferencias también unen

Los cristianos que vivimos inmersos en la cultura moderna apenas podemos relacionarnos desde fuera con ella; pero si queremos mantener nuestra identidad cristiana y ofrecer algo relevante y distinto a este nuestro mundo, tendremos que hacer un esfuerzo por tomar distancia y ganar en lucidez para discernir qué cosas de nuestro entorno son perfectamente compatibles con nuestra fe, en qué puntos incluso el mundo moderno, con sus propuestas e interpelaciones, nos ayuda a ser mejores personas, mejores ciudadanos y, por lo mismo, mejores cristianos, y en qué otras cuestiones nos hace planteamientos e impone modos de actuar inaceptables.

Para empezar, el cristiano que trata de vivir su fe en condiciones de modernidad tendrá que irse haciendo a la idea de que el cristianismo en una sociedad pluralista tiene estatuto de minoría, incluso aunque se trate de una minoría mayoritaria. Eso conlleva un carácter opcional, de libre adscripción a un modo de vivir y de entender la vida que se nos presenta como una posibilidad entre otras. Ser cristiano no es lo obvio, ya no es algo que se da por el mero hecho de haber nacido y crecido en una «sociedad cristiana». Esto obliga, a quienes quieren seguir siendo cristianos o empezar a

serlo, a buscar las raíces auténticas de lo cristiano en otras fuentes distintas de las dominantes, y también más allá de los restos sociológicos heredados en una cultura que en otros tiempos pretendía ser «cristiana», pero que cada vez lo es menos. No hay que intentar volver atrás buscando cortocircuitar la fe mediante la inercia, la costumbre, la socialización en lo supuestamente consabido. Hay que aceptar abiertamente el reto de la libertad. Un cristianismo de conversión, de adhesión libre y voluntaria, es más inestable, más incómodo, pero también más auténtico y, a la vez, más en consonancia con la cultura moderna.

Pero la aceptación sincera del pluralismo no obliga al cristiano a creer que el pluralismo está plenamente implantado de hecho. Imperan fuerzas homogeneizadoras que, entre otras cosas, tratan de hacernos creer que somos más plurales de lo que realmente somos. Tampoco está obligado el cristiano a reproducir en su conciencia individual el pluralismo supuestamente existente en toda la sociedad, como si una sociedad en la que conviven grupos con diferentes convicciones y creencias tuviese que ser una sociedad en la que cada persona y cada grupo tuviese que tener a la vez todas las convicciones y creencias. El principio pluralista, o pluralismo de derecho, sólo obliga a respetar a las personas, grupos, comunidades que tienen otras convicciones que uno no comparte; a no recurrir a la coacción ni al chantaje o la manipulación para cambiárselas. El cristiano que acepta vivir su fe en condiciones de pluralismo no está obligado al silencio, a callar sus propias convicciones. Si calla, si no da razón de su esperanza, si no pone palabras, actuaciones y gestos que trasluzcan su propia fe, le está faltando la dimensión de testimonio y profecía, está cayendo en la espiral del silencio, por la que se termina en la asimilación.

Juan XXIII lanzó la divisa ecuménica que luego se ha generalizado para toda forma de pluralismo: «Es mucho más lo que nos une que lo que nos separa». Cuando se apela a este lema, tiende a darse por sentado –y esta suposición querríamos cuestionarla aquí– que sólo pueden unirnos las coincidencias, y que cualquier forma de diferencia y discrepancia tiene necesariamente que traducirse en cisma y desunión. Tendríamos que ir aprendiendo a que esto no sea así, si queremos vivir como minoría en un contexto mayoritariamente discrepante con cosas que ellos no tienen que aceptar si no quieren, pero que nosotros no podemos abandonar ni silenciar mientras no estemos dispuestos a abandonar nuestra identidad cris-

tiana. Tenemos que aprender a ser distintos, a ser cristianos entre otros que no lo son. Saber marcar las diferencias, expresarlas sin ofender, ofrecerlas con respeto, cercanía y humildad. La gran oportunidad que nos ofrece esta situación es hacer una propuesta más libre y convincente; aceptar gozosamente ser minoritarios sin convertirnos en una secta. Tenemos que aprender a diferenciarnos, y eso no es fácil, ni estamos acostumbrados a hacerlo. Tenemos que aprender a respetar, apreciar y convivir con otros que no comparten nuestras convicciones cristianas, sin relativizarlas. Vivir la fe sin complejos en una sociedad pluralista que no necesita de la religión para organizarse y a la que, sin embrago, la fe tiene una palabra que decir y una oferta que hacer.

Un estilo de vida cristiana que en nada se diferencia del mundo no añade ni dice nada al mundo; una liturgia completamente plana, niveladora del misterio, por muy refinada que sea estéticamente, por muy ética que sea en sus proclamas, por muy divertida y animada que sea, si no remite al misterio e invita a ser vivida en fe, nada aporta religiosamente. (Lo cual no es invitar al mal gusto, al pasotismo ético o al aburrimiento, sino a poner el centro de gravedad de la acción litúrgica en la celebración del misterio). Una oración que se queda en pura reflexión introspectiva y no incluye ni la adoración ni la alabanza, el agradecimiento o la súplica... Unas reuniones, encuentros y entrevistas de alto valor terapéutico... Dígase algo semejante de una catequesis o de una iniciación cristiana que sólo habla en abstracto –aunque los abstractos sean tan venerables como «solidaridad», «justicia», «ecología» o «compartir»– no es una catequesis adecuada para aprender a vivir en cristiano.

Esto nos lleva al tema de la ética como lugar de encuentro y desencuentro entre la modernidad y la fe cristiana.

La ética no lo es todo

La relación entre la fe cristiana y la ética es una de las encrucijadas más decisivas de la relación entre la iglesia y el mundo, entre la identidad cristiana y otras identidades religiosas, entre la vida cristiana y la cultura moderna. Por eso mismo es un lugar de encuentros y desencuentros, de tropiezos, cuestionamientos y descalificaciones, pero también de aprendizaje, colaboraciones y búsqueda de consenso y colaboraciones que, a veces, terminan en asimilación.

La fe cristiana, cuando es viva, transforma la vida, genera fraternidad, servicio generoso. Basta abrir los evangelios o fijarse en la persona de Jesús para percibir el impulso ético que de allí procede; también es verdad que entre los seguidores de Jesús no sólo ha habido figuras admirables por su hondura religiosa y ética a la vez, sino también cosas de las que avergonzarse y por las que pedir perdón. Pero el cristianismo no se concibe sin ética, y cualquier mejora moral de la humanidad en la historia, tanto si procede de la propia tradición cristiana como si procede de fuera de ella, merece ser asumida, aceptada e incorporada. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo –y no sin dificultades y retrasos, por cierto–, con la democracia y los derechos humanos en relación con la cultura moderna.

Ni Cristo ni los cristianos pretenden establecer una esfera de fe y de vida religiosa inmune y por encima del vivir humano. Cristo trae la vida humana de Dios, y los que creen en él son liberados para el servicio integral a los hermanos. El Cristianismo no es folklore ni huida del mundo; es humanidad realizada y servida, no en las pretensiones de rango suprahumano ni en peculiaridades culturales más o menos casuales. La ética no es para el cristiano una asignatura optativa; y, por cierto, no cualquier ética, sino la ética humanizadora de un Dios que ama a los hombres y que envía a su Hijo al mundo para que tengan vida. *«Gloria Dei vivens homo»:* se ha citado hasta la saciedad esta media frase de San Ireneo para decir algo que es verdad, aunque no sea toda la verdad ni la frase completa.

La ética es no sólo «lugar» de encuentro de las convicciones religiosas diferentes; todos compartimos –cada vez de forma más estrechamente, más codo a codo– la tarea común de humanizar la vida humana de todos los humanos (paz, medio ambiente, justicia, etc.). La ética, la humanización de la vida, las propuestas que desde ahí se hacen, constituyen un test de autenticidad de la vivencia y de las instituciones religiosas. «La ética procede de las morales religiosas, pero acaba convirtiéndose en un criterio de evaluación de las propias morales religiosas»[4].

El cristianismo moderno no puede menos de aceptar el reto que le plantea la ética moderna. Como las demás religiones, también la cristiana merece ser juzgada por sus frutos. Pero eso no necesariamente significa aceptar que la ética tenga la última palabra en todos los aspectos; eso sólo puede afirmarlo una persona moderna que

4. MARINA, J.A., *Dictamen sobre Dios,* Anagrama, Madrid 2001, p. 226.

encuentra que la única fuente de sentido es el hombre mismo. Para que la frase «La ética es juez último de las actividades prácticas del mundo religioso y del mundo profano» (*ibid.*) sea aceptable sin reservas por un cristiano, habría que referirla exclusivamente a «las actividades» (la fe en Cristo y la confianza en Dios es algo distinto de una «actividad») y, por lo mismo, eliminar el calificativo «último». Para el creyente, ni la primera ni la última palabra la tiene el hombre, sino Dios.

Por eso, además del cuestionamiento mutuo entre creyentes y no creyentes, hay que intentar establecer unas sólidas bases de colaboración; y tiene sentido buscar acuerdos que contribuyan a compartir una ética común, civil o mundial. Pero es una trampa intelectual atribuir a esa ética en el plano ideal todas las excelencias que en el plano histórico se han negado a las tradiciones religiosas y culturales. Si se trata de comparar, lo honesto es comparar ideal con ideal, y realidad con realidad. En esos dos niveles, todos tenemos algo que enseñar y mucho que aprender, y también mucho que lamentar y por lo que pedir perdón.

El consenso que se logre siempre será revisable, y por eso mismo es problemático llamarlo «ética civil» o «ética mundial». Habrá que ver si lo es o no. En cualquier caso, no se puede reducir la vida del cristiano en el mundo a vivir conforme a esos acuerdos, por más aceptables y aun vinculantes que resulten desde el punto de vista ético. No hay ética civil ni ética mundial que agote lo que el cristiano tiene que vivir para humanizar la vida de los hombres haciendo presente con su fe, su vida y sus celebraciones la vida humana de Dios, lo divino y lo humano del Evangelio. El consenso ético civil o mundial no puede servir de base o de ocasión para silenciar y neutralizar la dimensión religiosa y reducir la religión a la ética.

Hace más de un siglo, el protestantismo liberal trató de reducir el evangelio a un humanitarismo. Desde hace algunos decenios, ésta es una tentación presente en determinados ámbitos de la conciencia católica. Esto lleva a sustituir el anuncio del Evangelio por el compromiso, las misiones por la ayuda al desarrollo, la contemplación religiosa de la naturaleza por el ecologismo activo... Dos cosas hay que decir a este respecto: la primera es que la fe no es la ética, aunque traiga como consecuencia una ética. Hay que salir por los fueros de la fe; hay un momento más básico y profundo de acoger la vida como don recibido con agradecimiento del Padre que

nos dio el ser; hay una confesión y un testimonio que exigen ser vividos consecuentemente, pero que incluso, cuando no lo son, no eximen de seguir apuntando al origen, adorando, pidiendo perdón. El perdón, la posibilidad de poder recomenzar tras el fracaso moral, no es algo que nos podamos otorgar a nosotros mismos; la experiencia de que la fe sin obras es vana, engañosa, ficticia; que quien dice que ama a Dios a quien no ve y no ama al hermano al que ve se engaña y trata de engañar... Las obras nunca podrán sustituir a la fe, y cuando esto se intenta se cae en humanizaciones. La conciencia cristiana, con toda humildad, pero con toda franqueza, tiene que poder decirle a la conciencia moderna que la razón que se cierra a lo otro de la razón (los sentimientos, la tradición, el carisma, la fe, la cultura) no produce más racionalidad, lo mismo que la libertad sin mesura genera opresión y servidumbre, etc. Por eso no conviene mutilar la frase de San Ireneo de su continuación: *«vita autem hominis visio Dei»*, la vida del hombre es la visión de Dios. Sólo cuando atisbamos el Misterio, nos ponemos en nuestro sitio y podemos vivir la vida que nos corresponde, que es una vida regalada. Dios ama al hombre; el hombre está a la altura de su plenitud cuando se abre a Dios. Lo otro, la ética, sin esta referencia básica, vale para formular ideales y para denunciar desde ellos lo que está mal, pero no salva; a lo más, puede ser pedagogo hacia Cristo.

Y ya que estamos con san Pablo, terminemos con él. Los encuentros y desencuentros con la cultura moderna van a continuar, y tenemos que hacernos a la idea. Pretender instalarnos alguna vez en el mundo, en cualquier mundo, como en nuestra casa definitiva es engañoso. Sólo es posible creer en el mundo; el mundo –para nosotros el mundo moderno: no tenemos otro– es el lugar de nuestra fe. Pero «no nos engañemos: los judíos demandan signos; los griegos buscan sabiduría... En el siglo XXI habrá religiosidad que medirá la fe cristiana por su capacidad de producir signos, experiencias palpables y controlables de gracia y misterio... En el siglo XXI habrá intelectuales que medirán la fe cristiana desde su capacidad racionalizadora de ajustarse a unos ideales de racionalidad previamente establecidos sin Cristo. Y en el siglo XXI habrá que seguir proclamando la fe en Cristo crucificado y resucitado, locura para unos, escándalo para otros, pero fuerza viva y vivificante para los que creen» (1 Cor 1,23s).

ST 91 (2003) 59-62

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

*El nuevo poder de las identidades culturales**

Estrenamos mundo. Antes de la caída del muro de Berlín –acontecimiento simbólico que inaugura un nuevo tiempo–, los Estados se debatían entre dos áreas de influencia: la órbita capitalista y la comunista. Una divisoria política que no sólo suponía una articulación geográfica de las ideologías, sino que además circunscribía el debate político interno de las democracias. La lucha por el poder se sustanciaba en una pugna entre derechas e izquierdas, y la emancipación de los pueblos era vehiculada por las revoluciones.

Nos encontramos hoy en un momento histórico diferente, en el que la configuración de nuestro mundo no obedece a esas antiguas fuerzas. El avance del neoliberalismo y la desaparición del bloque rojo nos ha dejado a merced de las olas globalizadoras. Los mercados de bienes inundan naciones y sectores, las finanzas han conquistado la plena libertad de movimientos –mucho antes de que las gentes puedan soñar en hacerlo–, y la política se arrodilla ante la economía. La globalización, gestionada por las grandes empresas transnacionales y por las instituciones financieras internacionales, genera cada día desigualdad y exclusión.

Al mismo tiempo, nos preguntamos si esa hegemonía de los mercados no estará sometiendo a las culturas a una homogeneización masiva de la que no tenemos escapatoria: «un estilo de vida semejante se impone de un extremo al otro del planeta, difundido por los medios de comunicación y prescrito por el machaconeo de la cultura de masas»[1]. No faltan, sin embargo, autores que perciben

* Área de formación sociopolítica de «Alboan».

1. I. RAMONET, «Globalización, cultura y democracia», en (M. Elbaz – D. Helly [dirs.]) *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo,* Ed. Maristán, Granada 2002, p. 45.

precisamente el fenómeno contrario: una efervescencia cultural, que algunos han llegado a catalogar provocativamente como *tribalización.* «Hablar de la mundialización de la cultura es un error de lenguaje... Es un objeto que se diluye al ser sometido a todo análisis... La humanidad, hoy como ayer, continúa siendo una máquina de fabricar diferencias»[2].

Los investigadores están divididos. En todo caso, sí podemos afirmar que en la actualidad los conflictos internacionales aparecen menos marcados por diferencias ideológicas, y más por las marcas identitarias. La identidad se ha erigido en fuerza política. Se trata del «poder de la identidad»[3]. Un poder que, en su versión integrista, distingue la etnia, la religión o la familia, con el fin de levantar muros de diferencia y exclusión. No cabe duda de que los Estados-nación establecidos durante la modernidad impusieron, bajo el pretexto de la universalidad, una cultura social hegemónica que privilegiaba una lengua y un origen[4]. Las identidades minoritarias fueron acosadas y reprimidas. Regresan hoy a reclamar sus antiguos derechos. A veces en forma de resistencia pacífica; otras, con el uso de la violencia.

Los disturbios y matanzas desatados en Nigeria con motivo de la celebración del concurso de Miss Mundo, hace tan sólo unas semanas, tuvieron como excusa una ofensa religiosa. El agravio del diferente justificó la violencia indiscriminada. Aparentemente, un conflicto basado en el credo religioso. Sin embargo, cada vez resulta más cierto que las masas oprimidas son fácilmente manipuladas por políticos sin piedad que lanzan a los fanáticos sobre otros miserables con el fin de obtener réditos políticos: «Nigeria es esa nación de más de treinta Estados en la que un animal político calculador repentinamente desenvainó la espada del fundamentalismo religioso, simplemente para obtener ganancias políticas, estableciendo un peligroso ejemplo que ha sido seguido por otros ocho Estados»[5].

---

2. J.P. WARNIER, *La mundialización de la cultura,* Gedisa, Barcelona 2002, p. 117.
3. Tal es el título del segundo libro de la trilogía de M. CASTELLS, *La era de la información,* Alianza Editorial, Madrid 1998.
4. W. KYMLICKA, «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», en (S. García – S. Lukes [eds.]) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación,* Siglo XXI, Madrid 1999, pp. 130-135.
5. W. SOYINKA (premio Nobel de literatura nigeriano), «La bella y la bestia»: *El País,* 27/11/2002.

No es el único caso. La identidad –religiosa, étnica o nacional– está siendo utilizada en muchas otras latitudes con el fin de legitimar la lucha por el poder. En *Alboan* venimos colaborando desde hace años con la provincia jesuítica de Gujarat, continuando con una larga tradición de los jesuitas de la Provincia de Loyola. En este estado de la India se ha producido desde 1992 una serie de masacres con carácter «religioso». Musulmanes e hindúes se han enfrentado en numerosas ocasiones invocando un lema tan simple como siniestro: llama por llama, calcinación por calcinación. Y se han sucedido así los casos de familias enteras quemadas vivas, de trenes incendiados atestados de personas, de ciudadanos rogando protección a una policía cómplice... ¿Es la identidad religiosa, en último término, la causa del enfrentamiento? No parece que sea así: «La catástrofe del Gujarat es un ejemplo más de la desvergüenza de una clase política que está dispuesta a cualquier cosa para alcanzar el poder. La manipulación del sentimiento religioso, la demonización del "otro" para conseguir la unidad en torno a determinados símbolos, la publicidad panfletaria y maniquea que busca sembrar miedo y desconfianza para conseguir así la adhesión a un "nosotros" construido en la confrontación, todo ello con la utilización de medios para-estatales, han sido mecanismos utilizados profusamente durante los años precedentes»[6].

La pobreza es un caldo de cultivo esencial en estos movimientos[7]. Son las poblaciones amenazadas por una globalización despiadada las que resultan más fácilmente espoleadas por políticos sin escrúpulos, que utilizan la pérdida de identidad para desatar la violencia y alcanzar mayores cotas de poder.

Y los retos que se derivan de este nuevo drama de la aldea global son *estructurales:* ordenamientos jurídicos que acojan y protejan la diferencia; *religiosos:* un diálogo interreligioso que permita descubrir en la reconciliación y la paz el fundamento común de los credos; *culturales:* un reconocimiento de la diferencia cultural y de la capacidad impositiva de las culturas sociales mayoritarias en las naciones; *personales:* la capacidad de construir identidades personales complejas e inclusivas. Retos gigantescos que van a requerir concitar muchas voluntades para la construcción de un mundo más humano y más justo.

6. F. FRANCO – J. ARELLANO, «India: fundamentalismo religioso, irresponsabilidad política»: *Boletín de Alboan* 24 (2002).
7. I. ZUBERO, «La identidad analgésica»: *El País-País Vasco*, 08/01/2003.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

El ambiente religioso de principios de siglo está notablemente refractado. De ese menú casi inagotable, el autor explora nueve maneras de vivir la religiosidad. El estudio de cada forma tiene dos partes. La primera es una fenomenología: ponerse en el lugar de los que la practican consecuentemente, para explorar sus mejores posibilidades; la segunda quiere ser un discernimiento espiritual.

Hay muchas ofertas sobre Dios, y en su mayoría asumen el formato de la mercancía. Aquí se busca un Dios más allá del mercado. El Dios que aquí se presenta es un Dios que acompaña, que pide andar con él, como él viene con nosotros. Y cuando nos damos a él, nos pide hacer con los demás lo mismo que él hace con nosotros. Así pues, el punto de partida lo constituye la salvación que Dios aporta con su presencia; y el punto de llegada, la salvación que estamos llamados a ofrecer en nuestro mundo como sus enviados.

224 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 11,50 €**

ST 91 (2003) 63-73

LAS BIENAVENTURANZAS

2. Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados

Rafael AGUIRRE*

1. El reino de Dios, consuelo de los afligidos y liberación de los oprimidos

Llevo ya muchos años como profesor de Nuevo Testamento, pero cada vez que explico las bienaventuranzas siento que el académico queda desarbolado, que es inevitable confrontarse con la pretensión utópica de estas palabras, con su visión de la realidad y con la honda y paradójica experiencia de la que nacen. La sofisticación académica muchas veces sirve de coraza ante la interpelación de los textos. Pero ante las bienaventuranzas no hay salida: o son las palabras alienantes de un iluso, una quimera romántica pero contraproducente, o nos obligan a adoptar una visión de la vida abiertamente contracultural con respecto a los usos vigentes.

Jesús parte de una honda experiencia de Dios, a quien siente cercano y presente, y anuncia su reinado como la dimensión última de la realidad, desde la cual se puede ya vivir con gozo y confianza, pero que un día se manifestará en toda su grandeza y plenitud, atravesando las apariencias e iluminando la oscuridad con su luz. Jesús es un sabio que invita a vivir acogidos a la presencia amorosa de Dios, y un profeta que insta a levantar la vista, a sacudir las resignaciones cómodas y fatalistas y a esperar a un Dios cuya manifestación definitiva será también la plena realización personal y social de los seres humanos. Las bienaventuranzas no son sino la explicitación del anuncio del Reino de Dios. Es la afirmación de la

* Profesor de Nuevo Testamento. Universidad de Deusto. Bilbao.

fe monoteísta judía, que pone el centro de la propia vida en un misterio que nos trasciende y nos obliga a salir de nosotros mismos, abriéndonos así un horizonte que supera nuestros cálculos y posibilidades, pero subrayando que se trata de un Dios-amor que se está acercando a la humanidad como promesa de justicia y liberación de todas la opresiones, de eliminación de los males y supresión de la innata finitud humana. El Reinado del Padre no puede ser sino realización de la fraternidad entre sus hijos.

Pero hay que subrayar que la expresión que caracteriza el lenguaje de Jesús, *Reino de Dios*, proviene del ámbito de lo político y subraya la dimensión pública y la transformación histórica que implica la aceptación de su presencia. Esta expresión, Reino de Dios, es usada por dos profetas en momentos de singular postración y opresión del pueblo de Israel: por el Deuteroisaías, que pretende levantar los ánimos decaídos de los exilados en Babilonia con la promesa de su liberación y del regreso a su tierra (Is 52,7), y por Daniel, que ante la enorme gravedad del dominio de los Seléucidas en el siglo II a.C., que amenaza con aplastar la misma identidad cultural y religiosa judía, exhorta a la resistencia y a la esperanza. El Reino de Dios es como una piedra pequeñita que se desprende «sin intervención de mano humana» (Dn 2,34), pero que acabará destrozando al gigante pertrechado de los más ricos y resistentes materiales (2,31-33), que simboliza a los imperios opresores del pueblo de los santos y que, al final, se convierte en una montaña enorme («un reino que jamás será destruido y subsistirá eternamente»: 2,44). El Reino de Dios es una expresión bíblica típica de los momentos de máxima opresión histórica, con unas resonancias de crítica sociopolítica que no podían escapárseles a los oyentes de Jesús, y que pretende reafirmar la resistencia contra los poderes vigentes y animar la espera en un cambio que será obra de Dios.

Pues bien, Jesús ve este cambio ya en trance de realización, y está tan imbuido de la experiencia de Dios que considera posible vivir ya ahora desde el Reinado del Padre como realidad definitiva. Para Jesús, en medio de la pobreza, la opresión y las mayores carencias, sin dejar de sentir todo su dolor e inhumanidad, se puede vivir un gozo profundo, porque se siente que está ya irrumpiendo un mundo nuevo que viene del amor de Dios Padre. De ninguna manera se considera la pobreza, el sufrimiento, el hambre o la persecución como realidades positivas, como si tales situaciones favoreciesen el surgimiento de actitudes más religiosas o de valores morales.

Todo lo contrario: son males que se oponen radicalmente al plan de Dios y que retrocederán hasta ser aniquilados, en la medida en que se manifieste y se acepte a Dios y su amor. ¡Dichosos los pobres, los afligidos, los hambrientos, todos los desgraciados... porque el Reino de Dios está irrumpiendo, y vuestra liberación es inminente! Las bienaventuranzas no son sino la explicitación de la proclamación del Reino de Dios, que constituye el centro del anuncio de Jesús de Nazaret.

Las bienaventuranzas originarias de Jesús requieren, ante todo, un interpretación unitaria; pero después cada una de ellas se fija en un aspecto particular de la situación en que se encuentran sus oyentes.

Para interpretar las bienaventuranzas hay que descubrir el trasfondo veterotestamentario que late en ellas, concretamente Is 61: el enviado definitivo de Dios recibirá el espíritu del Señor Yahvé en plenitud, que le capacitará para su misión de anunciar a los pobres la buena noticia y consolar a los afligidos[1]. Para Jesús y sus oyentes tenía que ser transparente la referencia de las bienaventuranzas a este texto de Isaías, que estaba muy presente en la piedad y en el culto judío (cf. Lc 4,18-21).

«Afligidos» responde a una palabra griega que expresa frecuentemente en los LXX el dolor que se siente, y que se expresa en lágrimas, lamentos y ritos de duelo[2]. Lo que caracteriza a los afligidos no son sus oraciones, sino sus quejidos de dolor, y se les promete que «serán consolados». Como muchas otras veces en la Biblia, se recurre a la voz pasiva para expresar la acción de Dios sin nombrarlo.

Confluyen aquí dos grandes temas bíblicos que hay que tener presentes. Una de las características esenciales del Dios de la Biblia, desde la revelación a Moisés en la zarza ardiendo, es que «escucha el clamor (*sea'qah*, en hebreo) de los oprimidos:

> «Dijo Yahvé: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y *he escuchado el clamor* que le arrancan sus capataces... he bajado para liberarlo"» (Ex 3,7-8).

1. En la Biblia griega de los LXX, la formulación de la misión del Siervo Profeta de Dios en 61,2, *«consolará a todos los afligidos»*, es muy similar al texto de la bienaventuranza de Mt 5,5, *«los afligidos serán consolados»*.
2. Art. *penzeô*, en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Vol 2.*, Salamanca 1998, 876s.

En la legislación de Ex 22,21-22 se dice:

> «No vejarás ni a viuda ni a huérfano. Si le vejas y clama a mí, *no dejaré de oír su clamor*».

La pregunta terrible de Dios a Caín es:

> «¿Dónde está tu hermano?... *Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí* desde el suelo» (Gn 4,9-10. Las citas bíblicas podrían multiplicarse: Sal 107,6; Is 19,20; Job 18,7).

El segundo tema bíblico lo encontramos sobre todo en el Deuteroisaías, que constituye el trasfondo de la predicación de Jesús: Dios es el consolador del pueblo que sufre (51,12). Pero esta consolación hay que entenderla como liberación de los oprimidos[3]: es misericordia, es decir, amor eficaz a los pobres (49,13); implica acabar con el destierro por parte de un Dios que *«eleva los valles y abaja los montes, endereza lo torcido e iguala lo escabroso»* (49,3-4); anuncia que su salvación y su justicia están cercanas y, por tanto, hay que abandonar el miedo y abrir los corazones a la esperanza (51,6-7. 12-13; 66,13; Jr 31,13).

En el judaísmo del siglo I, la expresión «tiempo de la consolación» servía para designar la llegada del Mesías, lo que supondría la plenitud del Reinado de Dios: del justo Simeón, que recibe al niño Jesús como Mesías, se dice que «esperaba la consolación de Israel» (Lc 2,25)[4].

2. «¿Cómo cantar los cantos del Señor en tierra extraña?» (Salmo 137)

Al salmista en el exilio le parecía imposible cantar al Señor lejos del Templo y en tierra extraña. ¿Cómo proclamar bienaventurados en nombre de Dios a los afligidos por el dolor y la injusticia, en medio de una sociedad cuyos valores más importantes son el éxito, el dinero y la belleza de los cuerpos? ¿Se puede proclamar este mensaje del «mundo al revés» si no se parte de la insólita experiencia del Dios de Jesús, de la que brota?

3. A. MAGGI, *Las bienaventuranzas. Traducción y comentario de Mateo 5,1-12*, Córdoba 2001, 79-86.
4. El sustantivo griego *paraklesin/consolación* es de la misma raíz que el verbo *paraklezesontai/serán consolados* de Mt 5,5.

Sin embargo, los clamores de los afligidos son en nuestro mundo más ensordecedores que nunca. Ahora bien, ¿cómo proclamar a Dios consolador sin resultar alienante o insultante?.

Todos los indicadores sociales dejan claro que el abismo entre los pobres y los ricos se ahonda cada vez más; que hay una serie de países y hasta de continentes no ya simplemente explotados, sino marginados y excluidos, que necesariamente están destinados a la degradación progresiva y al holocausto colectivo en virtud del dogma del mercado total. En África, la plaga arrolladora del SIDA y la pobreza suprema supone la muerte prematura de millones de personas. El continente latinoamericano conoce una degradación social espectacular y que afecta a países tenidos por prósperos y desarrollados en un pasado cercano. El terrible conflicto del Próximo Oriente, con fanatismos desatados y con la masacre del pueblo palestino, se enfrenta a la indiferencia general. Se está gestando un nuevo orden mundial hegemonizado por la única gran potencia, que se asegura la posibilidad de intervenir impunemente donde, cuando y como quiera, mientras países enteros, que tienen la desgracia de contar con dictadores crueles y corruptos, están amenazados con convertirse en «efectos colaterales» de la guerra injusta que parece prepararse en el momento en que escribo estas líneas.

Sí, los clamores de los afligidos son impresionantes; pero ¿cómo anunciar el amor de Dios en medio de este panorama? ¿cómo proclamar las bienaventuranzas a su destinatario preferente, los hambrientos, los afligidos y los pobres?

El Abbé Pierre cuenta la siguiente experiencia:

> «Una tarde, fue proyectada una película en la universidad Lovanium de Kinshasa, en el Congo. Yo estaba presente. Habría de 700 a 800 jóvenes de los mil que frecuentaban los cursos. Durante una secuencia, uno de los personajes recuerda en el diálogo las bienaventuranzas del evangelio y dice: “dichosos los pobres”. De la oscuridad de la sala salió una carcajada general»[5].

Las palabras de Jesús admiraban a sus oyentes (Mt 7,28) y suscitaban esperanza, pero a aquellos jóvenes africanos el mensaje de las bienaventuranzas les provocaba la risa, porque eran los consejos que les impartían quienes colonizaban sus tierras y se llevaban las riquezas de sus minas.

5. ABBÉ PIERRE, *El escándalo del hambre y la Iglesia*, Madrid 1969, 73.

Ciertamente, no podemos dejar de anunciar las bienaventuranzas, pero sólo podremos hacerlo en un contexto en el que puedan evocar el sentido que tenían en boca de Jesús. Tienen que resonar como la proclamación del amor de Dios a una humanidad sufriente, y el gran problema es que el cristianismo aparece en nuestro mundo como la religión de los ricos y, con mucha frecuencia, representado por los sectores más ricos y por instituciones bien acomodadas.

Una Iglesia que quiere «consolar a los afligidos», con toda la carga bíblica que esto supone, tiene que seguir con radicalidad a Jesús crucificado y ser profundamente solidaria con los pobres. Estas palabras de Jesús son «más cortantes que espada de dos filos y nos dejan patentes y desnudos a sus ojos» (Heb 4,13-14). Solo cuando se asume, como Jesús, la causa de esta gente, cuando se arriesga la vida con ellos y se llega al límite de las posibilidades humanas para que se les haga justicia, sólo entonces se puede –y cristianamente se debe– invocar el amor y la justicia de Dios como lo que da sentido último a su vida y a toda la realidad.

Anunciar el evangelio no es hacer publicidad, sino dar testimonio. La misión de la Iglesia es mostrar su comunión, y el predicador enseña lo que vive. Las bienaventuranzas resultan huecas, cuando no alienantes o burlescas, si no son proclamadas por una Iglesia samaritana, solidaria con las víctimas y que escucha en los gemidos de los afligidos la voz del mismo Jesús. Las bienaventuranzas nos recuerdan muy especialmente que el predicador debe ser, ante todo, quien primero acoge la Palabra y se convierte. Se hace patente que sólo desde el seguimiento de Jesús se pueden transmitir sus palabras.

«Consolar a los afligidos» es mucho más que confortar a los tristes; es más que una presencia cercana, con ser ésta muy importante. Es una compasión activa y solidaria que legitima y empuja –al final de todos los esfuerzos humanos– a proclamar el horizonte que explica la actitud de Jesús y de sus discípulos, que no es otro que el Reino de Dios, perspectiva que supera los cálculos humanos, abierta por el amor de Dios y que nos permite ya desde ahora vivir de otra manera y sentirnos dichosos.

3. Las bienaventuranzas y los discípulos

En este momento es preciso realizar una sencilla explicación literaria. He comenzado este breve artículo con lo que considero fundamental: la bienaventuranza de los afligidos se remonta con toda probabilidad a Jesús, y he intentado explicar su sentido primigenio. Pero es bien sabido que las bienaventuranzas, como las palabras de Jesús en general, fueron transmitidas y reinterpretadas en el seno de la comunidad cristiana hasta su puesta por escrito en las versiones que hoy conocemos de Mateo y de Lucas. Es una opinión muy compartida por los exegetas que el núcleo primitivo de las bienaventuranzas estaba constituido por las tres que tienen en común ambos evangelistas: las de los pobres, los afligidos y los hambrientos[6]. Ya en la fuente común –la famosa fuente Q– se les añadió una cuarta bienaventuranza (novena en Mateo y cuarta en Lucas) que es sensiblemente diferente de las otras tres, aunque muy similar en ambos evangelios.

Esto supone un desplazamiento de sentido muy significativo. Esta última bienaventuranza se refiere a los discípulos de Jesús que, por serlo, conocen diversas penalidades, e implica que en esta fuente todas las bienaventuranzas se aplican a los discípulos de Jesús. Descubrimos la fidelidad creadora de la comunidad cristiana y la reinterpretación de las palabras de Jesús en función de circunstancias nuevas. Intentemos penetrar brevemente en la situación de los discípulos presupuesta por estas bienaventuranzas.

Los primeros conflictos que tuvieron los seguidores de Jesús fueron con los miembros de sus propias familias. No olvidemos que Jesús había sido crucificado, suplicio infamante al máximo, y muy pronto el adherirse a él supuso entrar en relación con un movimiento que, por lo que se decía de las actitudes que muchos de sus miembros (sobre todo de las comunidades paulinas) adoptaban ante los paganos y ante las normas rituales judías, iba resultando progresivamente más que dudoso a los ojos de las autoridades sinagogales de obediencia farisea. De esta manera, hacerse discípulo de

6. Se considera más primitiva la formulación lucana de las bienaventuranzas de los pobres y de los hambrientos, pero, en cambio, se suele aceptar que Mateo refleja mejor el tenor de la referida a los afligidos. Para estas cuestiones hay en estos momentos una gran obra de referencia, resultado de una labor ingente realizada en equipo: J.M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J.S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q*, Minneapolis-Leuven 2000, 46-53.

Jesús significaba, en muchos ambientes judíos, atentar contra el honor, valor máximo en la cultura mediterránea del siglo I y que consistía en la estima y consideración de que una persona gozaba ante los ojos de la sociedad. El honor dependía fundamentalmente del grupo familiar de procedencia, que era el encargado de velar por que cada uno de sus miembros lo conservase actuando según los parámetros sociales establecidos[7].

Ya Jesús había tenido conflictos con los de su casa (Mc 3,20-21), al parecer porque consideraban que con su comportamiento, que desencadenaba las acusaciones más infamantes por parte de las autoridades ideológicas (Mc 3,22ss), atentaba contra el honor, el gran patrimonio familiar. Y había anunciado que, a causa de su nombre, graves conflictos atravesarían a las familias de sus seguidores (Mc 13,12; Lc 12,52-53).

Algo semejante sucede en nuestros días entre los judíos superortodoxos, que viven en sus propios barrios y en cuyo seno existe una fortísima presión del grupo familiar, que convierte una actitud personal disidente en un conflicto de incalculables consecuencias[8]. En el caso de los primeros discípulos de Jesús, parece que fue muy frecuente que miembros de sus casas pretendieran reducirlos a los usos sinagogales comunes, y cuando esto no era posible, tomaban medidas contra el «nazareno» disidente, llegando hasta la ruptura de toda relación con él.

Pero esto tenía gravísimas consecuencias. En efecto, en aquella sociedad ser expulsado del grupo familiar implicaba caer en la marginación, quedar deshonrado, entrar materialmente en la penuria total, al no tener ya acceso a los campos y bienes que eran propiedad familiar. Es la situación que refleja la cuarta bienaventuranza de Q: se refiere a quienes, *por causa de Jesús*, son injuriados, expulsados de sus casas y estigmatizados socialmente. En este momento de la tradición, las bienaventuranzas no designan ya meras situaciones sociales, sino que pasan a referirse a los discípulos de Jesús,

7. Esto es lo que se llama *honor adscrito*, que era el más importante. Existía también el *honor adquirido*, que una persona podía conquistar con sus hazañas u obras en favor de la comunidad. Las normas del honor y su correlato, la vergüenza, eran muy diferentes según los sexos. Cf. B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 1995, 45-84. Para lo que sigue son muy útiles las consideraciones de este autor sobre la familia (pp. 145-180) y sobre el concepto de personalidad (pp. 85-114) en la cultura mediterránea del siglo I.
8. Entre ellas, la exclusión social y, a veces, física. Y no exagero nada.

que, precisamente por serlo, son pobres, afligidos y carecen de sustento. El rechazo del propio grupo familiar suponía en aquella cultura deshonor, marginación y pobreza[9].

Así entendidas, las bienaventuranzas pretenden sostener la esperanza de los discípulos, alentar su fidelidad en medio de circunstancias tan duras. Les hacen ver que el Reino de Dios es una esperanza escatológica, pero que empieza ya a realizarse en las comunidades cristianas, verdaderas familias alternativas (Mc 3,31-35 par.; Mc 10,29-30 par.) que les acogen y en las que encuentran identidad, reconocimiento, consuelo, ayuda y soporte material.

Dirigidas a los discípulos, las bienaventuranzas son la carta magna de la visión y la valoración alternativa de la realidad que nace de la aceptación del Reinado de Dios, concretado en el seguimiento de Jesús crucificado y resucitado.

Nos halamos ante lo más original y contracultural del comportamiento cristiano. Una serie de situaciones que se consideraban deshonrosas y marginales son reevaluadas como lugares desde los que se pueden promover actitudes alternativas a los valores vigentes y convertirse en gérmenes de unas relaciones sociales de calidad superior y que corresponden en el plano moral a la novedad del Reino de Dios. Esto lo desarrolla Mateo con su explícita reinterpretación moral de las bienaventuranzas y con las cuatro que añade a las que recibe de Q.

Esto es lo que algunos estudios actuales, que utilizan las ciencias sociales para interpretar los evangelios, llaman el fenómeno de la «autoestigmatización», es decir, la asunción voluntaria del etiquetamiento negativo –porque el honor que importa no es el de los hombres, sino el de Dios– y la marginación social, convirtiéndolos en crítica y alternativa cultural y social[10]. Se encuentra en las bienaventuranzas y en otras muchas palabras de Jesús: *«quien no rompe*

9. J. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew,* Louisville 1998, 164-189; ID., «Loss of wealth, loss of family and loss of honor. The cultural context of the original makarism in Q», en (Ph. Esler [ed.]) *Modeling early Christianity. Social-scientific studies of the New Testament in its context,* London-New York 1995, 139-158.

10. M. EBERTZ, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesus-bewegung,* Tübingen 1987; H. MÖDRITZER, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums,* Freiburg 1994. C. GIL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús,* Estella 2003.

con su familia no puede ser discípulo mío»; «quien sirve como esclavo es el mayor en el Reino de los Cielos»; «quien da todo lo que tiene se hace un tesoro en el cielo»; «el hijo del Hombre es señor del sábado y no tiene donde reclinar su cabeza». Algunos han querido ver en estos y otros dichos afines la influencia de la filosofía cínica, caracterizada por el desarraigo personal y la crítica social. Pero lo que está en juego, como vengo repitiendo, es una peculiar experiencia de Dios que remite a un horizonte insospechado, pero que se está acercando de tal manera que confiere ya una inmensa libertad personal y una forma nueva de vivir y estar en la realidad. El Jesús profeta que anuncia un mundo nuevo es inseparable del Jesús sabio que enseña a vivir en el presente con libertad y gozo profundo.

4. El consuelo en la cruz

Me arriesgo a decir que el cristianismo convencional europeo está en una crisis terminal, y que se requiere una profunda transformación por parte de los creyentes que no se conforman con verlo como una tradición cultural crepuscular. Desde esta perspectiva, la tarea prioritaria es probablemente la creación de comunidades que vivan las bienaventuranzas, ejerzan una función sociocrítica y se conviertan en pioneras de una humanidad renovada. Comunidades en las que se experimente el consuelo, la justicia, la paz y el gozo del Reino de Dios (Rm 14,17), contrapartida de los desarraigos y conflictos que conlleva en el mundo. Las bienaventuranzas son la carta magna de la comunidad de los discípulos de Jesús. Creo que, en efecto, la creación de este tipo de comunidades es un fenómeno minoritario, sin duda, pero vivo y enormemente variado en la Iglesia de nuestros días. Debemos verlo como signo del Espíritu, discernir con paciencia y no descalificar las experiencias precipitadamente.

Pero la Iglesia así entendida no es un fin en sí misma. Su misión es anunciar, con su vida y sus palabras, el consuelo/liberación a todos los afligidos/oprimidos. Es decir, proclamar el Reinado de Dios, con su capacidad de suscitar esperanzas futuras y posibilidades inéditas de vida nueva en medio de las mayores dificultades en el presente.

Es obvio que vivir las bienaventuranzas significa cargar con la cruz. Pero me interesa subrayar, con san Pablo, que la cruz, «locu-

ra, escándalo y necedad» a los ojos del mundo, es, sin embargo, «sabiduría y fuerza de Dios»; en otras palabras, que el seguimiento de Jesús es un camino de plenitud humana, de dicha y felicidad. Las bienaventuranzas son el correlato de un don gratuito que Dios nos concede comunicándonos su vida, haciéndonos sus hijos, descubriéndonos posibilidades insospechadas de fraternidad y realización humana.

San Pablo lo entendió y experimentó muy bien, y me da la impresión de que tenía presente la bienaventuranza de los afligidos en el bellísimo inicio de la segunda Carta a los Corintios, cuando se refiere a los grandes sufrimientos y tribulaciones por los que ha pasado como discípulo de Jesús y misionero. Como el Deutero-isaías y como Jesús, comienza con un anuncio de consolación, por su persuasión de vivir en los tiempos mesiánicos. En el breve texto de 2 Cor 1,3-7 repite diez veces la palabra «consuelo/consolación».

Las «tribulaciones» (*zlipsis:* vv. 4, 6, 8) y «sufrimientos» (*pazêmata:* vv. 5, 6, 7) son realidades bien concretas que han puesto en peligro la vida de Pablo (2 Cor 4,10-12; 11,23-27; Flp 1,13). Pero en medio de todas estas situaciones Pablo ha experimentado la consolación profunda que solo Dios puede conceder a quienes esperan en Él. Si abundan los sufrimientos por Cristo, abunda también la consolación por Cristo (2 Cor 1,5). Una Iglesia samaritana, que comparte la suerte de los despojados y abandonados en el camino, no puede olvidar, en su ministerio de misericordia y consuelo, la reinterpretación paulina de la bienaventuranza:

> «Bienaventurado sea el Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo, que nos consuela en todas nuestras tribulaciones, para poder nosotros consolar a los que están en toda tribulación, mediante el consuelo con que nosotros somos consolados por Dios» (2 Cor 1,4).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Es preciso que la hora del *crepúsculo* que, al parecer, está atravesando la Vida Consagrada en el Primer Mundo –en África y en Asia se estaría viviendo la *aurora*, y en América Latina el *mediodía*– no se convierta en la hora de la nostalgia y el cansancio, del balance de cuentas y el cierre de actividades. El autor nos invita a leer toda la jornada e indica el camino para salir de la «renovación coja e incompleta».

La recuperación en diversos niveles de la dimensión relacional puede constituir un elemento de novedad y renovación de la Vida Consagrada. La *relación* se abre al *compartir.* El libro, fruto de la actividad de formación permanente entre religiosos y religiosas, se articula en dos partes: la primera define y concreta, en su significado teórico, el sentido de la relación; la segunda traza el recorrido que de la relación conduce al compartir, siempre en relación con el momento histórico actual de la vida consagrada.

288 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 15,00 €**

ST 91 (2003) 165-174

LOS LIBROS

Recensiones

BOFF, Leonardo, *Tiempo de trascendencia. El ser humano como un proyecto infinito,* Sal Terrae, Santander 2002, 96 pp.

Hoy el hombre posmoderno duda de la infinitud. Ésta le repele como un atentado al límite que tanto cultiva. Ya no se atreve a creer. Por eso es de agradecer la publicación de estas breves páginas donde Boff nos recuerda que es en la propia realidad –en algunas realidades, sobre todo– donde la infinitud nos sale al paso y nos sobrecoge.

Para que el hombre pueda llegar a realizarse, conquistar la paz y la felicidad, necesita abrirse a la trascendencia, desarrollar la dimensión propia de la ex-istencia, que conlleva el estar construyéndose continuamente, en un proyecto nunca acabado. Por eso Boff prefiere hablar de antropogénesis y no de antropología, porque en esta experiencia de inmanencia y trascendencia está el origen de lo que realmente somos: un proyecto infinito.

Para llevar a cabo este proyecto, el hombre tiene que tener capacidad de romper prohibiciones que le limitan y crear realidad (utopía).

Boff nos da pistas sobre los lugares privilegiados para experimentar la trascendencia, y es aquí donde más trabas se le pueden poner, pues, según parece, para experimentar la trascendencia sólo nos necesitamos a nosotros mismos. Esto está muy en consonancia con el ambiente posmoderno. En este punto, uno no sabe si está leyendo uno de los muchos libros de corte psicoespiritual que lo basan todo en la propia subjetividad. Podremos estar de acuerdo con Boff en que el dogmatismo, el moralismo o el catecismo no son los lugares idóneos para experimentar la trascendencia; pero de ahí a fundamentarla en la propia subjetividad hay una distancia. Le oí decir a un famoso actor de cine (español, ¡cómo no!) que uno experimenta la trascendencia de la vida con una buena cerveza.

Menos mal que, después de un cierto sabor posmoderno, Boff dedica un capítulo a prevenir sobre ciertas pseudoespiritualidades que confunden la trascendencia. Dedica también unos capítulos a la ecología, que no debe reducirse úni-

camente al medio ambiente, sino que tiene que incluir al ser humano, con su mente y su corazón. Boff lo llama «ecología integral» o «espiritual».

Otra visión llamada a transformarse, de cara a una nueva humanidad, es la cultura patriarcal, de donde viene el dualismo «inmanencia» y «trascendencia». La feminidad aporta una visión integradora y holística. Así que hay que buscar la integración de ambos sexos.

Por último, reseñar que a uno le resulta curioso que teólogos que han proclamado la revolución y se han adscrito a ideologías de corte marxista hablen ahora de cambiar el mundo desde una espiritualidad puramente subjetiva y experimentada en la banalidad de la vida diaria.

Lo que no cambia en L. Boff es su prosa, que sigue resultando ágil y de fácil lectura.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

CODA, Piero, *Engrandece mi alma al Señor,* Ciudad Nueva, Madrid 2002, 90 pp.

En contra de lo que el título hace pensar, este libro no es un comentario al *Magnificat,* sino seis meditaciones sobre el conjunto del misterio mariano.

Tiene algunas páginas preciosas, como las dedicadas a explicar que no le gustan las imágenes en las que aparece el corazón de María atravesado por siete espadas. La espada es una sola: el silencio de Dios en el Calvario. Ha sido preciso llegar al siglo XX –el siglo del Holocausto– para comprenderlo (pp. 39 y ss.).

Otras muchas páginas, en cambio, aun comprendiendo que brotan de un gran amor a María, me han resultado demasiado maximalistas y contraproducentes para los esfuerzos ecuménicos. Por ejemplo, cuando, a pesar de afirmar que sólo «Dios es y sigue siendo Dios», no le parece excesivo considerar a María como la «cuarta» persona de la Trinidad (p. 86). O bien cuando, después de constatar que «una Iglesia donde el aspecto jerárquico y clerical ha prevalecido, deja (hoy) paso al laicado, a las mujeres, a los carismas, a quien es diferente», añade: «Aquí está actuando María» (pp. 71-72). Me vino a la memoria un comentario del protestante Elie Gibson: «Cuando comencé a estudiar la teología católica, me fui encontrando a María siempre que esperaba encontrar una exposición del Espíritu Santo; se atribuía a María lo que unánimemente consideramos nosotros como la acción propia del Espíritu Santo». Newman, siendo ya católico e incluso cardenal, confesó que los excesos de la mariología y de la devoción mariana eran todavía su gran cruz dentro de la Iglesia, y decía que no por ello amaba menos a la Virgen.

Luis González-Carvajal

BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmondo; GENIO, Maria Rosaria del; SUFFI, N. (dirs.), *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid 2002, 1.786 pp.

Los diccionarios manuales deben tener muy buena acogida por parte del público, cuando aparece un título tras otro (éste es el décimocuarto que publica San Pablo), sin que sean obstáculos para ello ni el gran esfuerzo editorial que entrañan obras de estas características ni la existencia previa en el mercado de otros diccionarios semejantes (no sólo existen ya dos diccionarios de Espiritualidad en castellano, sino que la Editorial Monte Carmelo publicó hace dos años un *Diccionario de la Mística*, traducido del alemán).

Este que ahora comentamos –cuyo original italiano fue publicado por la Libreria Editrice Vaticana en 1998– consta de 576 voces, escritas por un total de 228 autores. Unas voces estudian el fenómeno místico, entendido como un conocimiento experiencial de Dios. Otras se dedican a los fenómenos extraordinarios que a veces han acompañado a la experiencia mística: visiones, éxtasis, levitaciones... (la brevedad de estas voces pone de manifiesto que los directores del Diccionario –igual, por otra parte, que los grandes místicos– les conceden escasa importancia). Otras son de carácter biográfico (es bonito comprobar que esa experiencia profunda de Dios llamada «mística» puede darse en las más diversas situaciones: en las culturas antiguas y en nuestros días, en el desierto y en las calles de una gran urbe, en la infancia y en la ancianidad, en el claustro y en el matrimonio, en la reclusión y en una fábrica...). Otras voces, por último, desarrollan temas cuya inclusión en un Diccionario de Mística no se justifica por el objeto material –que diría un escolástico–, sino por el objeto formal; es decir, por la perspectiva empleada. En el caso, por ejemplo, de la voz «Iglesia», el autor supone conocida la eclesiología y analiza el tema únicamente en su relación con la mística. Por el contrario, el tratamiento de otras voces no tiene ninguna relación –al menos expresa– con la mística. Las voces «secularización» o «secularismo», por poner un par de ejemplos, parecen haber sido redactadas más para un diccionario de teología fundamental o de pastoral que para uno de mística.

Aunque los diccionarios están pensados como obras de consulta, los directores han elaborado una propuesta de lectura sistemática que permite servirse de él como si de un manual se tratara. No tiene, en cambio, índice analítico, que habría sido útil para localizar temas «escondidos» en el Diccionario, bien sea porque no disponen de una voz propia o porque la tienen bajo otro nombre.

Luis González-Carvajal

PARRAVICINI, Giovanna (ed.), *Vida de María en iconos*, San Pablo, Madrid 2002, 152 pp.; CARRERA, Juan Antonio, *Cien rostros de la Biblia para la contemplación*, San Pablo, Madrid 2001, 216 pp.

«En cierto sentido, el icono es un sacramento», escribió Juan Pablo II en su *Carta a los artistas* de 1999. Según eso, el libro de Parravicini contiene 34 sacramentos; 34 iconos rusos de tema mariano, pintados entre los siglos XIII a XIX, en una secuencia que abarca desde las prefiguraciones del Antiguo Testamento (nueva Eva, zarza ardiendo...) hasta las escenas de la vida de María. Es un libro de arte, desde luego, magníficamente editado en papel couché e impreso a todo color; pero –prolongando la tradición de los iconostasios de la Iglesia Oriental– aspira a ser también un libro de oración (escribió T. Spidlik: «Orar es necesario para el pintor que pinta la imagen, y es lo que se pide a los fieles delante del icono»). Al servicio de ese fin, cada icono es cuidadosamente explicado por la iconógrafa italiana Giovanna Parravicini y va acompañado de uno o varios textos –bíblicos algunas veces, patrísticos las más– relativos al tema representado.

El libro de Juan Antonio Carrera es de características editoriales semejantes al anterior. En este caso ha seleccionado cien personajes bíblicos. Transcribe un fragmento de la Escritura sobre cada uno de ellos, hace después una semblanza de carácter teológico-pastoral y reproduce una obra pictórica, mostrando cómo famosos artistas del pasado imaginaron a dichos personajes. Digo «del pasado» porque casi todos son de los siglos XVI, XVII y XVIII. Es verdad que, en términos generales, hemos asistido en nuestros días a una desgraciada ruptura entre el arte y la fe cristiana, pero no habría estado mal incluir también alguna obra de las vanguardias artísticas (Emil Nolde, Marc Chagall, Henry Matisse, Georges Rouault...). Los comentarios son, en general, acertados; aunque algunas afirmaciones puntuales me han resultado poco felices (por ejemplo, la afirmación de que a Jesús de Nazaret le preocupó más aclarar el sentido del hambre y de la opresión que acabar con ellas (p. 92).

Luis González-Carvajal

TERESA DE CALCUTA, *Escritos esenciales* (ed. de Jean Maalouf), Sal Terrae, Santander 2002, 192 pp.

El lector encontrará en estos escritos el reflejo de la autenticidad de una vida que se dio por completo a los más pobres, en un acto de amor siempre en discernimiento y apoyado en la oración. A través de estos escritos escogidos se ha buscado, no la brillantez narrativa, sino la expresión de lo que para la Madre Teresa fue esencial en su vida.

Cuando uno lee estos escritos, se da cuenta de la falsa controversia que siempre ha surgido en torno a la figura de la Madre Teresa con respecto al problema de la pobreza, por no preocuparse de sus causas estructurales. Su respuesta consistía, sencillamente, en estar con ellos dándoles vida. Lo que no es incompatible con que otros libren la batalla contra la pobreza desde otras esferas. Eso sí, difícilmente puede haber gente con tanto amor sincero hacia los más desfavorecidos: «En el mundo hay quien lucha por la justicia y los derechos humanos. Nosotras no tenemos tiempo, porque estamos en contacto diario y continuo con hombres que siguen muriendo de hambre por no tener un pedazo de pan que llevarse a la boca y por no tener cariño. Si yo me dedicara a luchar por la justicia del mañana, incluso del ahora mismo, los más necesitados se morirían entre mis manos por no tener un vaso de leche. No obstante, quiero dejar bien claro que no condeno a los que luchan por la justicia. Creo que existen diferentes opciones dentro del pueblo de Dios».

Hace poco se publicaba en esta misma editorial un libro de J. Martín Velasco sobre la crisis de la transmisión de la fe en nuestra sociedad, y en él se vislumbra como una de las salidas el testimonio personal. Y, efectivamente, así ocurre con la vida de la Madre Teresa, un testimonio de vida que dignifica la imagen del cristianismo; y si alguien se acerca a sus escritos, es precisamente por su vida testimonial, y no al revés, como ocurre con tantas otras personalidades.

APARICIO, Ángel, – GARCÍA PAREDES, José C.R., *Los salmos, oración de la comunidad,* Publicaciones Claretianas, Madrid 2002 (5ª ed.), 516 pp.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

El Concilio afirmó que «el Oficio Divino, en cuanto oración pública de la Iglesia, es además fuente de piedad y alimento de la oración personal» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 90). Ésta es la teoría, pero las dificultades para sacar provecho de la Liturgia de las Horas son so-bradamente conocidas: como todo lo que se repite a diario, está amenazada por la rutina. Además, el contexto socio-cultural en que na-cieron los salmos, hace 25

siglos, es muy distinto del nuestro. De hecho, algunos son difíciles de entender, y otros se entienden tanto que en seguida notamos que no palpita todavía en ellos el espíritu del Evangelio; es significativo que la liturgia se haya visto obligada a prescindir de los salmos imprecatorios, porque repugnaban demasiado a una conciencia cristiana (*Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, n. 131).

Pues bien, este libro ofrece una serie de subsidios para convertir en oración, y en oración *cristiana*, la lectura de los salmos empleados en las Laudes y Vísperas de las cuatro semanas del Salterio. Para cada salmo se ofrece: a) Una breve explicación exegética; pensada, naturalmente, para la lectura personal antes del rezo litúrgico. b) Varias moniciones (hasta cinco a veces), entre las cuales se elegirá una para leerla en voz alta antes de la recitación comunitaria del salmo. c) Sugerencias sobre los modos de proclamar el salmo que mejor se adapten a su mensaje. d) Oraciones en consonancia con el motivo resaltado en la monición, que pueden ser leídas por el presidente de la asamblea al acabar el salmo. e) Breves meditaciones sobre la vida religiosa sugeridas por el salmo (el libro se ha escrito pensando en las comunidades religiosas).

El índice de salmos permite utilizarlo también para interiorizar el salmo responsorial utilizado cada día en la Liturgia de la Palabra.

Estamos ante unos materiales muy trabajados, tanto en el mensaje que comunican como en el lenguaje, impregnado de cierta poesía, que se adapta perfectamente al uso que debe hacerse del libro. Las cinco ediciones avalan su utilidad.

DE LA HERA BUEDO, Eduardo, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 850 pp.

Luis González-Carvajal

Hay sólo media docena de biografías de Pablo VI en castellano; muy pocas, si las comparamos con las de Juan XXIII o de Juan Pablo II. Quizá se deba a que su postura crítica ante el régimen de Franco, antes y después de ser papa, le hicieron objeto en España de una sutil propaganda en contra. Cuando murió, José Luis Martín Descalzo le definió como «el Papa que no supimos amar».

Bienvenida, pues, esta biografía que nos entrega Eduardo de la Hera después de cinco años de trabajo, en la que estudia no sólo los 15 años de su pontificado, sino los 81 de su vida; no sólo sus hechos, sino también su personalidad interior. Aparece en estas páginas un hombre con sólida formación humanística y profundamente creyente; tímido, pero capaz de tomar decisiones («soy débil, pero soy Pedro», dijo); fascinante con frecuencia, pero irritante en ocasiones.

El título del libro, «La noche

transfigurada», coincidente con el de una composición de Arnold Schönberg (*Verklärte Nacht*), alude a que, a partir de aquel 6 de agosto de 1978 en que murió Pablo VI, fiesta de la Transfiguración del Señor, la figura de aquel papa tan contestado en vida empezó a transfigurarse.

El Autor advierte en la Introducción: «No te asuste el número de páginas. Tal vez, si te atreves a empezar su lectura, consigas terminar». Doy fe de que es así. El libro nos engancha enseguida. Está tan bien documentado como una tesis doctoral, pero resulta tan ágil como un guión cinematográfico. De hecho, como si de una película se tratara, el autor ha querido organizar el material en 25 capítulos, cada uno con cinco secuencias, y cada secuencia con tres planos. Además, recurre a menudo a la técnica del «salto hacia atrás» o «salto hacia adelante» (*flash-back*).

Es posible que quienes gustan de la precisión académica se encuentren molestos en algún momento con el abundante recurso a expresiones periodísticas; en cambio, el lector medio agradecerá ese lenguaje, por la amenidad que aporta.

GRÜN, Anselm, *El bautismo, celebración de la vida* (64 pp.); *La confirmación, responsabilidad y fortaleza* (56 pp.); *La penitencia, celebración de la reconciliación* (64 pp.); *La celebración de la eucaristía, unión y transformación* (70 pp.); *El orden sacerdotal. Vida sacerdotal* (64 pp.); *El matrimonio, bendición para la vida en común* (64 pp.); *La unción de los enfermos. Consuelo y ternura* (50 pp.), San Pablo, Madrid 2002.

Juan Antonio Sandoval

Ediciones San Pablo ha publicado simultáneamente siete breves libros del prolífico benedictino alemán Anselm Grün sobre los sacramentos. En cada uno de los tomos se combinan tres aproximaciones distintas al sacramento correspondiente:

Una primera aproximación podríamos calificarla de *meditación.* De la unión entre la espiritualidad y la psicología resulta una reflexión «sapiencial» sobre cada uno de los sacramentos expuesta con un lenguaje cálido y cercano que casi siempre conectará fácilmente con el lector de nuestros días. Es quizá lo mejor de estos libros. Por mencionar un solo ejemplo, en el tomo correspondiente al sacramento de la Unción, las páginas dedicadas a la experiencia de la enfermedad resultan pacificadoras.

La segunda aproximación podría calificarse de catequesis *mystagógica,* es decir, una catequesis de iniciación al misterio que se hace presente a través de los ritos. Resulta muy necesaria hoy esa catequesis mystagógica, porque los hombres modernos somos un poco

analfabetos para el lenguaje simbólico. Grün interpreta en algunos casos el significado de los ritos de forma un tanto personal (por ejemplo, cuando afirma que el cirio bautismal nos invita a ver en cada niño que nace una nueva luz que llega a este mundo). A menudo aporta sugerencias prácticas para renovar los ritos.

Por último, en cada tomo hay también algo de *teología sacramental*. Aquí, más de una vez el rigor del teólogo académico cede a las licencias del homileta. Para explicar, por ejemplo, que el niño queda liberado del pecado original por el bautismo, escribe: «Se quita al niño del contexto en que su destino le ha colocado. Vertida el agua sobre su cabeza, ya no está condenado a repetir el destino de sus padres y abuelos». Me temo que muchos no podrán evitar pensar que, unos años antes, habían vertido igualmente el agua sobre sus padres y abuelos.

En conjunto, son libros sugerentes, dirigidos a quienes celebran los distintos sacramentos, para que los celebren mejor. Podrían ser utilizados, por ejemplo, como material de trabajo para las diversas catequesis presacramentales. Están escritos con un talante bastante libre (no encuentra dificultad, por ejemplo, en imaginar un futuro con sacerdotes casados y sacerdotisas).

La presentación está muy bien cuidada: buen papel, letra grande y diseño gráfico agradable. La bibliografía se ha completado con títulos en castellano.

RAHNER, Hugo, *María y la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 2002, 184 pp.

Juan Antonio Sandoval

> «Por un camino silencioso llega a nosotros la navecilla, / nos trae ricos dones la Reina de los señores. / La navecilla va silenciosamente / y nos trae rica carga, la vela es el amor, / el Espíritu Santo el mástil».

Aunque sólo fuera por conocer esta preciosa cita de Taulero, ya valdría la pena haber hecho esta traducción de la segunda edición alemana de este pequeño libro de Hugo Rahner.

De todos es conocida la personalidad del autor, cuyos trabajos como historiador de la Iglesia antigua y sobre la Eclesiología de los Padres acreditan una profunda perspectiva teológica. Este breve libro responde bien a la pregunta que él mismo se hace: «¿Cómo podemos nosotros, cristianos de una época empobrecida en la fe, entrar de nuevo en las riquezas de la antigua Iglesia, sino por estas sendas escarpadas, en las cuales se pueden encontrar los tesoros de los Padres de la Iglesia?» (p.91). Escrito en 1962, se adelanta de alguna manera al Vaticano II al intentar ver a María en la Iglesia y a la Iglesia en María, presentando como estrechamente vinculados ambos miste-

rios, y al acoger con más amplitud lo que hoy va unido al desarrollo de la fe mariana y, consiguientemente, una penetración más profunda en el misterioso y rico ser de la Iglesia.

El libro no pretende ser un tratado teológico o patrístico, sino una indicación para acercarse a María y a la Iglesia de la mano del pensamiento de los Padres de la Iglesia y de los teólogos de una época en la que (son palabras suyas) «todavía se sabían expresar pensamientos y oraciones meditando sobre los misterios de la fe».

El autor compagina su sorprendente dominio de la historia de la Teología con un certero instinto teológico para situar los dogmas marianos en el conjunto de las verdades de la Fe.

A la introducción sobre «María, modelo y compendio de la Iglesia» siguen diez capítulos: Inmaculada; Siempre Virgen; Madre de Dios; Madre de los creyentes; María en la fuente bautismal; Crecimiento del corazón; La Mujer fuerte; Espíritu y corazón; La Mujer del Apocalipsis; y Asunción. De ellos me ha parecido especialmente atractivo el de relacionar a María con el crecimiento del corazón. En tiempos de cierta desolación eclesial, reconforta recordar que «la Iglesia es la María de la historia del mundo. Todo lo que hay en ella de virtud y santidad, escondido en el silencioso crecimiento del corazón, es un nacimiento del Señor, es su crecimiento hasta la edad madura, es la realización imparable, aunque escondida bajo los velos de la imperfección terrena, de la plenitud de Cristo» (p.117).

WINTER, Miriam Thérèse, *Desde lo hondo. La historia de Ludmila Javorova, una mujer católica ordenada sacerdote*, Claret, Barcelona 2001, 256 pp.

Dolores Aleixandre

A pesar de que el libro que ahora presentamos fue publicado hace ya algo más de un año, la historia que narra sigue siendo desconocida para la mayoría. Y cuando alguna persona te ve con este libro en la mano, enseguida aparecen la sorpresa, el interés y las preguntas: «¿Una mujer ordenada sacerdote?; ¿en la Iglesia Católica?; ¿en qué siglo sucedió?»... No, no hace tanto tiempo. Fue en 1970, en Checoslovaquia. Ludmila Javorova todavía vive. Su historia ha sido difundida por el Movimiento Mundial por la Ordenación de la Mujer (MMOM), y Miriam Thérèse Winter, teóloga norteamericana, perteneciente a la congregación de las «Medical Mission Sisters», nos acerca a ella.

Eran los años del régimen comunista. La Iglesia checoslovaca oficial sobrevivió fuertemente controlada por el poder político. Algunos grupos optaron por la clandestinidad para mantener la independencia. *Koinotes* fue el más numeroso e importante de ellos. El obispo Felix María Davidek impul-

só, no sin ambigüedades, la vida de esta comunidad. La necesidad del ocultamiento y la convicción de que la Iglesia necesitaba una profunda renovación llevaron a Davidek y a *Koinotes* a buscar caminos nuevos, aunque fuese en solitario. Para despistar a la policía comunista, Davidek ordenó en secreto a 17 obispos y 68 sacerdotes varones, algunos casados y con hijos. También a algunas mujeres.

Ludmila Javorova fue la primera y la única que hasta hoy mantiene y ha dado a conocer su identidad sacerdotal. Ocupó puestos de alta responsabilidad en *Koinotes*, siendo incluso «vicaria general». Llegado el momento, desde las necesidades de su Iglesia y la realidad de su país, acogió como un don que ella no había elegido, sino que «la había elegido a ella», la propuesta de ser ordenada sacerdote. Una vocación que ella no buscó, pero por la que se dejó fecundar, que ella cuidó y alimentó, que fue posibilitando en ella una experiencia de Dios profundamente integradora; de un Dios sentido y nombrado desde su ser de mujer. Ludmila aprendió a vivir integralmente su vocación sacerdotal. Ésta, como ella misma dice, trajo unidad y armonía a su humanidad... y a la de tantas personas a las que trató desde la conciencia íntima de su ministerio de comunión y reconciliación. Una vocación que la llevó a los límites: el de la clandestinidad, el de la marginalidad en su propio grupo, el de la noche oscura vivida en pura fe desnuda. Ludmila acabó viviendo de certezas que no necesitan demostrarse. Por ello, en el momento oportuno, en 1989, tras la caída del telón de acero, ella misma puso en conocimiento de Roma su ordenación y las circunstancias en las que tuvo lugar. El Vaticano no respondió hasta que, en 1995, Ludmila hizo pública su condición. Fue entonces cuando su ordenación fue declarada inválida, así como la de obispos y sacerdotes casados. Ludmila acató la decisión de Ro-ma. No «ejerce» su ministerio, pero hoy afirma: «Todo lo que hago –enseñar a niños, encontrarme con otros– es expresión de mi sacerdocio».

No es éste un libro que pretenda ofrecer argumentos que defiendan el sacerdocio femenino. Este libro narra una historia. Trata de «amplificar», de subir el volumen a la vida y la experiencia de una mujer en cuyo proceso resuena el murmullo del Espíritu. Por eso es bueno acercarse a este libro libres de prejuicios de cualquier clase, para poder escuchar sobre todo su corriente de fondo. Merece la pena acercarse a la historia de Ludmila, rica y compleja como la misma vida. Nos ayudará a ampliar la visión sobre un tema cada vez más presente en la «agenda de inquietudes» de nuestra Iglesia hoy y nos abrirá al hecho de que (quizá) lo imposible está ya siendo posible.

Ana Isabel González

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

«Acordaos, pues, no digo siempre, ni digo a menudo, sino de vez en cuando, de cuidar de vos mismo. Mostraos también disponible para con vos mismo, al igual que lo estáis para con todos los demás o, al menos, después de estarlo para con todos los demás», dice Bernardo de Claraval, haciendo gala de un insospechado sentido de la autoestima y de la ineludible necesidad de amarse a sí mismo para poder amar al prójimo.

«Cuida de ti mismo»: ésta es la exhortación del autor a cuantos, preocupados por su trabajo y por los demás, se olvidan de sí mismos. ¿Cómo encontrar el justo equilibrio entre amor y trabajo? ¿Cómo mantenernos en contacto con nuestra alma? ¿Con qué rituales positivos podemos estructurar el desarrollo de nuestro día? Este libro enseña el arte de sentirse a gusto con uno mismo.

104 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Este libro, décimo y último de la serie de itinerarios bíblicos de evangelización de adultos, ofrece con bastante profundidad, a la vez que con un lenguaje sencillo, el mensaje del libro del Apocalipsis a través de la presentación de siete textos, entre los que se concede un lugar privilegiado a los cuatro himnos del Apocalipsis que propone la Iglesia en la Liturgia de las Horas.

El texto permite a los adultos de las comunidades cristianas y a cuantos deseen hacer una búsqueda personal, descubrir el fundamento de la esperanza cristiana: en virtud de la Pascua del Señor Jesús, se nos invita a dar gracias por el hecho de que la historia, aun en medio de contradicciones y dificultades, no ha sido abandonada al caos, sino que está en manos de Dios. De donde se deriva un itinerario de fe de gran actualidad para la vida de cada creyente y de las comunidades cristianas.

168 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €**