

EL MUNDO POSTMODERNO Y LA RELIGIOSIDAD

Witold P. Wolny



SUMMARY: *El artículo trata de mostrar la nueva situación socio-cultural existente en el mundo a finales de este segundo milenio, aunque centrandó la reflexión en estos temas nucleares: la secularización, el malestar religioso, la postmodernidad y sus influencias en la Iglesia y en los cristianos.*

Concluye el artículo con la reflexión sobre cuatro palabras, o actitudes claves a desarrollar por el Cristianismo y la Iglesia ante esta nueva situación sociocultural donde, a juicio del autor, la postmodernidad al tiempo que es un gran desafío para la Iglesia es también su gran esperanza: Ecumenismo, Compromiso socio-político, Contemplación y Personalismo.

The article tries to show the new socio-cultural situation that exists in the world at the end of this second millennium, although centring the reflection on these nuclear themes: secularization, religious upset, post-modernity and their influences on the Church and on Christians.

The article ends with a reflection on four words, or key attitudes that Christianity and the Church should develop in view of this new sociocultural situation where, in the author's opinion postmodernity as well as being a great challenge for the church, is also its great hope: Ecumenism, Socio-political compromise, Contemplation and Personalism.

I. La crisis de la cultura moderna

Se ha convertido ya en tópico afirmar que la sociedad de la segunda mitad del siglo XX está cambiando aceleradamente. Este proceso de desarrollo social, económico y cultural tan dinámico ha sido algo propio de la modernidad; pero esta vez no parece que se trate de una simple etapa en la evolución de la sociedad, de otro cambio de imagen, sino de algo más profundo. Como si ahora no se tratara de cirugía plástica, sino de medicina genética que implanta un nuevo genotipo postmoderno en las células de la humanidad.

Es obvio que, dichos cambios traerán sus consecuencias en el campo cosmovisional, particularmente lo relacionado con la espiritualidad y la religiosidad; por tanto situarán también al cristianismo en un nuevo marco.

Éste artículo va a tratar de describir esta nueva situación sociocultural en el mundo, para centrar luego la reflexión en la secularización, el malestar religioso y la religiosidad postmoderna, todo ello constituirá el actual "Sitz im Leben" de la Iglesia y del creyente de finales del segundo milenio.

Lo esencial de la modernidad. Orígenes.

El paradigma moderno es el predominante al menos durante los dos últimos siglos. Si quisiéramos definir el elemento más característico, esencial y vinculante de dicho paradigma, sería, sin duda, la subjetividad como despliegue del principio de individualidad en todas sus dimensiones: el sentimiento, la razón, la libertad. (Castañeira, 1992:198).

Este despliegue del principio de individualidad y hasta la misma modernidad, se presenta como consecuencia y culminación de un proceso que Beriain describe como desmitologización o autonomización de las creencias y sentimientos colectivos /.../ el descentramiento de las cosmovisiones que estaban articuladas en torno a un "centro sagrado" /.../ como a un "fundamento ontoteológico" con los atributos de unidad, perfección, belleza y bondad (Beriain, 1990: 131).

Varias son las causas que originaron el proceso del gran cambio del paradigma medieval al moderno. Sería útil apuntar algunos dina-

mismos de este cambio, porque la crisis de la modernidad será, en gran medida, un efecto prolongado de aquellas causas.

El universo simbólico del hombre medieval estaba muy unido a la visión del universo material. El derrumbamiento de la idea geocéntrica del cosmos, provocado por la publicación de *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) del canónigo y astrónomo polaco Nicolás Copérnico, sería una de las causas principales, según algunos. Constituyó un fuerte terremoto paradigmático en lo referente a la realidad social, política, cultural, religiosa e incluso económica, del mundo. El mundo es justamente considerado como una representación del hombre, decía San Isidoro de Sevilla; no es de extrañar, por tanto, que cuando tiene lugar la revolución copernicana en el cosmos, se esté produciendo otra, en el microcosmos, como solían denominar los griegos al hombre. La desintegración del sistema antropológico adherido a la cosmología medieval, obliga al hombre a buscar nuevas respuestas, a buscar, es decir, que esta vez al hombre no va a asumir sin discusión los datos supuestamente revelados y, por tanto, inefables, sino que tiene que hacer de su juicio crítico, de la razón ilustrada (y no iluminada), el punto de referencia fundamental (Wildiers, 1985:114-115). Esto desencadenaría todo el proceso de la modernidad en sus múltiples formas.

Hay quienes subrayan la importancia del pensamiento filosófico, que prepara e induce al cambio de mentalidad, y cuyo producto será el hombre moderno. Castañeira señala que con el cogito ergo sum cartesiano: "*el sujeto moderno sustituye a la verdad divina que habita en su interior por la intrínseca autoevidencia de la verdad*" (1992: 39).

La verdad es ahora intrínsecamente autoevidente, porque no necesita ya otra justificación que la propia mente. La revolución filosófica que impulsa de esta manera Descartes, el paso de la ontología trascendente a una fenomenología inmanente, va a tener su exposición explícita en la Ilustración. Inmanuel Kant lo definirá así: "*la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad (minoría de edad)*" (cfr. González-Carvajal, 1991:89).

Otros análisis consideran al propio cristianismo como cuna de la modernidad. Ahora la reforma protestante producirá algunos efectos parecidos a la revolución copernicana: se desploma el orden medieval,

jerarquizado y perfectamente estructurado. El hombre es invitado a reflexionar con categorías subjetivas, incluso sobre cuestiones hasta aquel momento reservadas y objetivadas como, por ejemplo, la fe, la salvación, los sacramentos y el orden divino. En este sentido, sin embargo, podríamos "culpar" al mismo Santo Tomás de Aquino e, incluso, a San Agustín, de ser premodernos: el primero, por hacer de la antigua *fides quaerens intellectum*, el principal dinamismo de su trabajo filosófico y teológico; y el segundo, quién afirmaba que *in interiori homine habitat veritas*. Así, paradójicamente, del *cogito, ergo Deus est*, por el peso del *cogito*, llegaríamos a la reducción cartesiana.

Pero se podría ir, incluso, más lejos. P. Courcelle investigaba la influencia que sobre San Agustín y el cristianismo tuvo el famoso oráculo de Delfos *gnóti se autón* (conócete a ti mismo)...(cfr. Sudbrack, 1990:169). Así, desde la cumbre de la modernidad llegamos a su cuna: el racionalismo griego.

En esta línea, Peter Berger afirma que la modernidad es un producto de la civilización occidental que, a su vez, lo es de la religiosidad hebrea y la razón griega (cfr. Berger, 1992:57). La idea de la unicidad, de un sólo orden en el universo, unida al principio de no contradicción del racionalismo constituían la base para encauzar el desarrollo de la humanidad hacia el paradigma de la modernidad.

Estas y seguramente otras muchas corrientes del pensamiento, ideas, tendencias, descubrimientos y acontecimientos (no he mencionado, por ejemplo los elementos pre-modernos en el arte, literatura, los descubrimientos geográficos, científicos etc.) impulsaron al hombre a salir de su minoría de edad y motivarán cambios estructurales de tipo social, económico, cultural y ético de tal profundidad que, a partir de la Ilustración, podemos hablar de un nuevo paradigma moderno.

Señas de identidad de la modernidad.

El principio de individualidad o subjetividad constituye el marco de los múltiples fenómenos que caracterizan la modernidad. Podríamos matizarlo añadiendo la idea de libertad, que se halla en la base de la

vicisitud moderna (cfr. Barcellona, 1992:26), y también la Aufklärung de Kant: atrévete a conocer o, como él mismo decía, ten la osadía de servirte de la razón.

Los fenómenos socio-culturales de la modernidad que originan estos principios pueden clasificarse de varias formas. Algunos de los autores que se han dedicado a elaborar este tipo de características coinciden bastante en sus análisis, aunque hay diferencias en la formulación o jerarquización de los valores de la modernidad. Pongamos tres ejemplos:

Peter Berger señala cinco rasgos:

- 1) La abstracción como modelo de pensamiento
- 2) el porvenir como estructura temporal
- 3) la individuación como identidad o condición humana
- 4) la liberación como ideal electivo o elemento prometeico
- 5) la secularización como dimensión inmanente de la condición humana.

Ángel Castañeira divide el fenómeno de la modernidad en tres categorías:

- como categoría socio-económica,
- como categoría filosófico-científica,
- como categoría estético-cultural.

En el primer caso, la modernidad se identifica con el proceso de modernización, tanto en la economía como en los sistemas de convivencia, también en lo referente al modelo social, basado en la utopía de la razón instrumental. La segunda categoría identifica la modernidad con la Ilustración y se refiere a dos modelos de valores:

1. la racionalidad, libertad y laicidad,
2. el progreso, la industria y la utilidad.

En tercer lugar, la modernidad se identifica con el modernismo cultural, cuyo rasgo más característico es el culto y la fetichización de la novedad.

Pero, tal vez, la síntesis más clara y convincente es la que propone Luis González-Carvajal. En la primera parte de su libro, Ideas y creen-

cias del hombre actual, analiza los fenómenos más importantes de la modernidad. Los subtítulos de este capítulo nos pueden servir de guía:

1. Secularización, 2. Mentalidad científico-técnica, 3. Voluntad emancipatoria (emancipación del sujeto, del ciudadano, del proletario y de la mujer), 4. Fe en el progreso, 5. Tolerancia, 6. Espíritu capitalista-burgués.

Antes de concluir este punto y pasar al siguiente, dedicado a la crisis de la modernidad, vale la pena subrayar algunos de los valores de la modernidad como elementos persistentes. J. M. Rovira i Bellosó indica dos: la secularización y la emancipación. (cfr. 1988: 77) Va a ser útil tenerlo en cuenta al hablar de la postmodernidad porque estos dos factores, aunque con un significado diferente, seguirán siendo predominantes en el nuevo paradigma postmoderno.

Crisis de la modernidad. La cultura postmoderna.

Ya los mismos ilustrados desconfiaron de la razón como instrumento clarificador y guía práctica, irónica convicción de sus límites. (cfr. Savater, 1990: 114).

Tal vez la postmodernidad comienza cuando el hombre llega conscientemente a esos límites y se revela.

Es tan difícil describir este proceso como definir con precisión la postmodernidad, que justamente huye de características precisas y razonables. Por ello, con frecuencia se describe este nuevo fenómeno socio-cultural en oposición a la modernidad, señalando algunos acontecimientos de carácter contestatario, características del nuevo paradigma.

El romanticismo del siglo XIX, los movimientos subculturales de los beatniks, los hippies, la generación de mayo del 68, serían algunos de los indicios antimodernos.

La postmodernidad se presenta, sobre todo, como una actitud contestataria, aunque esta vez sin grandes objetivos ni proyectos. José M^a Mardones reduce esta actitud a tres aspectos:

1) Actitud de desconfianza ante las grandes promesas de la sociedad moderna: libertad, justicia, igualdad.

2) Actitud de desengaño ante las "grandes palabras", propuestas morales y éticas.

3) El escepticismo, que produce el refugio en el privatismo, en la moda, en el "móntatelo como puedas" (1990: 394).

El hombre postmoderno se siente desencantado. El progreso, la razón ilustrada, prometían convertir el mundo en un paraíso: subconsciente arquetipo de la inteligencia oprimida. Sin embargo, crearon Auschwitz, Gulag, bombas nucleares, la explotación "materialista" del capitalismo y la explotación comunista "del espíritu". La época del desencanto da paso a la época del "cinismo", dice Pietro Barcellona pero esta vez no se trata de un cinismo noble, como lo fue en la Antigua Grecia. Esta vez, la diferencia del cinismo contemporáneo /.../ es la voluntad de construirse la invulnerabilidad necesaria para hacer carrera a toda costa (1992:9-10); . Esta "carrera a toda costa" no es hacia lo nuevo y original, hacia el futuro. Cambia el sentido de la historia, ya no se puede hablar de ella como realización progresiva de la humanidad auténtica. Según Vattimo, la modernidad deja de existir cuando, por varias razones, desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria (cfr. Vattimo, 1990:10).

No existe historia, porque no hay ningún proceso lógico, progresivo, moderno, en el desarrollo de la humanidad; hay sólo historias parciales, acontecimientos que se cruzan entre sí como las partículas en el movimiento browniano (Lyotard). Para el hombre postmoderno no hay grandes verdades, ni dogmas universales. La verdad es aquí, ahora y para mí. Así lo describe Milan Kundera en una de sus novelas:

“Para Sabina, vivir en la verdad, no mentirse a sí mismo, ni mentir a los demás, sólo es posible en el supuesto de que vivamos sin público. En cuanto hay alguien que observe nuestra situación, nos adaptamos, queriendo o sin querer, a los ojos que nos miran y ya nada de lo que hacemos es la verdad. Tener público, pensar en público, eso es vivir en la mentira. Sabina despreciaba la literatura en la que los autores delatan todas sus intimidades y las de sus amigos. La persona que pierde su intimidad, lo pierde todo, piensa

Sabina. Y la persona que se priva de ella voluntariamente es un monstruo. Por eso Sabina no sufre por tener que ocultar su amor. Al contrario, sólo así se puede vivir en la verdad". (Kundera, 1992:115)

La actuación del hombre postmoderno está centrada en el momento presente, en lo inmediato, en lo que ahora puede llamar su atención, satisfacerlo, saciarlo. De ahí esa particular resurrección de la carne, el cuidado del cuerpo (dietas, masajes, imanoterapias, vitaminas, cremas hidratantes, champús....) y del espíritu (psicoterapia, astrología, meditación trascendental, drogas de diseño, etc.).

El símbolo de los modernos era Prometeo, que desobedece a la autoridad suprema, Zeus, y trae a los hombres el fuego, símbolo del progreso. Los postmodernos desenmascaran a Prometeo y descubrieron que era ... Sísifo, un idealista fracasado.

El símbolo de la postmodernidad ya no es Prometeo ni Sísifo, sino Narciso que, enamorado de sí mismo, carece de ojos para el mundo exterior, señala González-Carvajal.

Sin embargo, esa ceguera para el mundo exterior tiene un matiz importante. En los últimos años, se ha puesto de moda más que nunca la palabra "ecología". La aparición en Alemania en los años 70 de un partido político ecologista (Los Verdes) fue más bien considerado como un hecho anecdótico. Hoy, en Alemania y otros países, los partidos ecologistas han conseguido representación parlamentaria y, en algunos casos, constituyen una importante oposición. Otro dato: las organizaciones ecologistas y la opinión pública, cada vez más sensible a este tema, son capaces de influir en la política de inversiones, trazado de carreteras, cierre de centrales nucleares, La organización Green - Peace dispone de sus propios medios económicos, barcos, aviones, publicidad ... Parece que esto revela algo importante. No es solamente el instinto de supervivencia de una sociedad que se siente amenazada por el superdesarrollo de la época moderna. El Narciso postmoderno se contempla a sí mismo y descubre que él es un elemento de la Naturaleza. La ventana de sí mismo le enseña el universo. De ahí la necesidad de sintonizar con él, de armonizar.

Es como si el Adán "moderno" del primer relato de la Creación (Gen 1,1-2,4a) pasara a ser "postmoderno" en el segundo relato (Gen

2,4b ss). En el primer relato, Adán tiene que cumplir el mandato de Yahvé: someted la tierra (1,28); en el segundo, Adán busca una tierra adecuada para sí entre los animales (2,18). Y aunque es consciente del distanciamiento ontológico entre él y toda la naturaleza creada (el hombre puso nombre a todos... 2,20), y de poseer el aliento de vida procedente de Dios, es también consciente de ser parte de ella (eres polvo y en polvo tornarás 3,19).

La relación del hombre con el universo, con la naturaleza, no es, por tanto, de dominio, no se trata de transformación y sumisión, como lo querría el hombre moderno, ni tampoco es una relación instintiva, tal como lo plantea Rousseau cuando habla del hombre natural, sino más bien de una relación de unificación, de sintonía emocional. Hay aquí un eco del sientto, luego existo de Milan Kundera, uno de los protagonistas de la literatura postmoderna.

En esta línea se sitúan otros rasgos de la postmodernidad: el escaso interés por el futuro y el pasado, por el de dónde venimos y adónde vamos, que es sustituido por las secuencias flash (pásalo bien y haz lo que quieras, diría un San Agustín postmoderno...), el individualismo "light", el "imperio de lo débil", el pensamiento no-imperativo, el cuestionamiento de las "supremas" o grandes verdades y valores (es significativo la multitud de comillas que hay que utilizar cuando se caracteriza al hombre postmoderno quizá éste sería el signo gráfico más postmoderno...) La postura postmoderna es tolerante o, mejor dicho, indiferente, "suave", no-dialéctica. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo: ésta es la alegre novedad dirá Lipovetsky. (cfr. González-Carvajal, 1991:168)

En términos más optimistas se expresa Gianni Vattimo. Vattimo defiende la tesis según la cual la sociedad postmoderna no es tanto una sociedad más transparente, ni tampoco más ilustrada sino más caótica y compleja. Eso se debe fundamentalmente al papel que desempeñan los medios de comunicación en el nacimiento de la sociedad postmoderna. Sobre todo radio, prensa y televisión, han influido en la explosión y multiplicación general de las Weltanschauungen, de las cosmovisiones o concepciones del mundo. Cada día, en el mismo instante que suceden, estamos informados de todos los acontecimientos que ocurren en el mundo, convivimos con todo tipo de culturas y subcul-

turas y, precisamente en este relativo "caos", residen nuestras esperanzas de emancipación, afirma Vattimo. (cfr. 1990:13)

Hay, sin embargo, otras consecuencias menos positivas del paradigma postmoderno aplicado al área socio-económica. He aquí una reflexión de José M^a Mardones:

“El pensamiento postmoderno, con su defensa de un pluralismo de juegos de lenguaje que imposibilita ir más allá de consensos locales y temporales, no permite disponer de criterio alguno para discernir las injusticias sociales. /.../ Merece, por tanto, ser denominado conservador o neoconservador o, al menos, sospechar que realice tales funciones” (1990: 38)

El neoconservadurismo y neoliberalismo de las sociedades postmodernas, se puede detectar, por ejemplo., observando el proceso de la unificación europea.

Finalmente, la postmodernidad va a tener unas consecuencias de gran importancia en todo lo referente a la espiritualidad y la situación religiosa. La postmodernidad seculariza la secularización de la modernidad (cfr. Equiza, 1992: 146).

A ello va a ser dedicado el siguiente punto.

2. La secularización y la posmodernidad

El término y su significado.

El término "secularización" tiene su origen en la Paz de Wesfalia (1648) y significaba el paso de una institución o realidad con dependencia eclesiástica a la civil. Sin embargo, este término se ha utilizado, sobre todo, para definir la situación del factor religioso en la época moderna.

La complejidad del fenómeno de la secularización dio lugar a varias interpretaciones y a una pluralidad de significados. Podemos encontrar hasta seis definiciones distintas de este concepto:

1. Secularización como declive de la religión (Milton, Ying)
2. Conformidad con este mundo (W. Herberg)
3. Desconexión de la sociedad frente a la religión (H. Arendt)
4. Transposición antropológica de creencias e instituciones religiosas
5. Desacralización del mundo (M. Weber, M. Eliade)
6. Tránsito de una sociedad sagrada a una sociedad secular.
(cfr. Martínez Cortés, 1983:239)

Ninguna de estas interpretaciones es completa, pero todas ellas ayudan a comprender la complejidad del término y del proceso de secularización. Aquí vamos a utilizar este término para analizar la situación religiosa en el contexto socio-cultural de la modernidad y de la postmodernidad.

Siguiendo a Juan Martín Velasco, podemos destacar los siguientes rasgos de esta situación:

1. La separación jurídica de la Iglesia y el Estado como factor característico de todas las sociedades modernas.

2. La progresiva separación del influjo que ejercen la Iglesia y otras mediaciones religiosas sobre zonas cada vez más amplias de la actividad social y humana. Aquí destacamos:

- a) la separación del poder civil - potestad eclesiástica,
- b) la constitución de la nueva ciencia, autónoma en relación con la revelación,
- c) la autonomización del saber filosófico,
- d) la autonomía moral.

3. Una nueva forma de presencia de la religión en la sociedad (una "mutación" religiosa de la sociedad): la religión pierde su exclusiva en la donación de sentido. Así la religión institucional, de ser eje de la vida, pasa ser periférica en la sociedad moderna. (cfr. Martín Velasco, 1989: 1604)

El malestar religioso de la modernidad.

El proceso de secularización ha sido, sin duda, uno de los más importantes factores de la modernidad y sigue siendo el problema clave de la postmodernidad. Es admirable -dice Hans Küng que nadie desde Descartes, Pascal o Spinoza, pasando por Kant y Hegel, hasta el Vaticano I y Karl Barth, Williams James, Teilhard de Chardin, Whitehead, Heidegger y Bloch, haya dejado de luchar todas las batallas con el problema de Dios. (Küng, 1979:20)

Como consecuencia de todas esas batallas del hombre moderno con el problema de Dios y la religión, se va a llegar a una ruptura entre el cristianismo y la modernidad, pero con dos posibles salidas:

- En el primer caso, la ruptura afecta a los contenidos mismos de la vida cristiana: creencias, prácticas y valores que la sustentan. La modernidad había introducido una concepción del hombre, de su razón, de los valores de la sociedad ... opuesta en todo a la visión cristiana y, por tanto, la modernidad había superado definitivamente al cristianismo, había liberado al hombre de su dominio. (cfr. Martín Velasco, 1993: 22)

El punto clave o la batalla decisiva fue la proclamación de la muerte de Dios, ese Dios que "legitimaba" a la cristiandad, a todas las afirmaciones de la Iglesia referidas tanto a la religión como a la ciencia, la moral, la política, etc.

La utilización, por tanto, de un Dios "tapagujeros", un Dios complemento-suplemento de nuestro saber, querer o poder, haría que éste permaneciera siempre supeditado a los avances o lagunas de la ciencia. En la medida en que estas lagunas han sido resueltas, el mensaje de la Iglesia perdía su credibilidad. De esta forma se desterraba a Dios y a la Iglesia.

Es factible también otra postura, la de considerar a Dios como centro de la existencia humana a partir de la afirmación del hombre. Ya D. Bonhoeffer admitía que no es necesario admitir a Dios como "hipótesis de trabajo", postura que sin duda también rompe con la cristiandad, pero no necesariamente con el cristianismo sino con su forma socio-cultural. En este sentido Castañeira habla de las "necesarias muertes de Dios" (cfr. 1992: 55).

Mucho más optimista es Bernard Häring, quien entiende la secularización como un don salvador y lo explica así:

"Nuestro tiempo de desacralización nos ofrece una oportunidad -liberadora- para reexaminar con decisión y con esperanza todo lo que existe en la Iglesia: tradición, ritos, oración. Más aún: el proceso de secularización cuestiona a toda la Iglesia. El tiempo de desacralización, porque es tiempo de gracia, nos obliga a someter a reflexión crítica los signos y las vestiduras sagradas, las prescripciones rituales y los mandamientos, las leyes y las devociones, las novenas y el culto a las reliquias, el lenguaje sagrado y la sagrada autoridad. El arraigo y la amplitud del proceso de secularización y de sacralización puede proporcionarnos cauce y senda para una más radical experiencia de la verdad: "Porque sólo Tú eres santo..." (1973: 191)

El verdadero problema empieza, sin embargo, cuando la Iglesia no es capaz de asumir con humilde intención la secularización como un don salvador. Cuando no pudo apoyar su mensaje en las lagunas de la ciencia actuó con la estrategia de la imposición, con la estrategia de cerrar filas. Esto ha provocado, como afirma Juan Martín Velasco, una enorme crisis en la práctica religiosa, es decir, en las mediaciones históricas del cristianismo y ello desde hace varios decenios, una crisis a la que no pocos sujetos religiosos responden con el abandono de estas prácticas, el recurso sincretista a mediaciones tomadas de los más variados contextos, y el paso casi insensible a la indiferencia religiosa (cfr. Martín Velasco, 1993: 32).

La respuesta de un creyente sometido al proceso de secularización y abandono de su situación por la Iglesia, que no le abre nuevas perspectivas para que pueda reafirmar su fe, puede ser diferente en el ámbito protestante o católico. En este sentido, C. G. Jung desde una perspectiva puramente psicológica, sostiene que el católico que decide abandonar la Iglesia, por lo general, termina siendo ateo o indiferente, mientras que el protestante se une a un movimiento sectario. Esto se debe, según Jung, a la postura absolutismo de la Iglesia Católica, que requiere una negación del mismo tipo, mientras que el relativismo protestante permite variaciones (cfr. Jung, 1972: 43).

Sin duda uno de los efectos más importantes de la secularización es el carácter masivo de la increencia. En el año 1982, el 20% de los españoles mayores de 18 años se declararon increyentes, de ellos, más del 7% se declaran ateos.

(cfr. Martín Velasco, 1988: 22).

Es notable también el aumento en los últimos años de los llamados creyentes no-practicantes, antesala de la indiferencia religiosa. Martín Velasco señala algunas de las más importantes causas de la increencia:

1. Una determinada forma de vida (superficial, ocupada, divertida, obsesionada, posesiva) que hace imposible el surgimiento de la inquietud religiosa.
2. La adopción de una mentalidad cientista, intrascendente.
3. La confrontación con el problema del mal.
4. El escándalo de los creyentes. (idem: 87)

Casi todas estas causas de increencia llevan el sello de la secularización moderna (de lo específico de la increencia postmoderna va a tratar el siguiente punto). En las dos primeras, podemos ver la herencia del progreso y la razón. La tercera -el problema del mal- parece que revela el malestar del hombre respecto a su comunidad, que no es capaz de situarse en los diferentes niveles de la existencia, comportando elementos prácticos de recuperación de uno mismo, de ampliación de su propia conciencia, de transformación de sus condiciones de vida, de compasión, de amor o ayuda a los que padecen el mal (cfr. Martín Velasco, 1991: 213).

Y la cuarta causa también detecta el malestar de la comunidad cristiana que tan frecuentemente vive una esquizofrenia religiosa: entre la vida "real", totalmente secularizada en un politeísmo axiológico y el cumplimiento de los ritos, que hacen formar una comunidad en función de ..., pero que no son signos de una realidad existencial, de la vivencia de la fe.

Todo el proceso de secularización, fruto de la modernidad contestataria y mal-contestada, va a tener sus consecuencias más graves en las sociedades religiosas. Esto será tratado más adelante. Toda la Iglesia de la época del declive de la modernidad, afectada por el proceso de la secularización, está en situación de diáspora, como sostenía ya Karl

Rahner (cfr. 1983: 198). Es imprescindible sacar de esto conclusiones sinceras, responsables y abiertas a nuevas formas de presencia en y con el mundo para seguir preparando el material del reino de los cielos.

La secularización en la postmodernidad. Rasgos generales.

He mencionado ya al hablar del origen de la modernidad una teoría científica, la de Copérnico, y su relación con el universo espiritual del hombre e, incluso, su posible influencia en el proceso de la modernidad. El cardenal Ratzinger hace una interesante alusión a la teoría de la relatividad de Albert Einstein considerando que puede describir adecuadamente la situación espiritual de nuestro tiempo. Voy a compartir este ejemplo, pero no todas las conclusiones sobre la ética y la moral que extrae el cardenal Ratzinger (cfr. 1992: 106)

Desde 1687, fecha en que sir Isaac Newton publica su *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, podemos decir que el mundo funciona conforme a una teoría coherente y el universo se rige por la Ley de la Gravitación Universal. A principios del s. XIX, un científico francés, Laplace, llegó a afirmar que a partir de la teoría de Newton y conociendo el estado actual del universo, se podría predecir todo lo que sucediera en cualquier punto del universo, incluso suponía la existencia de leyes que determinarían de igual modo el comportamiento humano. Este ejemplo ilustra bien el espíritu moderno, que confía en el comportamiento predecible de todo el universo, según prometía la ciencia y que, dirigido por un conjunto de leyes universales y válidas en cualquier situación, no dejaba ya mucho espacio a la idea de Dios, limitando su papel al de la causa primera, es decir, a pulsar el botón...

La postmodernidad, en cambio, podría estar representada en física por el principio de incertidumbre de Werner Heisenberg (1926), que definitivamente destierra al sueño de Laplace; no se pueden predecir los acontecimientos futuros con exactitud - sostiene Heisenberg- ni siquiera se puede determinar el estado presente del universo. Si a esto añadimos la teoría de la relatividad de Einstein, según la cual las leyes

de la ciencia dependen del estado (velocidad) de cada observador (es decir, dos personas podrían percibir el mismo acontecimiento de varias maneras), tendríamos una buena ilustración de lo que caracteriza la postura postmoderna: el principio de incertidumbre y la relatividad. Tal vez sólo falta la representación "científica" de otro rasgo de la postmodernidad: el fin de los grandes relatos. En este sentido encontraríamos un buen ejemplo en el genial físico inglés Stephen W. Hawking, quien afirma:

“La idea de que espacio y tiempo puedan formar una superficie cerrada sin frontera tiene también profundas implicaciones sobre el papel de Dios en los asuntos del universo. Con el éxito de las teorías científicas para describir acontecimientos, la mayoría de la gente ha llegado a creer que Dios permite que el universo evolucione de acuerdo con un conjunto de leyes en las que Él no interviene para infringirlas. Sin embargo, las leyes no nos dicen qué aspecto debió tener el universo cuando comenzó: todavía dependería de Dios dar cuerda al reloj y elegir la forma de ponerlo en marcha. En tanto en cuanto el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda, entonces, para un creador?” (Hawking, 1990: 186- 187).

A. Renuncia al sentido.

La secularización en la modernidad consistía en el cuestionamiento de todos los conceptos básicos de la teología y eclesiología y la esperanza puesta en la razón, como único donador de sentido. Si deslegitimamos ahora la esperanza en la razón, tampoco nos queda razón para la esperanza, afirma Castañeira. Y eso es lo que, según él, mejor define el momento actual postmoderno: la renuncia al sentido que impide resolver la crisis mediante un sistema de creencias alternativas (cfr. Castañeira, 1992: 124). Desde esta perspectiva, Castañeira ve la postmodernidad como una etapa de negación, de rechazo al mundo ante-

rior y, por tanto, como una etapa de transición. Otros sostienen que la renuncia al sentido, el rechazo del racionalismo moderno, no significa necesariamente que estamos en una etapa de vacío espiritual (no pienso - luego no existo, sería una afirmación simplista y, desde luego, moderna...), la mejor prueba de ello es la nueva religiosidad. Pero, sin duda, la renuncia al sentido (racional y "programado"), es algo característico para esta secularización secularizada de la postmodernidad. Con esto se relaciona el siguiente rasgo.

B. El principio de incertidumbre (falta de certeza).

La postmodernidad pone límites a la razón totalizante a todo tipo de afirmaciones últimas, sistemas que pretenden explicarlo todo o que tienen la pretensión de anunciar la última verdad. Por lo tanto, la postmodernidad es antidogmática, pero no anárquica, ni irracional, sino suprarracional, y en este sentido se va a hablar de lo Totalmente Otro (en este punto se asemeja a la teología negativa oriental).

C. La relatividad (sustitución de la totalidad por el fragmento).

El postmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas -dice González - Carvajal - pasa a otra cosa con la misma facilidad con que cambia de detergente

(cfr. González-Carvajal, 1991: 170). Aquí tiene su origen el individualismo moderno y la privatización de la fe, que sólo es válida aquí, ahora y para mí (cfr. Lois, 1990:26). De ahí también la postura distante, irónica y hasta cínica a veces del mundo exterior como de uno mismo. El lado positivo de esta postura es, sin duda, el respeto hacia lo nuevo, diferente, original.

D. El sentido de la trascendencia y fin de los grandes relatos.

El pensamiento débil del postmoderno, vacilante, siempre abierto a nuevas perspectivas e interpretaciones, choca con la imagen del Dios cristiano presentado como un Dios "parlante", Dios-definido, Dios-Palabra. La tentación de objetivizar, de representar a ese Dios en una teología sistemática, hizo que la escolástica funcionase tan bien.

De ahí también la fuerte tentación de una nueva religiosidad, de ampararse en las religiones orientales que a primera vista satisfacen el deseo de encontrarse con un Dios como Aquél que no se puede expresar con la palabra (el Brahman de Kena Upanishad). El postmoderno está abierto a la trascendencia, pero "desde las minúsculas".

Es significativo el dato de la última encuesta realizada en España por la Fundación Santa María, según la cual, hay más creyentes en Dios que creyentes en realidades últimas (el cielo, la salvación) e incluso en un Dios personal. Ahora bien, la experiencia de Dios en la postmodernidad implicaría, no un deseo de representar o de objetivar (Dios), sino una manera radicalmente diferente de ver en la cual Dios no se ofrece ya como objeto de una visión, sino como sujeto de una mirada que, silenciosa y discretamente, nos mira a la cara...(cfr. Castañeira, 1992: 144 - 145).

E. La emancipación del sujeto.

Hay una lógica consecuencia de todo lo dicho y que quisiera subrayar. El individuo "contagiado" por la postmodernidad, desconfía de lo autoritario pero también de lo colectivo, solidario. De todo lo que sea compromiso o martirio e, incluso, de cualquier sacrificio personal (¿en nombre de qué?). Dentro de la Iglesia los indicios de esta emancipación de tipo postmoderno se manifiestan, no tanto en la lucha con y contra la autoridad, ni en la libertad de expresión o el cambio de postura sobre la moral, la corresponsabilidad, colegialidad, etc., sino más bien por no tenerla en cuenta, por prescindir de ella.

El ser un emancipado significa ya, no tanto protestar, porque al hacerlo se reconoce implícitamente la validez de la autoridad, sino actuar desde criterios subjetivos.*

Se recupera la validez de la conciencia, no condicionada por los presupuestos racionales o dogmáticos. En pedagogía (iincluso aplicada a los seminaristas!) se habla de acompañamiento en el proceso de formación e, incluso, de una formación interactiva. (cfr. Calero, 1990: 514)

Estos cinco rasgos generales que caracterizan la secularización en la postmodernidad, tienen su parte positiva y negativa, y muchas veces la nueva religiosidad se presenta con una intencionalidad previa debido a la importancia del fenómeno, a su éxito y aparente infantilismo, lo que provoca una cierta agresividad. He querido prescindir de estas matizaciones. Con la misma intención voy a desarrollar el siguiente punto.

La Nueva Religiosidad y el fenómeno de New Age.

Basta entrar en cualquier librería, tienda de discos o vídeo-club en de cualquier país moderadamente desarrollado y democrático, para darse cuenta de que algo está ocurriendo, estamos observando un profundo cambio cultural en los últimos diez -quince años. Los libros que tratan de temas que antes provocaban sólo una sonrisa irónica, hoy figuran entre los más vendidos. Me estoy refiriendo al síndrome postmoderno que algunos llaman el retorno de los brujos o del ocultismo. César Vidal Manzanares que investigó este tema por encargo de una editorial europea dice:

“Cuando elaboraba mi conjunto de informes y dictámenes mensuales, tuve la sensación de asistir a un curioso -y no por ello menos terrible- proceso histórico. Era como contemplar un reloj que caminara al revés y que señalara inexorablemente que la cultura y la sociedad occidentales estaban retrocediendo en siglos hacia una era controlada por el deseo de adivinar el futuro, poseer poderes mágicos y de entrar en contacto con espíritus de otras dimensiones /.../ La inmensa mayoría de aquellos editoriales no publicaban nada relacionado con el ocultismo tan sólo dos, tres o

3. La religiosidad a finales del segundo milenio

cinco años./.../ En Italia, en Alemania, en Francia, en España y por supuesto en Estados Unidos aquel tipo de literatura iba en alza. Sus efectos se estaban también dejando sentir en el Japón, América Latina y las naciones más pobres de Asia y África” (1993: 13- 14)

Vidal Manzanares hace también un estudio sistemático de los asuntos que abarca esta literatura, podemos encontrar los siguientes temas: reencarnación, vudú y santería, contacto con OVNIS, magia, hinduismo, taoísmo, culto de la Gran Diosa, cultos egipcios, religiones místicas e indoamericanas. Podríamos seguir alargando esta lista con el tarot, técnicas de relajación, astrología, parapsicología, satanismo, etc.

Entre las autoridades espirituales que menciona esta literatura encontramos a Nostradamus, Saint Germain, Madame Blavatsky, Alice Bailey, Annie Besant, Spencer Lewis, Aleister Crowley, Krishnamurti. Vidal Manzanares señala también la influencia del ocultismo en la música, el cine, la televisión, los juegos, la alimentación, la medicina e, incluso, la educación. Tras la lectura de su libro da la sensación de que estamos ante la explosión de una nueva cultura que este autor identifica con la llamada New Age y que puede ser extremadamente peligrosa para el cristianismo.

Otros autores hablan sobre el fenómeno de la espiritualidad postmoderna con más moderación. Josef Sudbrack en su bien elaborado pero crítico estudio sobre la nueva religiosidad, muestra un panorama más amplio del fenómeno que abarca muchas corrientes espirituales y religiosas que no tienen nada que ver con el ocultismo, como por ejemplo.: la religión ecológica (H. Mynarek), el mundo como sonido (J. E. Berendt), la religión psicológica (Stanislav Grof) o la visión holonómica del mundo New Age. (cfr. Sudbrack, 1990: 68ss)

También Martín Velasco habla de la nueva religiosidad analizando el fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos; muchos de ellos han surgido al margen de las grandes religiones: hinduismo, budismo, cristianismo, y los distingue de los NMR emparentados con las corrientes gnósticas, esotéricas y ocultistas. (cfr. 1993: 70)

Es importante ampliar el horizonte para no entrar precipitadamente en una condena a la New Age y a todo lo referente a la nueva reli-

giosidad. Sin duda, uno de los fenómenos más llamativos y característicos de la postmodernidad es el enorme interés por lo superracional, el más allá.

El hombre moderno centraba su atención en este mundo, el único lugar para la realización personal y la salvación. El postmoderno, desencantado e insatisfecho con el tipo de salvación que ofrecía la modernidad, vuelve su mirada otra vez hacia lo espiritual, hacia el misterio. Pero en esta ocasión no acude a las religiones tradicionales porque normalmente no responden a nueva situación, ofrecen "recetas" que no satisfacen, no curan la ansiedad espiritual del postmoderno. De ahí la casi desesperada búsqueda de otros ambientes y de otras maneras de vivir la espiritualidad. La forma vulgar y superficial de este fenómeno sería el mencionado retorno al ocultismo, la magia etc., pero desde luego hay también formas más sublimes y dignas de respeto, como, por ejemplo, los esfuerzos de la psicología, que intenta incluir la espiritualidad (psicología transpersonal, la teoría de la desintegración positiva de K. Dabrowski, la Nueva Psicología de Amor de M.Scott Peck, la psicología de C. G. Jung o Abraham Maslow entre otros). No hay que olvidar tampoco el interés de la nueva religiosidad por algunas corrientes del cristianismo como, por ejemplo, la mística, la teología de Teilhard de Chardin que, aunque tal vez no está interpretada correctamente, demuestra, a mi parecer, la apertura de la nueva religiosidad hacia las propuestas procedentes del cristianismo.

Posiblemente, el fenómeno más característico y más definido de la religiosidad postmoderna es el movimiento New Age (Nueva Era). La New Age no es una nueva religión, ni tampoco una especie de secta. Conforme con los presupuestos del postmodernismo, New Age se abstiene de todo tipo de formalismos y definiciones. No hay ni un fundador concreto, ni instituciones, ni dogmas, preceptos o libros sagrados. Se trata de un tipo de conocimiento, un camino de transformación de la conciencia hasta llegar a una nueva conciencia mística, ajustada a una nueva concepción del hombre (cfr. Burgo, 1991: 10). Existe en ello la inquietud propia del final del milenio: algo está ocurriendo, empieza una nueva era, por todas partes está despertando una nueva conciencia, una nueva forma de pensar, unificadora, holista, contemplativa, adecuada a la nueva constelación en la que va a entrar el sol

alrededor del año 2000: la constelación de Acuario (cfr. Martín Velasco, 1993: 70).

Esta nueva conciencia holista (o sincretista, según algunos) va acompañada por un nuevo estilo de vida: dietas alimenticias, técnicas de medicina alternativa y natural (imanoterapia, radiónica, técnicas de masaje etc.), una música que ayuda a la relajación, concentración y meditación profunda.

Hemos señalado ya el neoindividualismo de los postmodernos. La nueva espiritualidad tiene, sin embargo, un matiz universalista. Es la experiencia individual, la que se comparte y ayuda a vivir a los demás. Una de las protagonistas de la New Age, la actriz Shirley Mac Laine confiesa:

“Estoy pasando desde mi sensación de impotencia para ayudar a cambiar el mundo, a una posición que reconoce que hay un poder dentro de mí y dentro de cada uno de nosotros, tan imponente que, cuando se utilice, podría dar como resultado una transformación del mundo./.../ Está teniendo lugar para comprender quiénes son y usar ese conocimiento para elevar sus vidas y sus circunstancias una octava más alta de felicidad y productividad. Compartir la búsqueda y las técnicas de la misma, es únicamente una parte de la ayuda que nos podemos dar”. (cit. por Burgo, 1991: 70)

La valoración y reacción ante el fenómeno New Age desde diferentes sectores de la Iglesia no es unánime. Las conclusiones que se desprenden del libro de Vidal Manzanares aconsejan un tipo de tratamiento a las personas vinculadas con la New Age, que recuerda casi un rito de exorcismo...

Juan Pablo II dirigiéndose a un grupo de quince obispos de Estados Unidos el día 28 de mayo de 1993, les advertía del peligro de New Age, cuyas ideas son contrarias a la fe de la Iglesia (cfr. "Gosc Niedzielny, 13.06.1993: 3)

Carlos García Andrade, en la revista vinculada al movimiento "Focolare" afirma: la síntesis sacra realizada por "New Age" diverge radicalmente tanto del cristianismo como de las grandes tradiciones religiosas orientales que la Nueva Era pretende englobar y revela: en

realidad la New Age no es sino una reedición del viejo gnosticismo (cfr. García Andrade, 1993: 37)

Sin embargo, hay autores (curiosamente los que han realizado estudios más profundos y elaborados sobre la nueva espiritualidad) que proponen un planteamiento más abierto y positivo. Martín Velasco, al hacer una valoración de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), entendidos como movimientos representativos de la nueva religiosidad y entre ellos la New Age, constata que estos NMR aparecen como una consecuencia del malestar religioso actual y como tal, no son manifestaciones de un eclipse o degeneración de lo sagrado, sino más bien todo lo contrario, muestran la evolución religiosa de la humanidad (cfr. Martín Velasco, 1993: 73).

En la misma línea, Lucio de Burgo reconoce en la New Age un válido interlocutor para el diálogo con la Iglesia, invitándola a actuar con un nuevo estilo: el nuevo estilo de la Iglesia no debe ser la condena, sin antes observar pacientemente, examinar a fondo y comprender desde dentro la nueva mentalidad que se está abriendo paso en nuestra sociedad (cfr. 1991: 21).

Igualmente Josef Sudbrack, en un interesante libro titulado La nueva religiosidad, dedica una buena parte del mismo al diálogo crítico y abierto en el que deben entrar el cristianismo y la New Age.

Creo que una buena conclusión a este respecto puede ser un párrafo del libro El malestar religioso de nuestra cultura de Juan Martín Velasco:

“Por la excepcionalidad, la novedad radical de las circunstancias socioculturales en que esto NMR (Nuevos Movimientos Religiosos) median y encarnan su original raíz religiosa, y su condición de movimientos de protesta contra unas religiones establecidas incapaces de responder a las exigencias de esa nueva hora, originan la ampliación del campo de esas meditaciones más allá de las vigentes en las religiones históricas y la búsqueda de los puntos de apoyo en diferentes sectores de la ciencia, la experiencia y la búsqueda espiritual del hombre contemporáneo. De ahí que en la situación de malestar religioso que estamos viviendo estos NMR sean a la vez testigos de ese malestar, agentes que lo acrecientan

y, en alguna medida, posibles iniciadores hacia una salida del mismo. Por eso creemos que deben dejar de ser considerados por las religiones tradicionales tan sólo como aberraciones que no merecen otra cosa que la marginación y la condena y deben pasar a ser estimados como posibles interlocutores en una de las grandes tareas pendientes de la Iglesias y religiones establecidas: dar respuesta a los desafíos que les presenta la actual situación de crisis y malestar cultural y religioso con sus enormes posibilidades y sus no pequeños peligros". (1993: 74 - 75)

He citado este amplio fragmento porque me parece de gran importancia y lucidez. En el siguiente punto trataré de exponer cuáles serían los posibles cauces de este diálogo, del cual, a mi modo de ver, depende en buena parte el futuro del cristianismo, de la Iglesia y de sus comunidades religiosas.

El Cristianismo en la Era de Acuario.

Son muchos los indicios que marcan un cambio radical, cualitativo y cuantitativo, que afectará a la Iglesia y al cristianismo en los próximos decenios. Los sociólogos hablan del fin de la época de los practicantes, esto es lo que parece indicar el gran descenso de los que solicitan el tradicional servicio religioso y su alta media de edad. Los mismos síntomas observamos en los sectores dedicados de forma particular a la vida y servicios religiosos dentro del marco institucional; los sacerdotes, religiosos y religiosas, sufren desde hace años una fuerte crisis vocacional, acompañada, a menudo, de una crisis de identidad.

Se señalan también algunos procesos que tienen lugar en el interior de la Iglesia y que provocan este cambio cualitativo: para el año 2000, los católicos de Europa y Estados Unidos, hasta hace pocos años el grueso de la Iglesia, constituirán solamente una tercera parte de los católicos del mundo (el 70% va a proceder de los países tradicionalmente de misión: América Latina, África y Asia) (cfr. ídem: 245). Karl Rahner apunta otro fenómeno importante: el cristianismo, en la forma en la que se presenta en Europa desde hace unos siglos, ha tomado la

imagen de una religiosidad típicamente femenina (1983: 231). Y esta Iglesia femenina es también hoy cada vez más feminista: se hacen oír las voces que reivindican la igualdad de las mujeres en todas las áreas eclesiales.

Pero tal vez sería mucho más importante tener en cuenta la situación socio-cultural del final del segundo milenio y su pronóstico, porque es aquí donde radican todos los cambios mencionados y será la pantalla de proyección para el futuro del cristianismo.

Al hablar del futuro, como en cualquier otro proceso histórico, voy a tener que ser muy poco postmoderno y admitir implícitamente la historia como significativa y portadora de sentido, mientras que la postmodernidad a la idea de marcha histórica, contraponen la de danza; a la de empeño prosaico, la de poesía; a la de discurso, canto; a la de acción transformadora, sueño creador. La danza muestra algo muy diferente a una columna militar en marcha; la poesía se escapa de coordenadas fijas, no demuestra ni sirve para nada, y así huye de la historia; el sueño se escapa de las marcas que traza la praxis... (cfr. Quinzá Lleó, 1991: 460)

Es difícil valorar el verdadero alcance y profundidad de los cambios que provoca y encierra la cultura postmoderna, pero hay indicios que indican que la mutación cultural, de la que estamos siendo testigos, es de tal magnitud que podemos sospechar que la humanidad está ante un nuevo tiempo eje. La categoría del tiempo eje, desarrollada por Karl Jaspers, se refiere a la idea de que hay unos momentos en la historia de la humanidad en los que los cambios culturales son de tal importancia que podemos hablar de un cambio de paradigma o una mutación histórica. Curiosamente dichos cambios afectan a varias culturas, en diferentes lugares y más o menos al mismo tiempo. Además, tienen características parecidas. Así ocurre al final del neolítico, época en que surgen las grandes culturas de la Antigüedad acompañadas de un tipo de religiosidad colectiva. Después, en torno al s.VI a.C., observamos otra mutación cultural que afecta a las culturas china, india, irania, judía y griega. En ellas surge una nueva conciencia del yo personal, la responsabilidad por el propio destino y salvación. En este tiempo eje surgen las grandes religiones salvíficas de carácter universal que sustituyen a las religiones nacionales (cfr. Jaspers, 1996: 8-24).

La crisis de la modernidad y los rasgos de la cultura postmoderna parecen indicar que estamos ante un nuevo tiempo eje, el tiempo en que, con terminología de New Age, termina la era de Piscis y el Sol entra en la constelación de Acuario lo que significa el comienzo de una nueva era, la era de Acuario, holista, unificadora, contemplativa.

Martín Velasco apunta dos momentos en esta nueva situación:

“Por una parte nuestra época se caracteriza por el surgimiento de una conciencia que por primera vez adquiere alcance planetario. Como consecuencia de la intercomunicación y la interrelación hoy vigentes, los hombres nos sabemos los vecinos incluso de los más alejados de este mundo convertido en "aldea planetaria". (1993: 73-74)

Recordemos que también G. Vattimo culpaba de esta situación a los medios de comunicación que, por vez primera en la historia de la humanidad, logran que hombres de todos los continentes reciban los mismos contenidos sociales, políticos, etc. Es muy significativo, por ejemplo, que Michael Jackson suscite el mismo entusiasmo ante el público de Bangkok, de Moscú o de Palma de Mallorca, o que Picasso se venda igualmente bien en Tokio, Nueva York o Tel-Aviv. Parece que, aparte de compartir los mismos arquetipos colectivos de C. G. Jung, la humanidad los expresa por vez primera en el mismo lenguaje y con los mismos símbolos.

En segundo lugar, esta situación de etnocentrismo ha originado el conocimiento e interrelación de las diferentes culturas y ha llevado en el terreno religioso a lo que se ha denominado el encuentro de las religiones.

Encontramos un claro reflejo de ello en las constantes tendencias holistas de la New Age y de casi toda la nueva religiosidad, pero hay también voces muy importantes que desde dentro de la Iglesia postulan algo parecido. Hans Küng es uno de los grandes protagonistas del llamamiento al nuevo ecumenismo, incluso propone denominar a esta época en la que nos estamos adentrando, ecuménica (en el sentido de un nuevo acuerdo global entre las diversas religiones, confesiones y regiones). (cfr. Küng, 1989: 17).

En otro lugar, Küng propone las condiciones de este nuevo acuer-

do global: un ecumenismo de las naciones es posible y es necesario. De forma ecuménica y universal deberían mostrar las religiones, en el Norte y en el Sur, en el Este y en el Oeste, su corresponsabilidad moral de forma novedosa:

- en la paz , y por tanto en la pacificación global de la tierra;
- en la justicia, y por tanto en la remoción de estructuras sociales y políticas injustas;
- en la conservación de la naturaleza, y por tanto en la habitabilidad de la tierra en el marco de un medio ambiente favorable (Kung, 1993: 189).

Voy a intentar resumir en cuatro ideas o palabras-claves, lo que a mi parecer debe tener en cuenta el cristianismo, la Iglesia y también el Oratorio, en esta nueva situación sociocultural de la postmodernidad, y poder así situarse de forma dialogante y profética en el marco de la religiosidad de la Era de Acuario.

A. Ecumenismo.

Este concepto parece ser fundamental y debe englobar todos nuestros pensamientos sobre la religiosidad del futuro.

Hans Küng precisa:

No una Iglesia uniforme (el perfil confesional regional o nacional de las Iglesias cristianas debe mantenerse), sino una "unidad ecuménica" entre las Iglesias cristianas, "una unidad en la diversidad".(...)

No una unidad de religiones, no una religión única, no una amalgama religiosa o mezcolanza sincretista. Pero sí una paz ecuménica entre las religiones del mundo(...)

No un gobierno mundial omnipotente o una burocracia mundial; tampoco un dominio mundial en nombre de una religión: ninguna opresión vieja o nueva, física o espiritual, como expresión de un juridicismo, dogmatismo o moralismo religioso, ni un gobierno autoritario por medio de jerarcas y bonzos, ayatolabs y gurús. Al contrario: la libertad para la solidaridad, también con los no creyentes y con tantos que se debaten entre la fe y la increencia. Por tanto, "una comunidad

ecuménica entre los pueblos", en verdaderas "Naciones Unidas", y a su servicio una religión y religiosidad cuya intención fundamental, profundamente humana: la salvación del hombre total y de todos los hombres, sea reconocida y realizada por los hombres mismos. ¿Es esto un desesperado espejismo? No, una visión realista, cuya realización ya ha comenzado en la base de las naciones. (ídem: 1896 - 189).

B. Compromiso socio-político.

Parece que un reto importante para el cristianismo (y una asignatura pendiente) es un mayor compromiso en favor de la justicia social y la paz. Al diálogo ecuménico con las grandes religiones y la nueva religiosidad, el cristiano, en particular, puede aportar la idea de la opción preferencial por los pobres como punto de encuentro entre lo profundamente humano y divino. Hay indicios importantes de una reflexión teológica que intenta orientar de esta forma toda la perspectiva cristiana. Me refiero a la nueva teología política (J. B. Metz) y a la teología de la liberación que insiste, con razón, en la necesidad de que la Iglesia de Cristo se acredite a sí misma en la vida pública, ante la sociedad y sus sistemas, como institución capaz de ejercer una funcionalidad humanizadora y liberadora, sin regresar por ello a posiciones superadas de cristiandad. (cfr. Lois, 1990: 139)

La opción por los pobres tiene dos vertientes. Leonardo y Clodovis Boff distinguen la pobreza socio-económica y la pobreza evangélica. Combatir la primera y construir la segunda es el modelo del compromiso cristiano propuesto por la teología de la liberación. La identidad cristiana significa, por tanto, ser el pobre evangélico, es decir, todo aquel que coloca su ser y su poder al servicio de Dios y de los hermanos, todo aquel que no se centra en sí mismo y que no pone su seguridad y el sentido de su vida y de su acción en disfrutar de este mundo y en acumular bienes, nombre, fama y gloria; sino que se abre agradecido a Dios y sirve desinteresadamente a los otros, incluso al enemigo, construyendo medios que proporcionen una vida más digna para todos (cfr. Boff L. y Boff C., 1988: 64).

Creo que puede ser importante, hasta profético, este papel de la

Iglesia: el de promocionar el ideal de la humanidad evangélicamente pobre, teniendo en cuenta las tendencias neoindividualistas y neoliberales de la postmodernidad; pero también hay un cierto peligro en la nueva religiosidad si se entiende como evasión, con tendencia al elitismo, al aislamiento.

C. Contemplación.

Una de las propiedades de la Era de Acuario pronosticada por la New Age, es el surgimiento de la conciencia contemplativa, unificante, propia de esta constelación, en la que entrará el Sol en torno al año 2000.

Por otros motivos -desde luego no astrológicos- Karl Rahner afirmaba que el cristiano del futuro será místico o no será cristiano. El carácter profético de esta frase confirma el desencanto con la mentalidad moderna, la fuerte crisis de la religión institucional y eclesiástica y el giro hacia la mística, que tendrá unas consecuencias muy importantes para la religión. Martín Velasco predice algunas:

"./..un debilitamiento de las fuertes estructuras institucionales, un predominio de los círculos reducidos de creyentes sobre las fuertes instituciones eclesiásticas, la extensión de un clima de libertad, la insistencia sobre los ejercicios religiosos personales y su predominio sobre las meditaciones masivas y oficiales. Sin entrar aquí en la cuestión de si una transformación así es deseable, es evidente que supondría una revolución religiosa de alcance incalculable. En la medida en que tal transformación parece posible y coherente con nuestra situación sociocultural, puede observarse hasta qué punto ésta, en contra de las apariencias y los juicios de tantos observadores superficiales, puede resultar una situación religiosamente favorable" (1993:259).

El retorno a la mística, aparte de ser un signo renovador, puede ser un impulso unificador, un punto de encuentro de fundamental importancia para el diálogo ecuménico, incluyendo en él, por supuesto, la

nueva religiosidad. El cristianismo puede ofrecer aquí su visión de la mística como amoroso encuentro en el Dios personal y trino.

D. Personalismo (Dios-persona-comunidad).

Dos grandes aportaciones del cristianismo a la cultura de la humanidad y particularmente a la occidental, son los conceptos de persona y comunidad (cfr. Amengual, 1993: 60), que reciben una nueva fundamentación en lo esencial de la fe cristiana: el misterio de Dios-comunidad y el misterio de Dios-persona, revelado en Jesús de Nazaret.

Sin entrar en detalles, podemos afirmar que, en el cristianismo postmoderno, estos dos conceptos van a tener una importancia fundamental y seguirán siendo la gran aportación para el diálogo interreligioso, particularmente con la New Age, que parece estar tentada por la despersonalización de Dios y la función funditiva de la contemplación. Junto a ello está vinculado orgánicamente el concepto cristiano del amor, que se presenta al hombre como algo "externo" porque el amor sólo se da entre personas (cfr. von Balthasar, 1990: 140).

Josef Sudbrack resume así la originalidad del mensaje cristiano en lo referente al concepto de persona:

“(...) tus valores, tu persona, los valores y las individualidades de tu prójimo no son ilusiones, no desaparecerán en la generalidad de algo impersonal, sino que están por toda la eternidad al seguro en el amor de Dios. Dios no es, en efecto, la unidad que todo lo fagocita, como parece ser en gran medida en la 'nueva religiosidad'. Dios es en su íntimo encuentro eterno, relación eterna, amor eterno, afirmación eterna. Y por eso también yo, hombre minúsculo, puedo encontrar vida, y vida eterna, en su inmensidad”. (1990: 229)

En resumen, la postmodernidad es un gran desafío para la Iglesia, pero a la vez su gran esperanza. El cristianismo ecuménico, comprometido, contemplativo y personalista, si es capaz de renovarse en estas claves, podrá ser un gran signo y camino de salvación. Porque la

postmodernidad, por un lado, despide -por desencanto- a un ídolo, una pseudo-forma de religiosidad, aquella que dejaba filtrarse a través de sí la utopía intrahistórica de la modernidad, lo que permite al cristianismo resimbolizar nuevamente el testimonio de la revelación, tradicionalmente envuelto en metafísica moderna y conceptualismo, y redescubrirlo ahora, en cambio, en el lenguaje del amor y del perdón, en el corazón de la vida, en el camino privilegiado de la experiencia humana.

1. AMENGUAL, G. (1993): "El cristianismo y los actuales cambios culturales". en: Cristianismo en la Europa de los años 90. Madrid. PPC.
2. BALTHASAR, H.U. von (1990): Sólo amor es digno de fe. Salamanca. Sígueme.
3. BERGER, P. (1992): A far glory. The quest for faith in an age of incredulity. New York. The Free Press.
4. BERIAIN, J. (1990): "Modernidad y sistemas de creencias", en: En torno a la Postmodernidad. Barcelona. Anthropos.
5. BOFF, L. y BOFF, C. (1988): Como hacer teología de la liberación. Madrid. Paulinas.
6. BURGO, L. (1991): "La Nueva Era: un reto para las Iglesias", Revista de Espiritualidad, 50(1991), p.10.
7. CALERO, A. (1990): "El formador ante los retos de la Nueva Cultura." en: CONFER, III (1990), p.514.
8. CASTAÑEIRA, C. (1992): La experiencia de Dios en la postmodernidad. Madrid. PPC.
9. CONCILIO VATICANO II, Gaudium et Spes.
10. EQUIZA, J. (1992): Secularización (modernidad-postmodernidad) y la fe cristiana. Madrid. Nueva Utopía.
11. GARCÍA ANDRADE, C. (1993): "La conspiración de Acuario", Ciudad Nueva, 5(1993), p.37.
12. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (1991): Ideas y creencias del hom-

*Referencias
bibliográficas*

bre actual. Santander. Sal Terrae.

13. "Gosc Niedzielny", Katowice,. 13.06.1993, p.4.
14. HÄRING, B. (1973): Secularización y moral cristiana. Madrid. PS.
15. HAWKING, S. (1990): Historia del Tiempo. Barcelona. Crítica.
16. JASPERS, K. (1996): Origen y meta de la historia. Madrid. Dersa.
17. JUNG, C.G. (1972): Psicología y religión. Buenos Aires. Paidós.
18. KUNDERA, M. (1992): La insoportable levedad del ser. Barcelona.
19. KÜNG, H. (1979): ¿Existe Dios? Madrid. Cristiandad.
20. KÜNG, H. (1989): Teología para la Postmodernidad. Madrid. Alianza Editorial.
21. KÜNG, H. (1993): Mantener la esperanza. Madrid. Trotta.
22. LOIS, J. (1990): Identidad cristiana y compromiso socio- político. Madrid. HOAC.
23. MARDONES, J.M. (1990): "Rasgos y tendencias de la nueva cultura", CONFER, nº I (julio-agosto), pp.394 ss.
24. MARDONES, J.M. (1990): "El neo-conservadurismo de los postmodernos", en: En torno a la Postmodernidad. Barcelona. Anthropos.
25. MARTÍN VELASCO, J. (1988): Increencia y evangelización. Salamanca. Sal Terrae.
26. MARTÍN VELASCO, J. (1989): "Secularización", en: Diccionario Teológico de Vida Consagrada. Madrid. Publicaciones Claretianas.
27. MARTÍN VELASCO, J. (1991): "El mal en las religiones" en: Revista Española de Teología. T.51 (1991), p.213ss.
28. MARTÍN VELASCO, J. (1993): El malestar religioso de nuestra cultura. Madrid. Paulinas.
29. MARTÍNEZ CORTÉS, J. (1983): "Secularización", en Conceptos fundamentales de Pastoral. ed. por FLORISTÁN, C. y TAMAYO, J. Madrid. Cristiandad.
30. QUINZÁ LLEÓ, X. (1991): "Leer los signos de Dios en la postmodernidad", Revista Española de Teología, 51(1991), p.460.
31. RAHNER, K. (1983): O mozliwosci wiary dzisiaj. Znak. Cracovia.
32. RATZINGER, K. (1992): La Iglesia. Madrid. Paulinas.

33. ROVIRA I BELLOSO, J.M. (1988): Fe y cultura en nuestro tiempo. Santander. Sal Terrae.
34. SAVATER, F. (1990): "El pesimismo ilustrado", en: En torno a la Postmodernidad. Barcelona. Anthropos.
35. SUDBRACK, J. (1990): La nueva religiosidad. Madrid. Ediciones Paulinas.
36. VATTIMO, G. (1990): "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en: En torno a la Postmodernidad. Barcelona. Anthropos.
37. VIDAL MANZANARES, C. (1993): El retorno del ocultismo. Madrid. Paulinas.
38. WILDIERS, N. M. (1985): Wereldbeeld en teologie. (trad. de la versión alemana al polaco por Jan Doktor), Warszawa. PAX.