

# **La crisis de la fe en Dios**

---

**Juan Antonio Estrada,  
Universidad de Granada.**

No cabe duda de que en buena parte del occidente desarrollado hay una crisis cultural, en cuyo marco se da la puesta en cuestión de la fe en Dios. El modelo de sociedad del bienestar y del Estado laico, con la consiguiente separación entre la Iglesia y el Estado, ha generado un nuevo modelo sociocultural, en el cual retrocede el hecho religioso. Pasamos de una sociedad tradicional religiosa a otra post-religiosa, con una privatización creciente de la religión y una deseclesialización del cristianismo. La situación es distinta en América Latina, donde los efectos laicistas y secularizadores no se han dejado sentir con la intensidad de otros sitios, pero el proceso ya se ha iniciado, sobre todo en las clases alta y media, más afectadas por lo que ocurre en el primer mundo. Es cuestión de tiempo que el fenómeno comience a generalizarse, sobre todo por el influjo de los medios de comunicación social.

## **1. La referencia a Dios y la transformación de la sociedad**

Las sociedades tradicionales se caracterizan por el puesto hegemónico de la religión en la sociedad. El ciudadano es globalmente religioso, de tal forma que los acontecimientos personales (nacimiento, enfermedades, casamiento, profesión, familia, etc.) y sociales (fiestas, costumbres, leyes, tradiciones, folklore, instituciones sociales y creencias colectivas) se relacionan directamente con Dios. Se vivía en la presencia de Dios, sin ámbitos de la vida que se sustrajeran a la religión, que era connatural a la persona. La referencia a Dios venía dada por la misma cultura, toda ella impregnada por lo religioso, y la fe personal se apoyaba en un contexto social favorable a los valores de la religión. Sólo en sentido amplio había distinción entre la vida profana y religiosa, aunque hubiera un ámbito sagrado por antonomasia, el de la Iglesia, y dentro de ella el culto. Las creencias, rituales e instituciones eclesíásticas eran parte del patrimonio cultural e impregnaban la sociedad, en todas sus dimensiones. No había espacios estrictamente profanos, porque lo religioso invadía la vida. Ser católico y ciudadano eran dos facetas de la misma dinámica, siendo determinante el imaginario religioso.

El hombre tradicional es todo él religioso, de tal forma que todos los acontecimientos de la vida y de la sociedad se ven como voluntad divina. La torre del campanario y el símbolo del templo simbolizan la omnipresencia de lo religioso en la sociedad, la referencia constante a la divinidad, que regula la vida. Muy pocas personas eran capaces de sustraerse a una presión social, que era también religiosa. Por eso, el ateísmo y la increencia eran muy minoritarias, con frecuencia más teóricas que prácticas, y en cualquier caso, más anticlericales que ateas. La connaturalidad de la fe religiosa se reforzaba desde prácticas masivas y un entramado social y cultural densamente religioso. En este sentido, la pertenencia grupal, el patriotismo y las virtudes cívicas estaban penetradas por lo religioso, de tal forma que la adhesión a la religión se daba de forma espontánea, a veces sin tomar conciencia de ello y sin ni siquiera cuestionarse la confesionalidad vivida. Por otra parte, el imaginario tradicional de la divinidad, reflejado en la iconografía cristiana, correspondía muy bien a una sociedad predominantemente rural, con un fuerte sentido de la trascendencia y con una comprensión literalista y aproblemática de la Biblia.

De ahí la importancia de la religión como referencia ideológica, moral y simbólica de la sociedad, y la de la Iglesia, en cuanto institución matriz, que juega funciones decisivas en el contexto de un Estado confesional. Es una visión del mundo que confiere a la Iglesia, en cuanto institución, la función de instaurar la realidad, ya que es la poseedora de la verdad última. A ella tienen que someterse creyentes y ciudadanos, los cuales coinciden, en la mayoría de los casos. La obediencia es la virtud política y eclesial por excelencia de este doble sistema. A su vez, la doctrina religiosa goza de estabilidad y universalidad, porque corresponde a la ley natural y al legítimo orden social, rechazando cualquier disentimiento contra la autoridad constituida, secular o eclesial, como rebelión contra el mismo Dios.

### **1.1. El cambio histórico y social**

El nuevo modelo de sociedad está caracterizado por la referencia a la ciencia como saber que ofrece la verdad, por la democracia como forma de gobierno, el desarrollo de la economía de mercado como único modelo posible y la transformación cultural, con el paso del saber transmitido por los libros a la irrupción masiva de la cultura de la imagen por los medios de comunicación social. Esta transformación llevó al retroceso de la religión como referencia cultural en favor de la ciencia. El humanismo se presentó como la alternativa secular e intrahistórica al proyecto cristiano de salvación y las utopías del progreso desplazaron las esperanzas de inmortalidad religiosa. El imaginario científico se impuso al religioso y los proyectos históricos inmanentes desplazaron la concepción cristiana de la providencia divina.

La referencia a Dios pierde plausibilidad cuando se impone la metodología verificacionista, propia de las ciencias naturales, que exigen experiencias y prue-

bas para validar las hipótesis. Solamente se cree en aquello que puede ser comprobado. Y esto es lo que no pueden ofrecer las religiones. En cuanto Dios no es parte del mundo, ni hay ninguna realidad empírica que avale de forma indudable su existencia, es una referencia inverificable. La pregunta por Dios admite diversidad de respuestas y el carácter proyectivo e interpretativo de todo el conocimiento humano, incluido el religioso, plantea interrogantes acerca de si Dios no es una mera construcción humana, un referente construido por el hombre para responder a sus deseos y necesidades<sup>1</sup>. En última instancia, la relación con Dios se basa en la fe, en una opción libre y razonable, pero no demostrable.

Surgen así las ideologías del progreso, que luchan por una sociedad emancipada y canalizan los planificaciones socioculturales. En lugar de una salvación ultraterrena y divina, se crean utopías que llevan a la sociedad del bienestar. De ahí la idea, frecuente desde finales de los sesenta, de que la religión decae en occidente, a medida que avanza el progreso y la modernización. Se impuso una concepción positivista, comptiana, de la vida, en la cual la ciencia corresponde a una etapa madura de la sociedad, superando las anteriores, en las cuales prevalecían la religión y la metafísica. La superación de la religión, en nombre del progreso, es la ideología de la modernidad, en Europa, a diferencia de América, y la religión perdió legitimidad e influencia. La crisis global del cristianismo ante la emergencia de las sociedades democráticas, industriales y liberales, fue un hecho constatable y relevante, aunque difirieran las interpretaciones que explicaban el por qué de esa crisis y el significado que tenía para las religiones.

## 1.2. Una sociedad post-cristiana

Lo nuevo de este planteamiento religioso-político fue la pérdida de referencia total de la sociedad y de la persona a Dios. Éste dejó de ser el referente global, en función del cual se articula toda la sociedad. Surge un mundo secular, profano, con tareas y funciones que tienen una especificidad y entidad propias, al margen de la referencia religiosa. La religión se refugia en el ámbito de la conciencia personal, sin que haya una identificación entre ciudadanía y religiosidad. Es decir, se abre espacio a la religión en cuanto decisión personal, que ya no se apoya en la presión social. El espacio público se descristianiza e incluso puede entrar en contradicción con el imaginario religioso. En cuanto que la religión deviene objeto de elección, más que el resultado de haber nacido y crecido en una sociedad cristiana, hay una mayor personalización y autenticidad de la opción religiosa. Pero ésta, al perder apoyos sociales y culturales, se vuelve menos estable y exige un mayor compromiso personal.

El cristianismo sociológico comienza a retroceder, en la medida en que sectores de la población rompen con la religión, o la asumen como referencia glo-

---

1. Juan A. Estrada, *La pregunta por Dios*, Bilbao, 2005.

bal, pero toman distancia respecto de las iglesias, y de las prácticas y creencias cotidianas. La religión se refugia en la conciencia personal y las iglesias pierden control sobre la experiencia religiosa, incluso en el ámbito público. La presencia religiosa en la radio, la televisión y los medios de comunicación rompe también el monopolio eclesástico de lo religioso, y desbanca al catolicismo como única alternativa sociocultural.

La referencia a lo sobrenatural de la época anterior deja paso a un naturalismo inmanente, que ya no busca aprobaciones religiosas, sino que justifica de forma racional, utilitaria o por costumbre las prácticas sociales y la forma de vida. Si antes las virtudes teologales eran las determinantes, ahora predominan otras vinculadas a la competitividad, la eficiencia y la meritocracia, que impregnan a la sociedad. El desarrollo de las ciencias humanas favorece una nueva concepción del hombre y de la sociedad, un estilo de vida secular y una forma laica de abordar la política, la economía, la familia, la educación y la sexualidad. Ya no hay referentes públicos que aludan a Dios y los mismos símbolos religiosos tradicionales son cuestionados en el espacio público, aunque se respeten en el ámbito personal de los ciudadanos.

No se trata necesariamente de un rechazo de la religión, sino de que ésta deja de configurar la vida social desde los ordenamientos legales, políticos y socioculturales. La religión pasa a ser una cosmovisión personal, que sólo afecta a un sector de la población, perdiendo su puesto nuclear anterior como matriz de los bienes simbólicos culturales y como referente fundamental, en el orden institucional. Es una nueva cultura y estilo de vida, posibilitado por la gran productividad del siglo XX y por la democracia liberal, que no deja espacio para la impregnación religiosa de la vida pública.

En este contexto, la fe deja de ser innata a la convivencia social y se convierte en opción privada personal. Ya no está avalada por una red de instituciones y creencias sociales, y mucho menos por el Estado, sino que es el resultado de un compromiso en el cual hay cabida para las preguntas, las dudas y los interrogantes. No cabe duda que la religión pierde peso, en el conjunto de la vida social, y que la emergencia de lo profano y laical lleva consigo una desacralización de la misma Iglesia y de sus representantes. Los viejos ámbitos de socialización e inculcación en la fe, dejan ya de transmitirla. Lo que más impacta de este planteamiento religioso-político es la pérdida de referencia total de la sociedad y de la persona a Dios. Este deja de ser el referente global, en función del cual se articula toda la sociedad. Surge un mundo secular, profano, con tareas y funciones que tienen una especificidad y entidad propias, al margen de la referencia religiosa.

La religión se refugia en el ámbito de la conciencia personal, sin que haya una identificación entre ciudadanía y religiosidad. Es decir, se abre espacio a la religión, en cuanto decisión personal, que ya no se apoya en la presión social. El espacio público se descristianiza e incluso puede entrar en contradicción con el imaginario religioso. En cuanto que la religión deviene objeto de elección, más

que el resultado de haber nacido y crecido en una sociedad cristiana, hay una mayor personalización y autenticidad de la opción religiosa. Pero ésta, al perder apoyos sociales y culturales, se vuelve menos estable y exige un mayor compromiso personal. El cristianismo sociológico comienza a retroceder, en la medida en que sectores de la población rompen con la religión, o la asumen como referencia global, pero toman distancia respecto de las iglesias, y de las prácticas y creencias cotidianas. Se extiende un cristianismo no practicante, difuso y poco institucionalizado, y aumenta también el número de personas sin religión, en la doble línea del agnosticismo y del ateísmo. Se impone una forma de vida secular y una convivencia profana y laical, en la cual los bienes simbólicos culturales compartidos ya no son religiosos. Cada vez hay más dimensiones de la vida que tienen valor y entidad por sí mismas, sin referencias religiosas.

El núcleo de la nueva cultura secular es la ciencia y la técnica, que conlleva el inmanentismo y la mundanidad, con una toma de distancia crítica, respecto de las instancias sobrenaturales y los elementos religiosos tradicionales. El criterio empírico de verificación que defienden las ciencias es el que se impone, en el imaginario cultural, y redundante en contra de las religiones. Cuanto más sobrenatural es Dios, más se tiende a marginarlo de la vida profana, cada vez más determinada por un protagonismo humano prometeico, que no necesita referencias a Dios.

En el ámbito de la ciencia hay un ateísmo metodológico, que busca resolver los problemas de forma inmanente y que rechaza cualquier recurso a Dios como tapaagujeros innecesario. De la misma forma surge una moral laica, racional, avalada por un discurso argumentativo, que rechaza cualquier fundamentación religiosa (ya que ni podemos probar la existencia de Dios, ni existe un consenso social en torno a él) o natural, ya que la naturaleza sólo ofrece hechos y las valoraciones las hacen los agentes morales que evalúan. Dios resulta innecesario también en el orden sociopolítico, en el cual sólo se reconoce la voluntad popular, canalizada por los votos ciudadanos, sin referencia alguna a Dios como fuente última del poder. Dios retrocede progresivamente en los distintos ámbitos del saber y de la cultura como referente fundamental. La hipótesis de Dios deviene innecesaria y superflua.

Un resultado de este complejo proceso es la crisis de sentido que desemboca en la tónica crisis de valores de las sociedades occidentales. Por un lado, necesitamos valores, ideales, normas y criterios para orientar la vida humana y establecer pautas de conducta. Ahora, por el contrario, los valores pierden objetividad y carecen de fundamentación, porque en las modernas sociedades seculares ya no se puede partir de un consenso social, en torno a valores establecidos, ni se puede recurrir a la naturaleza o a la religión como fuentes legitimadoras del sentido establecido en la sociedad<sup>2</sup>. A la hora de fundamentar los valores, hay un

---

2. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002, pp. 45-74.

vacío, lo cual favorece la permisividad y la tolerancia ciudadana, pero también la indiferencia y el utilitarismo. Cada uno va a lo suyo, en una sociedad pragmática, en la que todos somos rivales y competidores, sin que haya valores universales aceptados por todos, que canalicen el proceso y limiten la búsqueda del propio interés.

La retirada de la religión de la vida pública, agudiza la crisis de fundamentación de la ética, y abre espacio no sólo al pluralismo, sino también al relativismo moral y al escepticismo. No se trata simplemente de que "Si Dios no existe, todo está permitido", en la línea de Dostoievski, sino que resulta difícil fundamentar una moral y legitimar una oferta de sentido en una sociedad que ya no puede recurrir a fundamentaciones e instancias objetivas legitimadoras. Entonces, la vida cotidiana se impregna de elementos consumistas, utilitarios y hedonistas, que hacen poco viable la visión moral del mundo propia del cristianismo. Surge así un nuevo tipo de sociedad, no sólo secularizado y de mentalidad profana y laica, sino también post-cristiano, en cuanto que viene después de una época de cristiandad, que ha marcado todo el tejido cultural.

Ya no hay inmediatez de lo divino, sagrado y religioso en la vida. La persona sigue necesitando algo en lo que creer y motivos para vivir, pero otros valores inmanentes como el éxito social, la prosperidad y el consumo, o valores éticos profanos, como la solidaridad y la justicia, ocupan el lugar antes dominado por los valores religiosos. La no mención de Dios, aunque personalmente no se prescindiera de él, simboliza el surgimiento de una concepción de la vida secular y profana, con tareas y funciones con especificidad propias. La emergente forma de vida secular está marcada por la inmanencia y la apertura al progreso, en contraposición a la orientación trascendente y religiosa anterior. La vida del ciudadano y los valores de la cultura burguesa tienen valor por sí mismos (la honradez, la laboriosidad, la eficiencia, la dedicación a la familia, etc.) sin necesidad de alusiones a Dios. Para ser un buen ciudadano y una persona virtuosa es innecesaria la religión, y cada vez hay más espacios socioculturales y formas de vida ajenas a lo religioso. Lo profano, lo laico, lo secular y lo mundano cobran valor en sí mismos. Se deja de ver la vida como un "valle de lágrimas" o como "una mala noche en una mala posada", según la perspectiva escatológica anterior. Por el contrario, es el presente y la vida mundana lo que se afirma, rechazando alusiones trascendentes o teologías del más allá, como evasiones y formas periclitadas de *fuga mundi*. No es sólo que se revalorice el más acá, sino que se desliga del más allá, convirtiéndose para muchos en la única referencia válida.

La nueva situación desestabiliza a los creyentes. Las iglesias cristianas no estaban preparadas para esta mutación sociocultural y las consideraciones de la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II resultaron insuficientes para abordar la nueva problemática. El concilio no previó ni pudo abordar la complejidad del nuevo reto que tenía que afrontar el cristianismo, entre otras cosas, porque el

proceso se aceleró y radicalizó, desde finales de los sesenta, una vez concluido el Vaticano II. Esta inadecuación genera una crisis, en los que persisten en mantener la concepción tradicional, basada en una correspondencia entre los valores cristianos, los bienes simbólicos de la cultura, y las formas de vida de la sociedad. Sigue habiendo muchos cristianos que añoran la dimensión pública de la religión, propia de la época anterior, y que suspiran por un Estado al cual se reconoce la autonomía y soberanía, exigiéndole como contrapartida la colaboración leal con las iglesias y el respeto, cuando no un fomento expreso de los valores religiosos. Este proyecto podría ser válido para una sociedad tradicional modernizada, como la que se ha dado hasta la primera mitad de siglo en Europa, pero no resulta viable en las sociedades secularizadas actuales.

## 2. La referencia a Dios y el cristianismo como instancia moral

Los nuevos retos pasan por asumir la secularidad de la sociedad, que obliga a los cristianos a vivir de acuerdo con sus valores e intentar configurar desde ellos las formas de vida y de convivencia, pero sin poder recurrir ya a Dios, a la Iglesia o al poder político para imponerlos en la sociedad. La laicidad, que es uno de los componentes fundamentales del proceso de secularización, en el marco de la separación entre la Iglesia y el Estado, deja espacio a la libre actuación de los cristianos, pero éstos tienen que actuar en la vida pública como ciudadanos y no sólo como miembros de una confesión religiosa particular. Se pueden criticar formas de vida, valores sociales y leyes con las cuales no se está de acuerdo, pero ya no es posible referirse a Dios o denunciarlas como pecado, para legitimar la crítica. Hace falta una ética profana, sin teología directa, aunque se inspire en valores cristianos<sup>3</sup>, que pueda argumentar con criterios racionales y culturales, comprensibles y plausibles para todos los ciudadanos. La referencia a Dios para defender o prohibir una ley es ineficiente en una sociedad secular, porque hay muchos ciudadanos que no creen en Dios, ni en sus mandamientos, y también porque hay cristianos que creen en Dios, pero que no aceptan algunas posturas de la jerarquía, cuando critican formas sociales de convivencia.

En la sociedad secular hay que convencer a los no creyentes, y también a los que lo son, pero que no comulgan con las interpretaciones oficiales. El cristianismo no sólo tiene una moral preceptiva que determina lo que se debe o no hacer, lo bueno y lo malo, sino también una orientación ética, desde la cual es posible discernir. Sirve como horizonte orientador para una conciencia crítica evaluadora, a la cual la sociedad democrática ofrece espacios de libertad y de compromiso. En las sociedades religiosas tradicionales era posible imponer un código de conducta en nombre de Dios, pero no en la sociedad secular, que

---

3. Juan A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, 2004.

rechaza imperativos prescriptivos y somete a discusión toda propuesta de valores morales. Esto es lo que no acaban de comprender y aceptar las personas religiosas, que pretenden salvaguardar la función de la religión como guardiana y detentora de la moral. Para que esas evaluaciones puedan ser asumidas por personas no cristianas, desde la convergencia entre racionalidad y revelación que pretende el cristianismo, tienen que sustentarse en argumentaciones convincentes para todos.

No se trata de asumir una postura, en función de lo que sea o no pecado (ya que, ese criterio no sirve para muchos ciudadanos), sino que hay que mostrar la razonabilidad de una prohibición o de un imperativo y su vinculación a la dignidad de la persona y a los derechos humanos, que son la única referencia objetiva asumible por todos, en nuestras sociedades seculares. Desde la perspectiva de la moral cristiana tradicional, hay que subrayar que es pecado lo que es malo y destruye al hombre (por eso, Dios lo prohíbe), y no que algo es malo porque lo prohíbe Dios, como si fuera un voluntarismo divino arbitrario, el que determinara el bien y el mal. El principio de san Ireneo de que la gloria de Dios es que el hombre crezca y viva, posibilita un humanismo cristiano legítimamente racionalmente. En cuanto que no hay oposición, sino interacción y complementariedad entre lo que manda Dios y lo que dicta la razón, en la línea cristiana de que el Dios creador y el de la revelación son el mismo, es posible mostrar la razonabilidad de las prescripciones morales cristianas. La sociedad secularizada ofrece espacios para la participación, pero hay que justificar los criterios cristianos morales como razonables.

Esta es la gran oportunidad para el cristianismo social y la recepción postconciliar de la teología del reinado de Dios. En cuanto que se asume que la misión de la Iglesia es construir el reinado de Dios, en medio de los hombres, aunque su consumación sea obra divina y su implantación un don divino, se abre un espacio a la misión de la Iglesia como promoción de la fe y lucha por la justicia. El giro social del cristianismo, en la segunda mitad del siglo XX, ha favorecido la aparición y el desarrollo de corrientes contestatarias, mesiánicas y proféticas, que subrayan la función social de la religión, el papel público de las iglesias, en la lucha por los derechos humanos, y la doctrina social como contrapeso a la tendencia espiritualista, dominante en décadas anteriores. Estos factores se oponen a la privatización del cristianismo, sobre todo al fideísmo subjetivo, propio del protestantismo y del espiritualismo católico. La época postconciliar ha estado marcada por iglesias y personalidades críticas con el *statu quo* social. De ahí la relevancia del cristianismo latinoamericano en la misma Europa, y la admiración y el respeto que han suscitado sus mártires y confesores, en los ambientes de la increencia e indiferencia religiosa, porque han sabido vincular su testimonio de fe con el compromiso en los problemas de la sociedad.

De ahí, también, la importancia del concepto de Iglesia de los pobres, al cual aludió Juan XXIII<sup>4</sup> y que luego ha cobrado realce, en el contexto de la iglesia latinoamericana de Medellín y Puebla, y la teología de la liberación. Los pobres constituyen el núcleo del pueblo de Dios, en cuanto destinatarios preferentes del reinado de Dios y en cuanto sujetos de la dinámica liberadora de la fraternidad cristiana. En el concilio, un grupo de 180 obispos apoyó la preocupación eclesial por los pobres (LG 8; GS 1; AG 5). Estos obispos, a cuyo frente estaban Mons. Ancel, Mercier y Helder Camara, con la colaboración del cardenal Lercaro, buscaban que los pobres entraran en la definición misma de la Iglesia<sup>5</sup>. No se trata simplemente de un problema moral o asistencial. Dios opta por un pueblo paria, el Israel esclavizado en Egipto, y por los pobres, en el contexto de una sociedad injusta y desigual. El Dios encarnado se humaniza, desde lo más bajo, la condición social del pobre, para ser universal y posibilitar así la dignidad de todos (la divinización del hombre). Lo más universal es lo más humanizable. Si Dios está con los pobres, con las víctimas, con los excluidos y también con los pecadores, podemos asumir que está con todos los hombres y que nadie queda excluido de su amor. No es el sujeto ilustrado y emancipado el destinatario preferente de la buena noticia, sino el sujeto empobrecido por una forma de construir la sociedad. La Iglesia, en cuanto servidora de la humanidad, tiene que presentarse desde su identificación con los pobres, lo cual sólo es posible si ella misma es Iglesia de los pobres.

En el contexto secular y laico de las modernas sociedades occidentales, la referencia a Dios cobra sentido desde esta concepción de la vida. Esto es lo que ha ocasionado que se vea en la Iglesia un referente moral, a la hora de abordar los problemas de un mundo globalizado. Dios sigue siendo una referencia moral y teologal al abordar el problema de la pobreza y de la injusticia en el mundo, y la carencia de referencias a Dios de las sociedades tradicionales no ha sido suplida por ninguna instancia, acarreado un vacío moral, parejo a la indiferencia religiosa de la sociedad. Es posible justificar una moral sin referencia a Dios, basada en los derechos humanos, pero la ausencia de Dios en la sociedad acarrea, *de facto*, una pérdida de valores morales, ya que la religión sigue siendo una de sus fuentes fundamentales.

En realidad, la decadencia de la religión en las sociedades occidentales modernas es una de las causas del declive de la moral, de la pérdida de orientación personal y del malestar cultural existente. No hace falta ser una persona religiosa para interesarse por el hecho religioso y hay que tomar conciencia de que para mucha gente hay una vinculación estrecha entre moral y religión, de modo que

---

4. Alocución por radio del 11 de septiembre de 1962: "Iglesia de los pobres" (*cfr. Herder Korrespondenz* 17 (1962/63), 43-46).

5. *Cfr.*, G. Alberigo (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, 2, 226-30; *id.*, 3, 182-83; *id.*, 4, 411-416. Las obras de Mons. A. Ancel (*Mis cinco años de obispo obrero*, Barcelona, 1963; *La iglesia y la pobreza*, Madrid, 1964) fueron representativas del grupo.

la pérdida de la segunda arrastra, en la práctica, a la primera. Muy pocas personas son en realidad capaces de vivir con una moral profana, sin apoyos religiosos, y el vacío moral de nuestras sociedades debería advertirnos sobre el potencial deterioro de las tradiciones humanistas. La crisis institucional y normativa de nuestras sociedades tiene que ver también con el vacío provocado por la pérdida de influencia de las religiones en occidente. La mayor pluralidad de creencias y compromisos, que favorece la personalización y desinstitucionalización de la religión, crea también inseguridad, desestabiliza y favorece el desarraigo, abriendo no sólo espacio a la increencia, sino también a crisis existenciales. De esto se aprovechan las sectas y los integristas religiosos reactivos.

En este contexto cobra especial significación un cristianismo no vergonzante, que se presente como tal en la vida pública. El problema es que los católicos tienden a refugiarse en los foros eclesiásticos y desconfían de los seculares<sup>6</sup>. Son necesarios intelectuales y personas públicas que pueden apelar a la sociedad, desde el reconocimiento social que tienen, testimoniando la compatibilidad entre la fe personal, el compromiso cristiano y la aceptación plena de las reglas de juego de la secularidad. Frecuentemente, hay carencia de intelectuales laicos de prestigio y de reconocida filiación cristiana, y hay muchos cristianos que viven su fe de forma vergonzante, limitándola al foro de la vida privada. Si a esto se añade el clericalismo, que dificulta la creatividad y la autonomía de los laicos y sus asociaciones, se pueden comprender las dificultades de la Iglesia para influir en una sociedad cada vez más laica y post-religiosa.

La religión y la moral han ido histórica y sociológicamente unidas, siendo la cultura y la educación las claves para la humanización ¿Qué hacer entonces cuando la religión pierde peso social y la permisividad se convierte en la contrapartida de la carencia de convicciones y normas? Al atacar valores de tradiciones religiosas, ¿no se contribuye también a la erosión ética? No hay que olvidar que las tradiciones religiosas han sido transmisoras de contenidos morales y referencias humanistas, sin las cuales no se puede comprender la historia de occidente. Si esto no se potencia en una sociedad laica, se perderían contenidos fundamentales para ella, como subraya el filósofo J. Habermas, Premio Príncipe de Asturias del año 2003<sup>7</sup>. La política no puede prescindir de la ética, y ésta

6. "Vivir con planteamientos religiosos se mantiene normalmente en la reserva, o sea, sin que aparezca en el trato y vida cotidiana. En ésta los creyentes actuarían más o menos igual que los no creyentes y, fuera de los casos de fanatismo, no habría diferencia en este trato cotidiano entre el modo de proceder de los creyentes y el modo de proceder de los que no lo son"; A. Tornos y R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, 1995, p. 120.

7. Habermas piensa que conceptos como moralidad, eticidad, persona, libertado emancipación no se pueden entender en Europa, sin apropiarnos de la idea de historia de salvación judeo cristiana. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, p. 25.

históricamente ha permanecido vinculada a la religión. Incluso en nuestras modernas sociedades secularizadas resultan importantes los contenidos humanistas de las religiones, cuya pérdida redundaría de modo negativo en toda la sociedad.

Las aportaciones de las religiones a una sociedad secularizada y laica siguen siendo decisivas, con tal que las mismas religiones asuman la laicidad como un bien simbólico, no como algo negativo, que hay que soportar, y aprovechen las oportunidades de una sociedad democrática para ofrecer su potencial humanista. Es evidente que esto sólo será posible cuando las religiones sean ellas mismas ilustradas, abriéndose al diálogo, el respeto a la conciencia personal y a las libertades colectivas. En un famoso debate entre el cardenal Ratzinger y J. Habermas, el primero reconocía “que hay patologías de la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que, la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez”. Por el contrario, “hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad”<sup>8</sup>. La síntesis entre una razón crítica de la religión, con sus patologías, y de una razón que conoce sus límites y se deja amonestar por las tradiciones religiosas constituye un eje fundamental para responder a los retos que plantea el nuevo modelo de sociedad.

El cristianismo tiene aportaciones específicas a un comportamiento ético, asumible, en principio, por todos. Parte de una tradición propia que ha fermentado culturalmente: un potencial de motivaciones, una historia en la cual se inspira, relatos en los cuales apoyarse, el testimonio y ejemplaridad de algunos de sus miembros y el horizonte de sentido, que surge de sus escritos fundacionales. La religión insta a una forma de vida acorde con las creencias y prácticas que dimanan de la fe. A diferencia de la filosofía, apela al corazón y a la libertad, desde una inteligencia emocional, que busca motivar, además de convencer racionalmente. De ahí que la fe en Dios, la acogida de la buena noticia evangélica y la aceptación del carácter inspirado de la Biblia, abre un horizonte, desde el cual se responde no sólo al por qué ser moral, sino que se ofrecen testimonios y motivaciones. Desde esas convicciones personales, individuales y grupales, hay que construir un modelo de sociedad, justificándolo racionalmente y cooperando con todas las personas que sintonicen con esos valores, creyentes o no.

Esta dimensión permanece en las modernas sociedades secularizadas, incluso aunque se pretenda una moral sin religión. Los derechos humanos son la vertiente secular de la dignidad de la persona, defendida por las tradiciones religiosas. Desde ellos se puede desarrollar una ética laica y racional, sin componentes

---

8. Ponencia del 19 de enero de 2004. *Cfr.*, J. Ratzinger y J. Habermas, “*Zur Debatte: Themen der Katholischen Akademie in Bayern*”, Heft 1, Munich, 2004. Las citas recogen las conclusiones finales del cardenal Ratzinger.

religiosos específicos, aunque será difícil que en nuestras sociedades, impregnadas históricamente de cristianismo, no pervivan, bajo forma secularizada, muchas intuiciones y propuestas cristianas. La sociedad secular se construye desde la racionalidad, la participación ciudadana y los valores cívicos aceptables para todos, no desde la fe, como ocurría en las sociedades religiosas. Las religiones no han perdido importancia, en las sociedades contemporáneas, con tal de que se transformen y se ubiquen en el contexto democrático y secular existente. Siguen siendo referentes de sentido, ofreciendo pautas para superar el sin sentido y afrontar el sufrimiento. Y mantienen la memoria de tradiciones humanistas, cuya pérdida empobrecería la cultura.

### **3. La búsqueda de Dios desde una espiritualidad comprometida**

El declive de las ideologías y creencias sólo puede compensarse en base a la autoridad personal, y ésta pasa por el testimonio y las convicciones que suscitan un proyecto de vida alternativo. Hoy, más que nunca, hay una decadencia social de lo religioso, la muerte sociocultural de Dios como referencia axiológica, y la religión sólo puede salvarse en función de una experiencia personal. De ahí la necesidad de espacios y momentos para la oración, para el silencio, para la búsqueda de Dios, para la vivencia subjetiva, carismática y profética. Es la hora de los místicos y profetas, que han experimentado algo y a alguien, desde lo cual ha cambiado sus vidas. Es el rasgo común de testigos de Dios de signo e ideología, muy distintos en el siglo XX: Ghandi, Lutero King, Oscar Romero, Teresa de Calcuta, Herder Camara, etc. Es una dimensión contemplativa, gratuita y de interioridad, que tropieza con el carácter utilitarista, pragmático y disperso de la cultura actual.

La Iglesia católica posee una rica tradición experiencial y espiritual, de la cual podría aprovecharse para responder a las necesidades del hombre de hoy. La tradición cristiana da una respuesta a las carencias vitales, afirmando que el ser humano está hecho para Dios y que sólo en él puede encontrar la plenitud y el sentido. Desde la perspectiva del Dios humanizado, vincula la relación interpersonal y la experiencia de Dios, de tal modo que ambos interaccionan y crecen mutuamente. Además, la búsqueda de Dios es anti-idolátrica. Hay una tendencia a divinizar las cosas y las personas para satisfacer el hambre de Dios, en la línea agustiniana de que estamos hechos para Dios y sólo podemos realizarnos en él, pero que tendemos a absolutizar lo creado y confundirlo con Dios. El resultado de la búsqueda de Dios es la relativización, que no la negación, de todo lo mundano para salvaguardar la trascendencia de Dios. Sería el punto de partida del cuestionamiento de la sociedad de consumo, que promete una felicidad y plenitud, que no puede dar, y ofrece multitud de microsensos, que prometen felicidad y plenitud y que actúan como sustitutos de la búsqueda de Dios.

Este es el eje vertebral de la espiritualidad ignaciana, desde el Principio y fundamento ignaciano hasta la Contemplación para alcanzar amor de los *Ejercicios espirituales*. Es también uno de los ejes fundamentales de la doctrina de las *nadas* de san Juan de la Cruz y remite, en última instancia, a la concepción de san Agustín, magníficamente expresada en las confesiones. El ser humano está hambriento de Dios, pero diviniza lo que no es Dios, y destruye con ello la dinámica trascendente. Esta convergencia de tradiciones espirituales, que se podría aumentar con referencias a Francisco de Asís, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa o el mismo Pascal, muestra el carácter nuclear de este planteamiento. Hay que mantener los dos polos de lo mundano y lo trascendente, desde una síntesis que no puede pensar a Dios sin el mundo, aunque aprendamos a vivir en un mundo secularizado y sin Dios como referente sociocultural. Consecuentemente, surge un cristianismo conflictivo, que critica las trascendencias intramundanas (el nacionalismo, el consumo, el deporte, etc.), que deshumanizan, en nombre del progreso, y prometen lo que no pueden ofrecer.

Desde esta perspectiva, el núcleo del testimonio cristiano es el anuncio de Dios y la crítica antiidolátrica, en la sociedad de consumo. No es tanto el ateísmo, vivir sin Dios, cuanto la denuncia de la idolatría, absolutizar lo que es relativo. Esta crítica se extiende al mandato de no usar el nombre de Dios en vano, con consecuencias para la misma Iglesia. El problema del mal estriba en la capacidad humana para pervertir los ideales más nobles, lo cual exige una crítica constante de los ideales y valores establecidos en la cultura y en la misma religión. Sin embargo, para que este mensaje sea efectivo en la sociedad actual, hay que mostrar a los hombres cómo buscar y poder experimentar a Dios. No se trata sólo de rechazar un estilo de vida que se considera falso, sino de mostrar el camino, desde el cual es posible experimentar a Dios, que es la forma más radical de impugnar las falsas alternativas. El problema central, por tanto, es cómo tener experiencias de Dios y transmitir las al hombre de hoy.

El rico patrimonio simbólico y espiritual acumulado por el cristianismo tiene que ser actualizado, para que sea comprensible. Tiene que transformarse e innovar, para responder a una nueva época histórica, en la cual ya ha comenzado a declinar. En cuanto que la sociedad reconoce el valor de las experiencias, sobre todo cuando expresan un proceso de profundización y de maduración espiritual, hay respeto e interés por una experiencia que proponga la búsqueda de Dios. Habría que enseñar a orar en una sociedad secularizada y ofrecer una espiritualidad, una metodología y una pedagogía de cómo abrirse a la trascendencia. Los grandes cambios socioculturales encontraron la respuesta en espiritualidades cristianas (como la monacal, en el siglo IV; las órdenes mendicantes, en el siglo XIII; las últimas órdenes, en el XVI, o las congregaciones del XIX), que correspondían a los cambios sociales y ofrecían vías alternativas de experiencia cristiana. Pero esto es lo que no tenemos hoy, y el recurso a las viejas espiritualidades del

pasado es muy limitado, porque corresponde a un modelo de sociedad, un estilo de vida y un momento histórico diferentes. Habría que redefinir el carisma y la espiritualidad, actualizarlos y adaptarlos al nuevo contexto sociológico. Como esto no ocurre, proliferan las espiritualidades salvajes, sincretistas y desubicadas, ya que subsisten las necesidades humanas.

El proceso de deseclesialización que se da hoy, con facilidad desemboca en la salida de la religión y la pérdida de referencias trascendentes, ya que éstas no son alimentadas por una comunidad y son erosionadas en la convivencia social. Muchas salidas de eclesiásticos y muchas pérdidas de identidad cristiana, por parte de militantes laicos, están marcadas por carencia de experiencias y de grupos con los cuales compartirlas, en una cultura que erosiona lo religioso. No es raro el proceso de muchos cristianos que se comprometieron en la lucha política y en la transformación de la sociedad, motivados por su fe cristiana, para pasar, en un segundo momento, a mantener esos ideales transformadores, pero ya sin referencias cristianas. La carencia de una comunidad y experiencia, que fortalezca la identidad personal, en una cultura indiferente a lo religioso, fácilmente concluye con la pérdida de especificidad cristiana, el aflojamiento de la pertenencia y, en algunos casos, la pérdida final de la vocación. Proliferan los ex cristianos en movimientos políticos y sociales, porque el compromiso social no fue parejo con la pertenencia eclesial. Y en algunos casos, al desaparecer la motivación religiosa que suscitó el compromiso, se pierden también los ideales transformadores para acabar acomodándose a la sociedad de consumo y al estilo de vida que promueve. El militante cristiano dejó paso al héroe revolucionario y, a veces, se pasó luego al burgués instalado, ya sin referencias cristianas, ni ideales alternativos humanistas, éticos o políticos.

Entonces se da la instalación pura y dura en la sociedad de consumo, y antiguos revolucionarios resurgen como burgueses acomodados y, a veces, nihilistas, porque ya no creen en nada. Esta pérdida de identidad no sólo es el resultado de personas que no supieron mantener una síntesis entre su compromiso social y su pertenencia eclesial, sino también de una Iglesia que desconfiaba de los militantes, a quienes enviaba con una misión de evangelización, y a quienes no supo ofrecerles mediaciones comunitarias y experiencias de fe, que pudieran alimentarles su síntesis personal. Ha habido una dinámica perversa de alentar a la misión y llamar a ser cristianos de vanguardia, en los lugares y ambientes más marcados por la increencia, porque es la única forma de evangelizar la sociedad, para luego dejarlos eclesialmente desasistidos, desconfiar de ellos y del talante crítico que suscita la increencia.

La nostalgia del trascendente, el hambre de Dios, se da hoy más desde la ausencia que desde la posesión. El inconformismo social se traduce en el ansia de Dios, paradójicamente en una sociedad que se desarrolla al margen de las referencias al Absoluto. El creyente se siente como un "extranjero", en una sociedad indiferente a la pregunta por Dios. Anhela a alguien de quien ni siquiera puede probar su existencia, una vez caído el valor probatorio de las vías tradiciona-

les. Sólo queda la pregunta por Dios y una búsqueda basada en una experiencia personal<sup>9</sup>, que es, precisamente, lo que falta a muchas personas y lo que las iglesias no saben comunicar. Esa ansia responde a la exhortación de Karl Rahner, de que el cristiano del siglo XXI habrá experimentado algo o no será<sup>10</sup>. Por eso, no basta el dios aprendido, leído y estudiado de la teología, que no puede desplazar la vivencia personal.

Hablar de Dios, desde las experiencias biográficas de cada persona, implica que, al tratar de Dios, hay que referirse a lo que se ha experimentado en momentos importantes de la vida, y que al contar la propia vida, surge de una forma espontánea la referencia a Dios, porque es la clave para explicar comportamientos, decisiones y formas de enfocar los acontecimientos. El problema es que faltan gurús, maestros espirituales que enseñen un camino, que ellos mismos han recorrido. Abundan los especialistas religiosos, los funcionarios y teóricos de la religión, que enseñan contenidos sin vinculación a la vida, cuando no claramente desfasados al mismo nivel teológico especulativo<sup>11</sup>, y entonces, no pueden responder a las cuestiones de la gente.

El deseo, canalizado por la sociedad, tiene metas efímeras y banales. Está determinado por la marca y la apariencia estética, que son los que enganchan en la sociedad de consumo. Por el contrario, la experiencia cristiana está determinada por un Dios que irrumpe intranquilizando, despertando necesidades vitales, que no encuentran respuesta adecuada, y generando inconformismo respecto a las pautas sociales. No se trata de una dinámica encauzada a la *fuga mundi*, a un sobrenaturalismo antimundano (en la línea de "la mala noche en una mala posada"), o a la negativización del mundo ("el valle de lágrimas"), sino de vivir la vida mundana, en la presencia de Dios, desde una espiritualidad comprometida. El más allá cristiano no es el de una fase después de la muerte, sino el del reino de Dios, experimentado en el aquí y ahora de la historia. En cuanto que se viven los valores evangélicos, se experimenta la presencia de Dios, aunque sea siem-

9. Juan A. Estrada, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, la religión y el nihilismo*, Bilbao, 2005.

10. "El cristiano del futuro o será un 'místico', es decir, una persona que ha 'experimentado' algo, o no será cristiano. [...] La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera 'idea de Dios' partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el Incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en medida que se le va conociendo mejor, a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo" (K. Rahner, "Espiritualidad antigua y actual", en *Escritos de teología VI*, Madrid, 1967, p. 25).

11. Esta es la situación que denunciaba el joven teólogo Ratzinger. Cfr., J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1969, pp. 21-23. También, J. A. T. Robinson, *¿La nueva reforma?*, Barcelona, 1971, pp. 45, 99-132; H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona, 1968, pp. 267-275.

pre de forma fragmentaria e indirecta. Las vivencias de plenitud y sentido que tenemos en la vida son las que hacen que ésta valga la pena, y el cristianismo afirma que podemos tener esas experiencias de Dios. La "eternidad" no viene después de la vida terrena, sino que se anticipa, en la temporalidad histórica. Entonces, el cristianismo ofrece motivos para luchar, ganas de vivir y vivencias de plenitud.

#### 4. Lugares de trascendencia y la socialización del cristianismo

El cristianismo se basa en un tejido institucional y social, necesita mediaciones culturales y se apoya en la adhesión libre de personas, que transmiten la fe. Si no existen estos componentes la fe no puede comunicarse. Pero no es posible transmitir la fe, sobre todo a las jóvenes generaciones, recurriendo a las doctrinas, prácticas y mediaciones catequéticas de siempre, porque éstas han sido superadas por la evolución. Ni responden a las nuevas demandas de la población, ni ofrecen respuestas coherentes y plausibles. El intento de *aggiornamento* conciliar, doctrinal e institucional tiene que continuar y potenciarse, porque la mutación sociocultural no ha ido acompañada por la transformación del catolicismo. Esta situación plantea problemas familiares, socioculturales y eclesiales y exige alternativas pastorales y catequéticas. El cristianismo se constituye desde una red social, familiar e institucional, en la cual se aprende a vivir la fe, se comparte esa experiencia y se genera un comportamiento social. De ahí la importancia de la familia, de la educación religiosa y de la misma Iglesia como comunidad de comunidades, que se constituyan en lugares de la trascendencia y de la experiencia de Dios.

Hoy vivimos una transformación del modelo de familia. Pasamos de familias numerosas, con muchos hermanos y la presencia de tres generaciones, a familias nucleares o monoparentales, por los divorcios y separaciones, en las cuales hay pocos hermanos, frecuentemente sin los abuelos, y sin el servicio doméstico de la familia tradicional de clase media. Hay que añadir la integración de la mujer en el mercado del trabajo, con mayor emancipación e igualdad, respecto del cónyuge, y más ausencia en el hogar. El resultante es una carencia familiar, en lo que concierne a la transmisión de valores, al seguimiento cotidiano de los hijos y a una relación personal con ellos. No es infrecuente que los padres vuelvan del trabajo cuando su(s) hijo(s) ya han vuelto de la escuela, sin nadie que los atienda. Además, el trabajo en el hogar, el cansancio profesional y los largos desplazamientos urbanos favorecen la desatención de los hijos. Éstos se entretienen con la televisión, la consola, el ordenador o jugando a solas, cuando sus padres no pueden atenderlos, porque vuelven al hogar fatigados de la jornada laboral, tienen que afrontar las labores domésticas y emplean mucho tiempo para desplazarse del trabajo al hogar en las grandes ciudades. Falta el tiempo material y escasean las energías psicológicas y afectivas para criar a los hijos, lo cual produce la soledad de éstos y dificulta transmitir valores religiosos y éticos, ante la ausencia de referentes que imitar y seguir.

Las ciencias humanas indican que para que haya un yo hace falta un tú. El rostro materno y paterno son modelos fundamentales en la educación familiar, desde los cuales se asume una imagen del mundo y un estilo de vida, basado en la identificación afectiva y la imitación. "Aprendemos" a ser personas, en una familia y en una sociedad, ya que nuestra personalidad inicial es la del grupo al cual pertenecemos, y sólo así surge la persona. La heteronomía, dependencia del otro, es constitutiva y condición necesaria para el surgimiento de la autonomía personal. Aprendemos un lenguaje y un estilo de vida, y el comportamiento de los otros, en especial de los más cercanos, es determinante para nuestra propia forma de comprender el mundo. Es necesario un núcleo familiar denso en relaciones, que favorezca el crecimiento de la persona y sus raíces identitarias, aunque luego serán sometidas a una selección y a una criba con el surgimiento de la adultez, ya desde la pubertad. Para ser autónomos, necesitamos la seguridad y la protección inicial, que es la que permite abrirse a los retos de la vida, desde la confianza generada por un ámbito familiar propicio, en el cual se combine la seguridad y la libertad, la protección y la promoción de la iniciativa personal.

Esto se ha debilitado hoy. Se atiende materialmente a los hijos, pero aumentan las carencias de "criarlos y formarlos", porque los padres tienen dificultad para atender a los hijos, en el hogar. El estilo de vida favorece la atención material, con la que se quiere compensar la pobreza de relaciones personales. Hay pocos espacios y tiempos de contacto y el niño puede experimentar la soledad y la desatención, desde las primeras etapas de la infancia. No sólo es llevado a la guardería, en una edad muy temprana, sino que, además, la permanencia en el hogar está marcada con frecuencia, por el escaso tiempo y dedicación de sus padres. Hay pocos encuentros personales en los cuales se pueda dialogar y compartir, la televisión desplaza a la mesa familiar como lugar de relación, y las tareas y aficiones del fin de semana ocupan tanto a los padres como a los hijos.

Esta dinámica incide en las raíces familiares de la religión. Se pierde la figura tradicional de la madre como educadora de la fe, con quien se aprenden las primeras oraciones y se transmiten los valores. El problema aumenta con mujeres jóvenes, que rompen con la Iglesia, a la cual acusan de machista y obsoleta, y que se niegan a desempeñar el papel tradicional de transmisión de la fe. Está surgiendo la primera generación de mujeres que, masivamente, rehúsan la educación cristiana de los hijos. Cuando la religión está poco presente en el hogar, prepara la futura indiferencia religiosa. La familia deja de ser el lugar primario y fundamental de transmisión de la fe, y la carencia de valores, normas y referencias que crean una imagen del mundo (una cosmovisión) deja indefensos a los niños ante la presión de la sociedad, sobre todo de los medios de comunicación social.

Si la religión no es vivida y expresada por los padres, deja de servir de referencia para los niños. Dios es el gran "tú" de la vida humana y las imágenes del Dios padre y madre, del libertador de la esclavitud en Egipto, del que llama

a profetas y testigos, está vinculada a la educación familiar y forma parte del imaginario social del cristianismo. La carencia de educación y formación cristiana en la familia redundará en el deterioro de las vivencias de Dios, ya desde la infancia. Tras la primera comunión y la catequesis escolar, fácilmente se carece de prácticas religiosas, ya que no se ve a los padres como referentes cristianos. La religión queda desplazada del hogar y los símbolos y las referencias cristianas tradicionales escasean con frecuencia, con lo cual el niño no vive una cultura hogareña, marcada por lo cristiano, como ocurría a las generaciones anteriores. Comienza así un proceso caracterizado por una cristianización débil y, con frecuencia, superficial, el cual con facilidad cede ante la cultura de los medios de comunicación, en la cual, por lo general, se caricaturiza el hecho religioso y se minusvalora, cuando no se rechaza de forma abierta, el cristianismo.

El problema se agudiza con la ideología de la familia y la escuela neutra. Aumentan los padres que no bautizan, ni educan cristianamente a los hijos, porque no quieren influirlos, ni condicionarlos. No tienen dificultad en que sean cristianos, al llegar a la adolescencia, pero prefieren no tomar decisiones por ellos y relegar al futuro lo concerniente a la religión. Esa decisión tiene consecuencias imprevistas. La educación diferencia al hombre del animal, somos racionales y la cultura es nuestra segunda naturaleza. Rompemos con el mecanismo natural y automático de los instintos, desde una libertad guiada por valores, ideales, proyectos e imágenes del mundo. Todo sistema educativo implica una selección de contenidos, valores, saberes y modos de conducta. La educación se basa también en el testimonio personal y es básica la relación maestro-discípulo, en la cual el primero es un referente a imitar, porque ofrece confianza y sirve de inspiración.

La ausencia de la religión en la educación, familiar y escolar, implica su desautorización y la relegación a algo secundario. No sólo educamos con lo que promovemos y resaltamos, sino también con carencias, ausencias y marginaciones, de lo que no es importante. Los silencios son tan significativos como las insistencias. No se desarrolla igual un niño con capacidades para el deporte, la música o el dibujo, en un centro educativo que fomenta esas potencialidades que en otro, en el cual son marginales. No recibe la misma educación el niño en cuya familia se leen libros y está presente la lectura, que en un hogar en el cual no hay ni periódicos. El dejar la religión para la adolescencia, e incluso no informar de ella, pre-condiciona al niño y favorece actitudes de indiferencia religiosa, ya que la religión no forma parte de su visión del mundo, ni juega un papel importante entre los valores, las orientaciones y las normas que canalizan su vida. Y es que la referencia a Dios tiene que vivirse en las distintas etapas de la vida, adaptándose a los distintos momentos de evolución de la personalidad humana. La ausencia de esa dimensión relacional, predispone negativamente a la valoración adulta de la religión y dificulta la vivencia positiva de lo religioso.

Si la educación tiene etapas que hay que valorar y atender, la ausencia de la formación religiosa y de una educación basada en el testimonio personal, en los primeros años, incide de forma fundamental en la orientación posterior. Los años primeros son decisivos para la posterior cosmovisión del adulto y la ausencia de la religión no sólo implica un mensaje indirecto de que no es importante para la vida, sino una ignorancia, que preconditiona actitudes posteriores. No es igual que el niño crezca en un entorno en el cual la religión juega un papel importante, que socializarse al margen de ella. La educación neutra no existe y la carencia de formación religiosa es una opción negativa, condicionante del futuro. Además, la moral está, en la práctica, muy vinculada a la religión y, con frecuencia, la ausencia de la segunda genera un vacío ético. Es lo que llamamos crisis de valores, ya que la religión deja de motivarlos y se produce un vacío que nadie cubre. La lección es obvia, es importante educar religiosamente, pero no de forma coactiva, familiarizar con la tradición y símbolos cristianos, y compartir con los educandos una cultura impregnada por la fe.

En consecuencia, hoy hay que revalorizar la pastoral familiar y el concepto de "Iglesia doméstica" del cristianismo primitivo, también potenciar iniciativas como la escuela de padres, los movimientos familiares y conyugales, etc. La pastoral familiar es la estrategia evangelizadora más urgente y la pérdida de la familia cristiana el gran obstáculo para transmitir la fe. Esto acrecienta el renovado papel e importancia eclesial de los laicos, que tienen en su propio hogar el primero y más importante ámbito de la misión (*LG* 12, 35; *GS* 52). La esperanza para la Iglesia son familias cristianas, que pongan el acento en la formación de los hijos y que intenten transmitirles valores desde el testimonio personal y la inserción en la vida eclesial.

## **5. Por una experiencia comunitaria y eclesial**

Hay ansia de grupo y de una comunidad de referencia por el individualismo y la yuxtaposición de la sociedad de masas, en la cual aumentan los problemas de soledad y aislamiento. Por eso, tiene gran valor una Iglesia comunidad de comunidades, la participación y el protagonismo activo de todos y la revalorización teológica y sociológica del laicado. Son necesarios lugares en los cuales se exprese la propia fe y se confirme ésta, a partir de las experiencias y los compromisos de los otros. Sólo así se convierte la parroquia en un lugar de socialización y crecimiento de la fe. Si la parroquia no es un espacio donde convergen el testimonio personal de fe y una fe compartida, falla la catequética (que apenas tiene espacio, en el ámbito de la enseñanza) y no se pueden suplir las carencias familiares, en la transmisión de la fe.

El nuevo reto de la Iglesia, en una sociedad postcristiana, es convertir a los bautizados, más que bautizar a los paganos. Y también, lograr una adhesión personal, que los lleve a compartir las creencias eclesiales y a participar en sus prácticas.

No hay que olvidar que el interés actual por lo religioso, no conlleva, necesariamente, el de las iglesias, como muestran los largos estantes de religiosidad, en sentido amplio, de las librerías y de los centros comerciales. Hay una deseclesialización, que corresponde a la alergia cultural a las instituciones, y esto plantea muchos problemas a una religión tan fuertemente institucionalizada como el cristianismo.

En las sociedades actuales hay carencias afectivas y de relaciones personales muy fuertes. Esto también repercute en la Iglesia y genera una doble demanda de comunidad protectora y de experiencias emotivas. Esta es una de las claves de las sectas y las denominaciones evangélicas, respecto de las grandes iglesias tradicionales. Los movimientos apostólicos, las asociaciones y las corrientes laicales que más éxitos tienen dentro del catolicismo actual corresponden a estas dos tendencias. La renovación postconciliar se ha basado en el dinamismo del movimiento carismático, de los pentecostales y de los grupos de oración. Y también en las distintas corrientes en torno a la comunidad, desde las más progresistas comunidades de base hasta las más tradicionales, como las catecumenales. La doble dinámica de la vivencia de fe y de comunidad eclesial, como lugar en el cual se puede compartir, encontrar cohesión y fortalecer la identidad, reacciona a dos demandas culturales, que tienen correspondencia religiosa. Es también una forma de responder a las exigencias postmodernas, que revalorizan el sujeto empírico, con sus elementos corporales, afectivos y experienciales, respecto del sujeto racional ilustrado.

Ambas dinámicas necesitan una evaluación crítica, precisamente, porque su gran cercanía a las necesidades socioculturales y su plausibilidad y eficacia social pueden hacer que las iglesias acaban amoldándose a la sociedad, en lugar de mantener distancia de ella y transformarla. La correspondencia a las necesidades socioculturales hace el mensaje eclesial más atrayente, cercano y operativo, pero puede ser también el caballo de troya de una acomodación paulatina de la Iglesia a la sociedad, perdiendo capacidad crítica y conciencia de su diferencia. Los carismáticos han sido con frecuencia criticados por la absolutización de los elementos emocionales, por la importancia que dan a elementos secundarios de la experiencia religiosa (sobre todo el don de lenguas), marginando la dimensión crítica, social y comprometida del cristianismo. La tendencia postmoderna a sustituir la ética por la estética, lo bueno por lo bello y la racionalidad por la emotividad puede canalizarse con facilidad en estos grupos. En cuanto comunidades emocionales pueden ser un lugar de refugio, en una sociedad percibida como hostil y fría, respecto a esas necesidades afectivas<sup>12</sup>. Ésta puede ser también una de las claves de la atracción de algunas personas por la vocación religiosa o sacerdotal. El cristianismo militante, comprometido en la lucha por los derechos humanos, operativo y con fuerte sentido crítico, siempre ha tenido

---

12. F. Champion-D.Hervieu-Léger, (eds.), *De l'emotion en religion*, París, 1990.

reservas, respecto de estos fenómenos carismáticos, y los ha sometido a una crítica, que se remonta ya a la de Pablo a los corintios (1 Cor 12-14).

Lo mismo ocurre con el fenómeno comunitario, en el cual se ponen en primer plano las relaciones interpersonales de sus miembros, logrando cohesión e identidad grupal. Se constituyen como "pequeñas iglesias", células de base, en las cuales es posible tener experiencias religiosas mucho más cercanas y concretas, que las que ofrece la gran Iglesia. No es infrecuente tampoco que en ellas haya una fuerte identificación comunitaria, y que ésta se constituya en torno a un líder o un grupo de liderazgo, que impone su control sobre el conjunto de la comunidad. Como se enaltecen las relaciones comunitarias, hay mucho protagonismo de los líderes. No es infrecuente que esto derive hacia formas de culto a la personalidad y que se imponga la presión comunitaria sobre sus miembros, a costa de la libertad de éstos. Un grupo fuerte y cohesionado, mucho más si es relativamente pequeño, con facilidad impone reglas de convivencia muy estrictas y presiona a los miembros, obligándolos a asumir un estilo de vida prescrito, a costa de su propia autonomía y libertad.

En lugar de ser instancias críticas, que permanecen en un orden eclesial dado, pero transformable, y vivir insertas en la pluralidad de la gran Iglesia, se constituyen, de hecho, en células cristianas aisladas, que pueden devenir grupo cerrado. En el protestantismo se ha producido la fragmentación y la multiplicación de grupos evangélicos, lo que conocemos como denominacionalismo, precisamente, porque no hay autoridades centrales, que vinculen y sirvan para proteger la unidad eclesial. Se ha perdido un referente institucional válido para todos. Los rasgos comunes han dejado paso a la heterogeneidad, a veces inconmensurable, de grupos muy distintos, aunque todos se declaran cristianos. En el catolicismo el proceso es muy distinto, dado su peso jerárquico e institucional. El malestar se canaliza en las salidas silenciosas de la Iglesia, como cristianos sin Iglesia, en la derivación hacia grupos cerrados de tendencia sectaria, que *de facto* viven al margen de la gran Iglesia, aunque nominalmente pertenezcan a ella.

La crisis actual de Dios pasa por la transformación de las comunidades eclesiales para responder a los nuevos retos socioculturales. La pregunta por Dios, su búsqueda y las experiencias de Dios, en una sociedad secular y cada vez más laica, son los elementos nucleares del cristianismo, a comienzos del tercer milenio. Ante una sociedad que cambia muy rápidamente, el cristianismo tiene que ser un lugar de búsquedas y de vivencias, donde se ejemplarice la posibilidad de una sociedad mayor de edad, basada en la autonomía y en la personalización de creencias, ya que cada vez hay menos soporte sociocultural. Sólo así, se podrá vincular la pertenencia al cristianismo y la nueva modernidad emergente, dando una respuesta al distanciamiento entre cultura y fe a la cual aludía Pablo VI<sup>13</sup>. De cómo se responda a ese reto depende la subsistencia misma del cristianismo, en el tercer milenio.

---

13. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 20-21: "La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas".