

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata), P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

5 El Padre Eterno

- | | | |
|------------------------------|----|---|
| <i>Jean Pierre Batut</i> | 7 | Dios Padre Todopoderoso |
| <i>Michael Figura</i> | 24 | Omnipotencia de Dios y dolor hoy |
| <i>Alberto Espezel Berro</i> | 39 | El Rol del padre en la Redención |
| <i>Florian Pitschl</i> | 47 | Reflexiones sobre la crisis del padre en la cultura contemporánea |
| <i>Ferdinand Ulrich</i> | 54 | Dios Nuestro Padre |
| <i>Josef Sudbrack</i> | 60 | Paternidad espiritual. Maternidad espiritual |
| <i>Henri de Lubac</i> | 65 | Asentimiento al Ser y conversión |
| <i>Carlos Schickendantz</i> | 84 | Modernidad, humanismo y religión. Cómo hablar de Dios hoy. |

Modernidad, humanismo y religión.

Cómo “hablar” de Dios hoy

*por Carlos Schickendantz**

El presente artículo analiza algunos aspectos del lenguaje de y sobre Dios frente a diversas tendencias de la cultura contemporánea. Me refiero aquí al lenguaje de la palabra y al lenguaje no menos elocuente de la conducta. Aunque presta especial atención a Argentina, atiende a procesos que por su carácter global afectan en diversa medida a todos los continentes. Presenta primero un esquema del tema “Dios Padre” en el documento “Tertio millennio adveniente”. El texto pontificio une esta temática con diversos problemas actuales de orden socio-económico, cultural y religioso, algunos de los cuales son objeto de este estudio. Un hilo conductor de esta reflexión es el tema del vínculo entre humanismo y religión concretado en cuatro subtemas: (2) Modernidad, antropología y religión; (3) Religión y derechos humanos; (4) Religión y humanismo: los derechos de la mujer - Lenguaje femenino sobre Dios; (5) Secularización, modernidad y reflexión teológico-pastoral de la iglesia hoy.

Ante todo, parece oportuno advertir que un discurso sobre Dios está inseparablemente unido a una concepción sobre el hombre y la iglesia; por tanto, una reflexión que procura poner de relieve el tema mismo de Dios requiere ineludiblemente la inclusión de aspectos antropológicos y eclesiológicos. Más aún, la imagen de Dios está siempre *basada* en una antropología más o menos explícita, *se expresa y fundamenta* a la vez, en una visión teórica de la iglesia y en una experiencia concreta de la misma. Además, la experiencia personal y la imagen pública de la iglesia son para todos camino de acceso (o interferencia) y lugar de encuentro (o de desencuentro) con el Dios vivo. La tendencia, que con diversas características y debida a múltiples causas se observa en vastas zonas geográficas del occidente marcado por el cristianismo, de una cierta revitalización del fenómeno religioso pero independiente de las grandes iglesias, i.e. la creciente desinstitucionalización de la vivencia religiosa, confirma la urgencia y necesidad de esta perspectiva.

Una segunda observación introductoria: en nuestro siglo y frente a diversas experiencias que ha hecho y hace la familia humana, autores cristianos han formulado preguntas tales como éstas, referidas al tema de Dios: ¿Cómo hablar de Dios en un mundo adulto? ¿Cómo hablar de Dios en un mundo marcado por las *injusticias*? ¿Cómo hablar de Dios frente a la historia de *sufrimiento* del mundo? Estas preguntas contienen, en la sencillez de su formulación, algunos de los marcos culturales y sociales más importantes en los cuales es vivida la experiencia de la presencia o ausencia de Dios y, por tanto, el *ámbito de cuestiones* en el cual la pregunta por Dios debe ser reflexionada. No voy a analizar por separado estos aspectos, incluso porque en la teoría y, de ordinario, en la vida concreta, están íntimamente unidos. La distinción neta que hacen algunos teólogos latinoamericanos, en Europa hay que hablar al hombre moderno y educado, es decir, adulto, y en América latina al no-hombre marcado por la injusticia y la pobreza, refleja sólo parcialmente la compleja situación socio-cultural en nuestro continente.

* Doctor en Teología. Sacerdote de la Arquidiócesis de Córdoba. Profesor de la Universidad Católica de Córdoba.

1. Dios Padre en el texto de la "Tertio millennio adveniente"

En su Carta Apostólica "Tertio millennio adveniente" (= TMA), el Papa Juan Pablo II ha dispuesto, en preparación para la fase celebrativa del jubileo del año 2000, un trienio coronado por la persona de Dios Padre. A ella consagra la sección constituida por los nn 49-54. En este punto, siguiendo a R. Ferrara, presento la lógica que ordena ese texto, articulado en torno del tema central del amor del Padre, y distribuido en tres ejes.¹

- El eje teologal: Dios Padre, corona del trienio preparatorio (TMA 49)

La forma paradójica como TMA expresa el fundamento del trienio rechaza toda oposición entre cristocentrismo y teocentrismo. Ella sostiene que la estructura del trienio preparatorio, por el hecho mismo de estar "centrado en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre", "debe ser teológica, es decir trinitaria" (TMA 39). La aparente paradoja se resuelve en la dimensión teologal y trinitaria de la persona de Cristo, "Hijo de Dios" y en "la perspectiva misma de Cristo: la visión del "Padre celestial" (cf. Mt 5,45), por quien fue enviado y a quien retornará (cf. Jn 16,28)" (TMA 49). En la revelación que el Hijo hace del Padre se pone de manifiesto que el horizonte de Cristo es teocéntrico y filial, vuelto hacia el Padre.

Pero esto no basta para entender por qué la estructura del trienio debe ser, no sólo trinitaria, sino coronada por la persona de Dios Padre. La tríada Hijo-Espíritu-Padre que ordena el trienio preparatorio configura una rara singularidad, no sólo por la ubicación terminal del Padre sino por el lugar intermedio que ocupa el Espíritu. Ahora bien, ese singular ordenamiento puede ser comprendido desde Gal 4,4-6, el pasaje empleado por la Carta apostólica para describir el evento de la "nueva era" en cuyo tercer milenio ingresaremos (TMA 1). En ese movimiento que procede de Dios [Padre] y a él regresa, las misiones temporales del Hijo (año 1^o) y del Espíritu (año 2^o) nos convierten en hombres libres e hijos de Dios, suscitando la plegaria que expresa el retorno al Padre (año 3^o), la fuente eterna de donde aquellas se originaron (cf. Jn 16,28). Dado que de ese origen eterno trataron los números iniciales (TMA 3), ahora basta presentar el retorno "como una gran peregrinación hacia la casa del Padre, del cual se descubre cada día su amor incondicionado por toda criatura humana y, en particular, por el "hijo pródigo" (cf. Lc 15,11-32)" (TMA 49). En el retorno al Padre que nos descubre lo incondicional y universal de su amor queda enunciado el tema central de esta sección, de modo que los siguientes números pueden considerarse como su desarrollo ulterior (TMA 50-53).

- El eje moral: la conversión al amor del Padre (TMA 50)

Si la perspectiva del Hijo es hacer la voluntad del Padre con una obediencia que llega hasta la muerte de cruz, el horizonte del hijo pródigo es el padre misericordioso que perdona al pecador arrepentido. El tema central del "retorno hacia la casa del Padre", debe comprenderse aquí como "camino de auténtica conversión" y, dado que la conversión del hijo pródigo está constituida no sólo por el detestar su presente vida pecaminosa sino también por el añorar su anterior vida de comunión con el padre, deberemos redescubrir, en el último año del trienio, tanto el significado profundo del sacramento de la penitencia como "los valores éticos contenidos en la ley natural, confirmada y profundizada por el Evangelio" y, por encima de todo, "la virtud teologal de la caridad" que, "en su doble rostro de amor a Dios y a los hermanos, es la síntesis de la vida moral del creyente" y tiene en Dios [Padre] su fuente y su meta porque "Dios [Padre] es amor" (1 Jn 4,8.16).

- El eje dialogal: el amor universal del Padre (TMA 51-53)

Convertirse significa volverse hacia el Padre que ama a todos los hombres y que lo pone de manifiesto tanto en su bondad imparcial "que hace salir el sol sobre buenos y malos" (Mt 5,45 ss.) como en su amor preferencial por los marginados y "descastados":

1 - Cf. R. Ferrara, "El amor de Dios Padre confesado, imitado y celebrado en el jubileo del año 2000", en: M. González (y otros), *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires 1998, 141-192.

por la oveja descarriada, por la moneda extraviada y por el hijo perdido (Lc 15). Podemos considerar tres aplicaciones de este principio en TMA 51-53. En el orden socio-económico "la opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados" lleva a proponer el Jubileo como "un tiempo oportuno para pensar, entre otras cosas, en una notable reducción de la deuda internacional", el diálogo entre culturas, el respeto de los derechos de la mujer, etc. (TMA 51). En el orden cultural, habrá que intentar una "confrontación [contentionem] con el secularismo" de Occidente, que conforma la paradoja de un mundo tecnológicamente desarrollado pero "interiormente empobrecido por el olvido y la marginación de Dios" (TMA 52). En tercer lugar, en el orden religioso, ese año será una ocasión para el diálogo interreligioso, diálogo en el que "deberán tener un puesto preeminente los hebreos y los musulmanes", es decir, las religiones monoteístas. Pero, para evitar ulteriores marginaciones, se incluirán encuentros con los representantes de las grandes religiones del mundo (TMA 53).

- Un triple eje y un mismo centro: el amor

En aquel triple eje articulador el punto focal es el amor. En el eje teológico y trinitario descubrimos el Amor del Padre que define el ser mismo de Dios, vuelto hacia todo y hacia todos nuestros hermanos (TMA 49); en el eje moral tratamos de nuestro amor de caridad, vuelto hacia Dios y hacia todos nuestros hermanos (TMA 50); en el eje dialogal consideramos el amor social y, en general, el amor como valor y estilo de vida, la cultura o "la civilización del amor" (TMA 52).

2. Modernidad, antropología y religión

La época histórica que denominamos "modernidad" no es un proceso unitario y rectilíneo. A ella pertenecen la reforma y la contrarreforma, el humanismo, la ilustración y el barroco, el idealismo como el marxismo y el positivismo. Estas múltiples corrientes afectan los más diversos ámbitos de la vida humana: el arte, la técnica, la convivencia política, la vida de la fe, etc. De allí que "modernidad" sea un concepto complejo a la hora de describir este tiempo histórico. Sin embargo, existe algo común que caracteriza la cultura de esta época: lo que algunos llaman el "giro antropológico", la vuelta hacia el sujeto, como punto de partida, medio y criterio para la vinculación con el mundo, incluso para la relación con la tradición y la religión. Perteneció al corazón de la conciencia moderna la idea del hombre como sujeto autónomo, que por su libertad se autorrealiza y autodetermina.² Esta conciencia moderna llega progresivamente a la cabeza y al corazón de cada hombre y cada mujer.

Frente a esta situación, advierte W. Pannenberg, se ha hecho con frecuencia la observación de que en la historia moderna la fundamentación de la teología ha ido consistiendo cada vez más en una visión sobre el hombre.³ Tal concentración en la antropología de la problemática en torno a los fundamentos de la teología va a la par con la evolución moderna de la idea filosófica de Dios. La pregunta por la realidad de Dios comienza, no ya a partir del mundo natural para demostrar a Dios como causa primera del acontecer natural, sino que parte de la experiencia humana para mostrar que Dios está supuesto ineludiblemente en cada acto de la existencia.

Ahora bien, junto al mencionado influjo de la filosofía, motivos genuinamente teológicos han acompañado este proceso de creciente antropocentrismo del pensamiento teológico, a saber, el hecho de que la teología cristiana está referida a la cuestión de la salvación del hombre. Más aún, porque Dios se ha hecho hombre, el hombre es tema central y perma-

2 - Cf. W. Kasper, "Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse", en: J. Rohls y G. Wenz (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988, 593-610, 594-595.

3 - Para las siguientes reflexiones, cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca 1993, 15-30.

nente de la teología. Pero, argumenta Pannenberg, el hecho de que este motivo teológico haya desplegado toda su eficacia en la edad moderna muestra que esta evolución sólo puede entenderse como expresión de la situación espiritual global de este tiempo y de algunos acontecimientos importantes de la *historia social moderna*. Se trata en este caso del proceso de privatización o, al menos, de segmentación, a que se ha sometido la religión. Después de la división del cristianismo en el siglo XVI y de las guerras de religión de los siglos posteriores, las confesiones cristianas perdieron en mayor o menor grado el carácter de religión de estado. El estado se hizo neutral en materia religiosa. La confesión religiosa se volvió asunto privado del individuo. "El surgimiento de la modernidad no se puede entender sólo en el marco de una historia de las ideas. Fueron la reforma y, más aún, las catástrofes históricas que la siguieron, es decir, el astillamiento de la Cristiandad y las guerras confesionales (entre católicos y protestantes) de los siglos XVI y XVII, las que hicieron definitiva la ruptura con la Edad media."⁴ Un resultado importante de este proceso puede formularse de la siguiente manera: así como antes de la división confesional y de las guerras de religión el fundamento de la unidad espiritual de la sociedad civil y política lo había constituido el cristianismo, a partir del siglo XVII se establece como *base de la convivencia social* la concepción del hombre, de sus derechos, los principios de libertad individual, pluralismo y tolerancia. De allí que sea acertado observar que el secularismo de la edad moderna en Europa es una consecuencia directa de la separación de las Iglesias y que, por esta razón, no puede ser superado partiendo de una cristiandad separada. "El movimiento ecuménico indica el único camino por el que, tal vez, se pueda alcanzar la renovación de la vinculación de los pueblos de Europa con el cristianismo."⁵

Si se analiza desde esta perspectiva el proceso de la época moderna, observa Pannenberg, se comprende por qué quienes en esta época impugnan el valor y el significado de la fe religiosa desarrollan su argumentación en el terreno de la antropología. Perspectivas tan diversas como las de Freud, Feuerbach o Marx encuentran aquí un punto de convergencia. Si puede probarse que la religión no es más que un producto de la fantasía y la expresión de la autoalienación del hombre, como lo analiza la *crítica de la religión* en diversos autores, entonces la fe religiosa, en concreto, el cristianismo, pierde toda pretensión de credibilidad general en el contexto de la vida moderna. La fe cristiana, por su parte, no puede renunciar al esfuerzo por defender sus derechos a la verdad; y en la edad moderna tal defensa tiene que llevarse a cabo en el terreno de la interpretación del ser hombre y en torno al problema de si la religión *pertenece* indispensablemente al "ser hombre" del hombre. Por estas razones, en el mundo moderno la teología cristiana tiene que conquistar su fundamentación en el terreno de los análisis antropológicos. No se trata de una posición que puede adoptarse o dejarse de adoptar. Nadie puede elegir el estado del problema en el que él desearía intervenir con su aporte personal. Con otras palabras: la antropología se ha convertido en la modernidad, de hecho, en el terreno sobre el que la teología tiene que fundamentar la pretensión de que sus enunciados tienen validez universal. Se trata de fundamentar de modo convincente el *vínculo intrínseco* entre humanidad y religión.

Ahora bien, esta problemática, descrita muy brevemente aquí en referencia a las tareas de la teología en el mundo contemporáneo, *afecta a toda la vida de la Iglesia*, y en ella, a la vida de cada persona que aspira a hacer del evangelio su norma de vida. Entre otros aspectos posibles, puede formularse aquí una conclusión bien precisa: una evangelización

4 - W. Pannenberg, citado en: J. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992, 113-115.

5 - W. Pannenberg, "El hombre y Dios en la sociedad a finales del siglo XX", en: M. Ureña y J. Prades (eds.), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Madrid 1994, 81-92, 90.

acorde a la situación cultural que vivimos, acorde a la conciencia que el hombre y la mujer de nuestro tiempo tienen de sí mismos, de su libertad, dignidad y responsabilidad personal debe mostrar con testigos concretos que la fe religiosa significa un *enriquecimiento de la condición humana* y que este enriquecimiento se verifica en los hechos cotidianos de la existencia empapando la totalidad de la vida de la persona. Es necesario rehacer, ante todo en cada evangelizador, el vínculo que la modernidad ha disuelto en la cabeza y en el corazón de millones de personas, el vínculo entre humanidad y religión. De allí que aquello que denominamos "aspecto humano" en la formación permanente de los agentes pastorales adquiera hoy una relevancia que no tuvo en otras épocas de la historia de la Iglesia. Se trata de mostrar con testigos concretos, i.e. personalidades religiosas sanas y equilibradas, respetuosas y fraternas, personalidades religiosas comprometidas con las angustias y esperanzas de sus contemporáneos, lo que la teología en tanto discurso científico debe articular teóricamente: que el hombre no puede vivir sin Dios; que Dios es una riqueza indispensable para la humanidad de cada varón y cada mujer de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva, *cualidades humanas* como veracidad, cortesía, afabilidad, justicia, fidelidad, buen humor, disposición al diálogo, etc. adquieren un nuevo significado. Está en juego la imagen de Dios y la experiencia eclesial concreta.

Subrayo aquí que este *vínculo*, religión-humanidad, constituye un *hilo conductor* de la presente contribución. Soy consciente que con él refiero a un aspecto importante de la reflexión contenida en el texto episcopal argentino "Líneas pastorales para la nueva evangelización" (1990). Allí se habla de dos desafíos, "secularismo" y "una justicia largamente esperada", (opuestos al binomio fe-dignidad humana) destacando la "relación" (n.15), "vinculación", "asociación" (n.20), "conexión", "unidad", "nexo" (n.22) entre ellos. Pero, como quedará de manifiesto, el presente artículo excede el marco de dicho texto y, en algún caso, invita a revisarlo y/o a profundizarlo.

3. Religión y derechos humanos

En 1998 se cumplieron cincuenta años de la "declaración universal de los derechos del hombre". El 10 de diciembre de 1948 mediante la resolución 217 la asamblea general de las naciones unidas reunida en París aprobó dicho texto. Desde entonces, no han faltado voces que pusieran de relieve sus insuficiencias desde diversas perspectivas, como por ej., la ausencia total de una referencia a Dios o su carácter no vinculante, etc. No obstante, la declaración constituye la expresión de una época y un instrumento sin analogías en la historia de la humanidad. Aunque es posible encontrar algunas alusiones de Pío XII, recién a partir de Juan XXIII el tema de los derechos humanos comienza a ser un punto de referencia central en la ética social católica.⁶ Esta recepción representa el resultado del desarrollo de un *extenso proceso* impregnado durante un largo tiempo por un decidido rechazo del movimiento de ideas que desembocó en aquella declaración. Esta oposición tuvo causas históricas precisas, en tanto la revolución francesa y los movimientos que de ella surgieron poseían una acentuada perspectiva anticlerical y amenazaban además la posición tradicional de la Iglesia en la sociedad. En dicha controversia se manifestó también la tensión entre diferentes concepciones de la fundamentación del estado y la política. El deseo ilustrado-liberal de concretar un estado secular que preveía expresamente la separación de Iglesia y estado y que obligaba a éste a una estricta neutralidad religiosa suscitó la reacción de la Iglesia que opuso su tradicional concepto, según el cual el estado debía regularse por los principios cristianos por ella ofrecidos. De allí que es acertado afirmar, como lo ha hecho K. Lehmann, que el documento conciliar "*Dignitatis humanae*" so-

6 - Cf. G. Luf, "Menschenrechte", en: Görres-Gesellschaft (ed.), *Staatslexikon* 3, Freiburg i.Br.: 1987, 1104-1118.

bre la libertad religiosa "contenía una corrección explícita de las enseñanzas papales existentes hasta entonces."⁷ Con justicia le cabe a este texto conciliar la calificación de "suceso memorable en la historia de la Iglesia."⁸ Hoy el tema de los derechos humanos se ha convertido en un *punto central* de la actividad de la Iglesia en el mundo, incluso porque ella ha advertido que en los países donde el cristianismo es minoría el derecho a la libertad religiosa es un instrumento de supervivencia. Constituye una novedad también, y este hecho no debería pasar desapercibido, el modo actual de concebir el ejercicio del papado en referencia a este tema, también en su conciencia del deber de asumir un rol internacional en este campo; una perspectiva impensable incluso hasta Pío XII, por lo menos. De hecho es éste hoy un capítulo central en la labor internacional de la Iglesia. Refleja una conciencia de sí misma y de sus responsabilidades que no tiene analogías en la historia de la Iglesia y que representa ya, probablemente, un progreso sin retorno.

Quiero citar un caso concreto que ejemplifique cuanto deseo afirmar en relación a este tema. Se refiere a la naturaleza del fenómeno "religión-secularización-modernidad" comparando su concreción histórica en Europa y en Estados Unidos. Un estudio publicado en el mes de abril de 1998 en Suiza se pregunta: "¿por qué los ciudadanos norteamericanos son más religiosos que los de Europa occidental?"⁹ El trabajo repite parcialmente resultados estadísticos ya conocidos por anteriores investigaciones.¹⁰ Un estudio de 1997 revela que el 41% de los americanos asiste semanalmente a su Iglesia (el doble que en Argentina) y que, al respecto, no se observa una variación importante en comparación con las cifras desde 1947. Un abandono de las grandes Iglesias cristianas, fenómeno típico y continuo en Europa occidental, no parece que tenga lugar en el país del norte. Mientras que en Alemania occidental sólo el 39% cree que existe una vida más allá de la muerte, en los EEUU el porcentaje asciende a 71%. Análogamente, mientras que para el 20% de los suizos la religión representa un valor importante en la vida, 59% de los americanos son de esta opinión. Ahora bien, si se tiene presente que Norteamérica es hoy el país más importante e influyente en la nueva civilización tecnológica y sus patrones culturales, debe afirmarse que quien por principio piensa que cultura moderna y fe son incompatibles debe, al menos, analizar detalladamente el caso norteamericano. La tesis central del autor reza así: en los EEUU la modernidad no se ha impuesto contra la voluntad de las iglesias. Más aún, los padres fundadores de la nación americana edificaron, a partir de sus profundas convicciones cristianas, una sociedad con principios modernos. Un ejemplo puede ser verificado con la libertad religiosa. La afirmación de la libertad religiosa y libertad de conciencia constituye uno de los valores centrales de una sociedad moderna. La Iglesia Católica recién ha hecho suya esta convicción en el concilio Vaticano II. En Europa, también otras comunidades religiosas han necesitado largo tiempo para arribar a una conclusión semejante. Además, la estricta separación entre Iglesia-estado, concebida no con el objetivo de limitar el influjo de las Iglesias sino como un modo de liberar a las Iglesias del influjo del estado, pertenece también como uno de los contenidos fundamentales a la constitución americana. Pero no es sólo en los años de la fundación de la sociedad americana que las Iglesias han representado ideas modernas. Con Martin Luther King, la Iglesia cristiano-bautista ha escrito uno de los últimos capítulos de la historia americana de la liber-

7 - Cf. K. Lehmann, "Eine Lebensfrage für die Kirche", Herder-Korrespondenz 49 (1995) 29-35, 32.

8 - H. Maier, "La idea de la libertad en la Ilustración y la Tradición católica", *Communio* (Arg.) 4 (1997) 69-85, 79.

9 - Cf. D. Brot, "Warum sind die US-Amerikaner religiöser als die Westeuropäer. Ein Länderbericht", *Schweizerische Kirchenzeitung* 17 (1998) 1-7.

10 - Cf. P. Zulehner y H. Denz (eds.), *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf, 21994, 18ss.; F. Newport y L. Saad, *Religious Faith is Widespread but many Skip Church* (Página Web http://www.gallup.com/poll_archives/970329.htm), 1997. Europa, por su parte, es desde el punto de vista de la sociología religiosa un continente extremadamente heterogéneo. Simples caracterizaciones no son justas con dicha situación: Europa no puede ser descripta como cristiana ni como areligiosa, mucho menos todavía como atea. (...) Característica es la tendencia hacia una religiosidad personal, no vinculada a las grandes iglesias.

tad. Como cristiano creyente estaba convencido de que la discriminación legal de la población negra en los estados del sur no era compatible con el mensaje bíblico. En 1986 ha sido declarado feriado nacional el día de su nacimiento, el 18 de enero. Desde el punto de vista de la Iglesia Católica, en crecimiento, el "tardío" reconocimiento del sacerdocio común de los bautizados con el Vaticano II ha dificultado un mayor arraigo misionero en la sociedad norteamericana. En resumen, puede decirse que la moderna sociedad americana no fue construida *contra*, sino *con* las iglesias. Muchos grupos religiosos tomaron una posición conductora en la historia moderna de la libertad, de modo que el típico conflicto europeo: ser moderno y religioso a la vez, ha impactado mucho menos la sociedad norteamericana.

El diagnóstico sobre el prestigio que gozaba la Iglesia en Polonia antes de la caída del muro escrito hace 15 años por un filósofo italiano, Rocco Buttiglione, devenido hoy un político de centro-derecha, refleja un argumento convergente: "En el caso polaco, la Iglesia tiene la experiencia más completa de la expoliación, consume hasta el fondo la ruptura con el Ancien Regime, y vive sin apoyo ninguno del poder político y social y hasta en oposición consciente frente a ese poder. Se trata de una Iglesia pobre, y por lo mismo, carente de los sentimientos de culpa que afligen a las iglesias de occidente. Es una Iglesia que no manifiesta *ninguna nostalgia por el pasado y hace de la causa del hombre su propia bandera*".¹¹ Es claro que la Iglesia no puede reducirse a ser una mera institución formadora de valores éticos fundamentales para la convivencia democrática, aunque éste signifique un argumento de primer orden a la hora de justificar la existencia y la importancia de instituciones religiosas en sociedades crecientemente pluralistas. Pero es hoy igualmente claro, por razones evangélicas y culturales, cuán esencial es en el discurso eclesial y en la conducta pastoral la vinculación entre religión y humanidad, entre experiencia religiosa y ética humanista, entre fe en Cristo y defensa de la dignidad humana; temática ésta que tiene hoy una de sus principales expresiones en la cuestión de los derechos humanos. El eco internacional que ha obtenido la figura de Teresa de Calcuta, eco y figura que merecerían un análisis detallado, muestran que en esta conducta, i.e. en un amor concreto incondicional y desinteresado a todo hombre, por el sólo hecho de ser hombre (argumento central en el tema de los derechos humanos), reside un enorme potencial para hablar de Dios al mundo contemporáneo.¹² Contra nuestras impresiones más bien pesimistas, los hombres y mujeres de nuestro tiempo entienden este lenguaje; lenguaje cuyo contenido es la materia del "juicio final" (Mt 25,31-46); el problema esencial para cada hombre y para la Iglesia. En Cristo, Dios ha unido religión y humanidad, amor a Dios y amor al prójimo.

Naturalmente que un análisis más detallado debería precisar las características del fenómeno religioso en EEUU recién aludido, en particular, su incidencia en la vida concreta. El discutido teólogo americano M. Novak considera que éste es un aspecto muy importante de la distinción entre liberalismo continental y americano. En América, a diferencia de Europa, la Ilustración (la modernidad) ha coexistido con un fuerte sentido religioso. Will Herberg, un filósofo judío de la religión, escribió un libro (*Protestant Catholic Jew*) en los años 1950 que se ha convertido en un clásico como respuesta a este problema. Herberg sostiene que la religión en América tiene la característica de que un creyente puede fácilmente aislar de su influencia áreas de su vida: puede expresar una devoción sincera a Dios, mientras que, al mismo tiempo, puede organizar el resto de su vida de manera que tenga poca relación orgánica con su fe en Dios. Por tanto, es necesario distinguir la

11 - *El hombre y el trabajo. Reflexiones sobre la encíclica "Laborem exercens"*, Madrid 1984, 10s. (cursiva mía).

12 - Una encuesta realizada por la Universidad Complutense de Madrid y con el patrocinio de la UNESCO constata que los personajes más admirados y respetados entre los escolares de 13 a 19 años de 21 países son Teresa de Calcuta, Ghandi y Luther King, en ese orden (36%, 30,5% y 27,2% respectivamente), cf. en: Servicio de prensa 129 (1998) 15. El estudio de Gallup citado confirma este resultado para EEUU.

forma que la secularización tiene en una cultura históricamente protestante (como América) de la forma que tiene en culturas históricamente católicas (como muchas de Europa). Los europeos, según este análisis, tienden a malinterpretar a América como religiosa: interpretan como religión lo que de hecho se entiende mejor simplemente como un tipo diferente de secularización. A juicio de Novak, el ateísmo europeo es explícito y teórico; el ateísmo americano es más oculto, porque es más práctico que teórico, y tiende a ser más pasivamente agnóstico que abiertamente antiteísta. Herberg concluye que el secularismo americano puede ser al final el más pernicioso: precisamente porque actúa bajo el disfraz de una religiosidad aparente (y, desde luego, bien considerada) que puede dejar intacta una lógica de la vida secularizada (muchas veces adoptada inconscientemente) y porque puede darse probablemente tanto dentro de las Iglesias mismas como fuera de ellas.¹³

Es saludable advertir que el catolicismo latinoamericano, religión mayoritaria del continente (90% de su población), de manera análoga no puede hacer alarde de sus frutos. Después de cinco siglos el nuestro es un continente en buena medida impregnado por el catolicismo pero atravesado por la pobreza, la injusticia, el subdesarrollo político, la violencia y múltiples experiencias traumáticas de violación a los derechos humanos. Por ejemplo, según un informe del Banco Interamericano de Desarrollo difundido en noviembre de 1998, América Latina es la región más desigual del mundo si se tienen en cuenta los ingresos de su población. Para demostrar la magnitud de la brecha, el trabajo del BID apeló a números gruesos: el 5 % más rico de la población latinoamericana percibe la cuarta parte de toda la riqueza generada. En el otro extremo, el 30 % más pobre apenas percibe un 7 % de todo el ingreso. De allí que el diagnóstico formulado en el documento episcopal argentino "Iglesia y comunidad nacional" de 1981 conserva toda su actualidad: "El gran problema aún subsistente radica en que las características que reconocemos como propias no han sido traducidas adecuadamente por las estructuras políticas, económicas, sociales, educativas." (30). Análogamente, las situaciones de injusticia y de pobreza aguda en el continente son, a juicio de Puebla, un "índice acusador" de la superficialidad de la fe que no ha penetrado "criterios y decisiones" (DP 437, 452).

En varias oportunidades y, en particular, en TMA Juan Pablo II ha focalizado su atención en torno al problema de la *deuda internacional* que afecta a los países del hemisferio sur. No es éste, naturalmente, el único problema de justicia en el campo económico internacional, pero es verdad, como lo ha formulado hace años el episcopado norteamericano consciente de su peculiar responsabilidad, que "encontrar una solución al problema de la deuda del tercer mundo es un prerrequisito para todo progreso significativo en el desarrollo de las regiones pobres."¹⁴ La Iglesia no debe sólo alentar solidaridades individuales, sino también mirar con lucidez y sentido crítico las estructuras y los mecanismos económicos y sociales que afectan sustancialmente la vida y el futuro de generaciones enteras. Problemas como el desempleo, la marginación social y la creciente concentración de la riqueza, que afectan en diversa medida a todos los países y que el acelerado proceso de globalización contagia, merecerían una atención prioritaria. Una estrategia basada exclusivamente en el "credo" neoliberal hoy predominante (confianza en la capacidad del mercado, estado reducido, combate contra la inflación, equilibrio presupuestario, desregulación y privatizaciones) no brindará solución a los desafíos inseparables de crecimiento económico, pleno empleo y distribución más justa de los bienes producidos. Más aún, el continuo empeoramiento en la distribución del ingreso, un fenómeno que no tiene fronteras, compromete a mediano plazo objetivos centrales del ideal democrático, tales como la partici-

13 - Cf. D.Schindler, "Diálogo con Michael Novak", *Communio* 17 (1995) 365-380, 373s.

14 - U.S.Catholic Conference Administrative Board, "Statement on Relieving Third World Debt: A Call to Coresponsability, Justice and Solidarity", *Origins* 19 (1989) 305-314, 308 (cursiva mía).

pación equitativa de los ciudadanos en la "cosa pública" y un reparto y división adecuados del poder, e incluso, perjudica la misma eficiencia de la economía. La brecha creciente entre los sectores más ricos y más pobres de la población resultará, finalmente, "cara" para los mismos ricos. El fenómeno de la violencia y de la inseguridad (debido también a motivos socioeconómicos) fuertemente instalado en la sociedad argentina hoy, es un indicador claro. Algo análogo está sucediendo en el plano internacional, por ejemplo, con el fenómeno de la migración masiva de personas hacia los países del hemisferio norte. Estos ven amenazado su bienestar y advierten que no podrán detener este movimiento creciente y desordenado (con múltiples secuelas negativas de distinto tipo) si no es promoviendo el desarrollo de las regiones más pobres. Es claro, por otra parte, que frente al poder de los mercados y de los actores económicos, el fortalecimiento de la eficiencia y la democratización de las múltiples instituciones políticas y económicas a todos los niveles (nacionales, regionales y mundiales) y una más activa y madura participación de la sociedad civil (sus organizaciones intermedias, movimientos de base, etc.), son ingredientes imprescindibles. Esta situación compleja exige que la Iglesia participe en el debate público con iniciativas, interés y competencia. Siguiendo el ejemplo del Papa y de otras iglesias hermanas, la Iglesia en Argentina podría ofrecer una conducta más decidida que, al menos, repitiera cuanto ya se dice y hace en otras latitudes.¹⁵ Como lo sugiere TMA, está en juego, también aquí, la figura y la experiencia de Dios Padre y su amor.

4. Religión y humanismo:

los derechos de la mujer - Lenguaje femenino sobre Dios*

Refiero ahora a un aspecto de la problemática actual donde este testimonio del vínculo entre humanidad y religión es particularmente urgente y oportuno. Un trabajo reciente llevado a cabo a pedido de una conferencia episcopal europea constata que el cambio de la posición y de la comprensión del rol que juega la mujer en la sociedad ha variado en una forma notable; afecta especialmente a los países industrializados, a las generaciones más jóvenes y se ha acelerado sensiblemente en los últimos años.¹⁶ La investigación habla de una *transformación masiva de la biografía normal de las mujeres*. Se trata de un proceso que afecta a todos los continentes, aunque con distinta velocidad. Por otra parte, si se observa el lugar que este tema ocupa en el magisterio de la iglesia contemporáneo uno se encuentra con un hecho completamente inédito en la historia bimilenaria de la iglesia; por ej., jamás un concilio había dedicado espacio al tema de la mujer, sí lo ha hecho el Vaticano II; jamás antes se había escrito una encíclica o carta apostólica dedicada a este tema, Juan Pablo II publicó en 1988 "Mulieris dignitatem" con ocasión del año mariano. Además las intervenciones papales y de diversos episcopados al respecto son numerosas y significativas.¹⁷ Este punto deseo resaltar aquí: la sola reflexión y atención a esta temática representa un hecho sin precedentes en la historia de la Iglesia; lo cual está indicando la nueva situación que la mujer experimenta y la nueva conciencia que la Iglesia ha adquirido de uno de los hechos más sorprendentes del evangelio y que, en gran medida, ha permanecido oculto por siglos: la auténtica revolución que significaron las palabras y la conducta de Jesús de Nazaret en su trato con la mujer.

La *actualidad* y urgencia de esta temática se percibe también en la *crítica* que hoy

(*Por razones de espacio la segunda parte de este punto no ha sido incluida)

15 - Cf. U.S. Bishops, *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, Washington 1986, n. 271ss; Catholic Bishop's Conference of England and Wales, *The Common Good and the Catholic Church's Social Teaching*, London 1996, n. 102ss. Cf. también el interesante panorama en: T. McGoldick, "Episcopal Conferences Worldwide on Catholic Social Teaching", *Theological Studies* 59 (1998) 22-50.

16 - Cf. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.), *Frauen und Kirche. Eine Repräsentative Befragung von Katholikinnen*, Bonn 1993.

17 - Cf. por ej., Deutsche Bischofskonferenz, "Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft", *Herder-Korrespondenz* 36 (1982) 26-33; National Conference of Catholic Bishops, "Strengthening the Bonds of Peace: Pastoral Reflection on Women in the Church and in the Society", *Origins* 24 (1994) 417-422.

sufren ya no solo el cristianismo, sino también las otras grandes religiones monoteístas: el judaísmo y el islam. Se dice, y no sin razones, que estas tradiciones religiosas poseen una postura teórica y práctica insuficiente sobre el papel de la mujer en la familia y en su inserción social que ha impregnado de manera negativa vastos sectores culturales de la humanidad. Es decir, está otra vez en juego el argumento de la modernidad: si las religiones son capaces de generar un auténtico humanismo, en este caso, referido a la mujer. La temática no sólo parece necesaria por el reconocido "machismo" en nuestros países, que encuentra múltiples formas de expresión y de discriminación¹⁸ (como incluso han recordado Medellín, Puebla y Santo Domingo), sino también porque ésta es una de las más importantes fuentes del creciente desprestigio del cristianismo, particularmente en los países de Europa central. Por otra parte, una mirada realista sobre el proceso concreto que sigue este "redescubrimiento" de la dignidad y los derechos de la mujer no puede negar la existencia de excesos y deformaciones, incluso en la Iglesia misma. Pero una lectura serena de textos de la tradición teológica, incluso en su mejores exponentes, deja a la luz que, motivada por diversas causas, la reflexión sobre la dignidad de la mujer ofreció lagunas, para nosotros hoy inaceptables. Un ejemplo: afirmaciones tales como: la mujer "est aliquid deficiens et occasionatum" (I, q.92, a.1, ad.1), un "mas occasionatus" (I, q.99, a.2, ad.1), i.e. un varón impedido por el azar, muestran que Sto. Tomás, en su reflexión teológica, no fue más allá de la biología aristotélica pacíficamente aceptada en su tiempo. La doctrina sobre el rol activo del varón y el desempeño pasivo de la mujer en la concepción fundamentaron la subordinación de la mujer al varón, su "status subiectionis". Tal postura no podía dejar de tener consecuencias para todos los campos de la vida eclesial, sea en el área dogmática como moral; también a la hora de pensar la participación de la mujer en la vida de la sociedad y de la Iglesia.¹⁹ Y no debe perderse de vista, como lo han puesto de relieve investigaciones recientes,²⁰ que Tomás de Aquino representó en su tiempo una posición más abierta, contradiciendo, por ej., la teoría sostenida (también) por Agustín, hasta entonces intocable, sobre el "matrimonio del paraíso", en el que no habría habido encuentro carnal, y la superación de la posición afirmada como verdad de perogrullo durante un milenio acerca de que el comercio sexual como tal era pecado y, por ello también, el medio de transmisión del pecado original.²¹ Para concluir esta reflexión, el difundido desprestigio que la doctrina de la Iglesia tiene sobre estas materias (condición femenina, matrimonio, sexualidad, etc.) se comprende, también, a la luz de estas casi bimilenarias enseñanzas teológicas que hoy no dudamos en calificar como erróneas y que impregnaron la espiritualidad y la conducta de millones de personas. Si hoy la sociedad experimenta un cierto "libertinaje" al respecto, la Iglesia, con un poco de memoria histórica, debería reaccionar con tolerancia, sin que ella signifique aprobar aquellas conductas que en sí mismas estén equivocadas según el evangelio. En todo caso, son cada vez menos los que en este campo tan importante de la vida humana esperan de la Iglesia el equilibrio en este movimiento pendular.

Para concluir, a mi modo de ver, las Iglesias en el hemisferio sur tienen todavía la oportunidad de ocupar un rol destacado en el proceso de superación de las múltiples formas de discriminación que sufren especialmente las mujeres. Esta posibilidad pareciera que ya no la tienen las Iglesias de Europa central. El novedoso magisterio de Juan Pablo II

18 - Un ejemplo tomado del ámbito argentino. Según cifras publicadas por el INDEC en mayo de 1997, aunque la tendencia sea positiva, en referencia a cargos ejecutivos, nivel de remuneración, desempleo y subempleo las mujeres están visiblemente en peor situación laboral.

19 - Cf. un ejemplo referido al sacramento del orden en la *Summa Theologica* Supl. q.39, a.1.

20 - Cf. O.H.Pesch, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona 1992, 246-269; K.E.Borresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo 21995.

21 - Cf. también, P.Beatrice, "Sessualità", en: A.Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane. II*, Casale Monferrato 1984, 3166-3171.

y su esfuerzo pastoral al respecto, resulta poco creíble a la mayoría de los habitantes de dichas latitudes. Que este fenómeno afecta a la experiencia de Dios y al acceso a la Iglesia de muchos de nuestros contemporáneos está, especialmente allí, a la vista. La alternativa es clara: o la Iglesia lidera/participa en los procesos de dignificación del hombre y de la mujer, o estos procesos se realizan "sin" ella y, más aún, se vuelven como un boomerang "contra" ella. No sólo la opinión pública, también el evangelio la juzga.²²

5. Secularización, modernidad y reflexión teológico-pastoral de la Iglesia hoy

Cuando la Iglesia analiza la situación del hombre en las sociedades contemporáneas recurre con frecuencia a la expresión "secularismo" o "secularización". Se trata de unas de las expresiones más corrientes y repetidas de los últimos años en el lenguaje eclesial. Al mismo tiempo y de manera creciente se alzan voces que advierten sobre *algunas insuficiencias* de este concepto a la hora de caracterizar fenómenos importantes de la cultura actual, ante todo, el mismo fenómeno religioso. Esta limitación puede ser observada desde dos puntos de vista.

Conceptos como modernidad, posmodernidad y modernización tienen hoy un gran peso en los modelos de autointerpretación de las culturas de los últimos siglos. En debates sociológicos recientes, vienen a desplazar o complementar el término, antes preponderante, de "secularización", que designa el proceso, iniciado con la Ilustración, de "pérdida de sentido religioso en áreas de la vida cada vez más extensas". El término "modernidad", en cambio, ofrece un modelo interpretativo aún más amplio y que explica por tanto más fenómenos. Sigo de cerca aquí al análisis de M. Kehl, quien repite parcialmente las reflexiones de F.-X. Kaufmann y K. Gabriel.²³

Las palabras "moderno", "modernidad" designaron en un principio todo lo que es "actual" y "nuevo". Desde el siglo XIX y sobre todo en los últimos decenios, estas palabras expresarán, particularmente en la perspectiva de la sociología cultural (complementando o incluso sustituyendo los anteriores significados), la "modificabilidad de todas las cosas", y no sólo como descripción fáctica de determinadas circunstancias sociales que cambian constantemente y por eso caducan pronto, sino con el sobreentendido normativo de una legitimación del cambio continuado.

Esto significa en concreto que una sociedad que se considera moderna no se interpreta ya a sí misma desde su pasado sino, casi exclusivamente, desde el presente y el futuro; al menos en el sentido especial de que cualquier presente constituye tan sólo el punto de partida formal para un desarrollo futuro totalmente abierto, y el futuro se contempla a su vez como mero "espacio de posibilidad" para el presente respectivo. Esta autocomprensión cultural renuncia expresamente a un hilo conductor teológico o histórico-filosófico que pudiera dar un sentido interno al cambio de la sociedad. La marcha de la historia no se interpreta ya ni siquiera en categorías de "progreso" (como se hizo incluso hasta la década del sesenta), es decir, en la figura secularizada de la fe en la providencia de Dios que guía al mundo desde el comienzo de la creación hacia el reino de la reconciliación universal. De ahí que tampoco haya para el proceso de la sociedad "moderna" unas máximas generales basadas en una tradición normativa o en la idea de un progreso dirigido a un estado ideal

22 - Cf. la interesante observación de F. Storni, "La modernidad en la cultura argentina -sus distintos momentos históricos- perspectivas para el futuro", en: P. Hünermann y J. C. Scannone, (eds.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*. 2. Identidad cultural y modernización, Buenos Aires 1992, 205-232, 227: "La experiencia de la Iglesia en la Argentina pone de manifiesto que su doctrina social, cuando sabe elegir los puntos esenciales de su mensaje en relación con la realidad que vive el país, puede encontrar caminos de enraizamiento. Los ejemplos se dan especialmente en el orden político: el sufragio popular y la justicia social para la clase trabajadora."

23 - Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Ecclesiology Católica*, Salamanca 1996, 151ss. Más detalladamente, F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 19ss; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992.

al que aspira la sociedad. El cambio incesante de todo lo presente se legitima también por sí mismo: apertura, flexibilidad, movilidad, adaptación, innovación, son los valores y las virtudes que mejor responden a esa autointerpretación cultural.

Esta autocomprensión afecta directamente a las posibilidades de la fe cristiana dentro de una sociedad moderna. Cuando el cambio permanente ofrece ya un sentido y un fin en sí mismo y constituye la base de un consenso social general, determinadas propuestas u orientaciones hacia unos valores que han de alcanzarse por la vía comunicativa tienen pocas posibilidades de hacerse comprender por la mayoría.

A esta visión "moderna" de los fenómenos sociales se asocia la legitimación de un pluralismo cultural e ideológico creciente que se puede percibir a todos los niveles: en el mundo cotidiano de la familia, de los centros de formación y de trabajo, o en el ámbito de los medios de comunicación, etc. Este pluralismo va pareciendo algo obvio, a pesar de toda la problemática de sentido y de identidad individual que encierra el vivir en varios "sistemas de referencia" donde predominan modelos de valor y de interpretación muy diversos, de validez parcial. Por eso el individuo necesita elegir constantemente dentro de esta pluralidad de valores ofrecidos y posibles, establecer prioridades, fijar criterios, lo cual conduce frecuentemente a un sincretismo a veces contradictorio.

Resulta cada vez más difícil encontrar una jerarquía de valores establecida en términos generales y una interpretación de la totalidad de la realidad percibida, aceptada globalmente, a pesar del innegable deseo de muchas personas de llegar a una síntesis. Se comprende así que la fe cristiana con su interpretación del mundo de significación soteriológica universal (el mundo contemplado como creación de un Dios bueno, redimido y destinado al reino de Dios), y con la pretensión consiguiente de poder establecer normas generales para la conducta moral, no pueda encontrar fácilmente eco en la sociedad. Es una oferta de sentido, valor e interpretación del mundo entre las muchas ofertas en competencia. Así es casi inevitable que se llegue a un "comportamiento selectivo" y también a una creciente indiferencia hacia los credos eclesiales.

Ante la variedad de modelos interpretativos y valorativos socialmente legitimados, el individuo se ve atenido a sí mismo (o a su pequeño grupo primario) como último "punto de referencia" para tratar de alcanzar su identidad teórica y práctica. La actual apelación a la propia conciencia como último criterio de discernimiento y decisión en este proceso selectivo lo expresa claramente. Si se pregunta a las personas acerca del criterio según el cual toman sus decisiones, la mayoría de ellas refiere a su conciencia. Con ello no piensan tanto en una conciencia regida por un contenido, por normas específicas, que aparecen como ofrecidas por la conciencia, sino más bien el hecho de que se trata de la propia conciencia. El ser humano se remite a sí mismo, a los criterios de su propia identidad, para fundamentar sus decisiones. En los recientes debates sociológicos este fenómeno se denomina "autorreferencia", pero podría hablarse también -en perspectiva de sociología religiosa- de "autorreverencia". Puesto que la propia conciencia o, si se prefiere, el "yo-mismo" ocupa la cima de la jerarquía semántica, y así se podría considerar la autoafirmación por autorreferencia como una nueva forma de religiosidad.²⁴ A la vista de semejante pluralismo y su correspondiente referencia a la conciencia está claro que las condiciones sociales de la modernidad hacen difícil y complejo el anuncio cristiano tradicional.

A este análisis deben sumarse también otros elementos como el proceso continuo de urbanización con todos sus fenómenos colaterales, el trasvase masivo de la mano de obra de las áreas agrícolas y artesanales a la industria y al sector de servicios, la pérdida de las barreras ambientales entre ciudad y campo debida también en gran medida al

24 - Cf. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, 169-170.

influjo de los medios de comunicación, el creciente descrédito de todas las instituciones (en diversa proporción: familia, partidos políticos, parlamento, sindicatos, Iglesias), etc. Por eso, parece acertado afirmar que la progresiva disolución de aquel entorno social homogéneo marcado por la presencia de la Iglesia, como todavía puede constatarse quizá en pueblos de Argentina, modifica y modificará radicalmente los presupuestos empíricos para la realización de la Iglesia como comunidad de fe. La "pérdida de la fe" que hoy advierten algunos es por lo pronto, aunque no sólo, la progresiva desaparición de un entorno social que la sustentaba. Este proceso afecta a todas las instituciones transmisoras de valores, no sólo a la Iglesia Católica. Algunas de las dificultades que enfrentan la familia y la escuela en nuestra sociedad corroboran este análisis. Un importante documento reciente del episcopado francés, fruto de un largo período de consultas, comparte este diagnóstico y habla de una "crisis generalizada de transmisión": "La crisis que atraviesa la Iglesia hoy es debida, en gran medida, a la repercusión, en la Iglesia misma y en la vida de sus miembros, de un conjunto de cambios sociales y culturales, rápidos, profundos y que tienen una dimensión mundial. (...) En los tiempos en los cuales la Iglesia era prácticamente una sola cosa con la sociedad en su conjunto (...) la transmisión de la fe se operaba de un modo cuasi automático; los mecanismos de esta transmisión estaban integrados al funcionamiento normal de la sociedad. Había llegado a ser difícil verificar el adagio según el cual no se nace cristiano, sino que se llega a serlo. (...) La exigencia de una apropiación personal ha llegado a ser imperativa. (...) Lo que en un tiempo era suficiente custodiar, hoy debe ser querido y sostenido. Cualquier acto, que podía ser requerido de una población de mayoría católica en el canal de automatismos admitidos comúnmente, debe ahora ser propuesto como objeto de una elección. De allí que la pastoral llamada "ordinaria", a menudo vivida como una pastoral de la acogida, debe llegar a ser de manera creciente, también, una pastoral de la propuesta."²⁵

Estas consideraciones dejan a la luz también, según mi opinión, por qué la noción de "secularismo" no puede ser la categoría con la cual la Iglesia observe y juzgue la realidad social. Si no quiere devenir un concepto genérico que se aplique indiferenciadamente a cualquier proceso, situación o época, debe ser comprendido en el marco de una visión más englobante como la sugerida en estas líneas. Un diagnóstico genérico conduce a un programa pastoral igualmente genérico. La Iglesia en Argentina debería alcanzar un diagnóstico lo más ajustado posible a la realidad sobre la situación social y religiosa de su pueblo. La "Consulta al Pueblo de Dios" elaborada a nivel nacional entre 1988 y 1990 significó un paso adelante en una dirección correcta, pero aquel enorme esfuerzo careció del nivel científico requerido. En efecto, ya en su introducción se afirma: "...la recolección (de los datos) no ha sido realizada en base a una muestra estadísticamente elaborada."²⁶ Por tanto, se trata de una suma de opiniones más o menos ponderada. Quizá ésta sea una de las causas que explica por qué aquel enorme trabajo careció de la repercusión necesaria. En la sociedad de hoy ningún grupo humano responsable, interesado en su crecimiento, deja librado el conocimiento de su campo de trabajo a intuiciones personales o a la suma de impresiones subjetivas prescindiendo de "lecturas de la realidad" concretadas con los instrumentos más adecuados que hoy se disponen. Hace más de 30 años escribía el concilio: "Las formas de apostolado han de acomodarse debidamente a las necesidades actuales, teniendo en cuenta las condiciones de los hombres, no sólo espirituales y morales, sino también sociales, demográficas y económicas. Para lograr eficaz y fructuosamente este fin son ayuda grande las investigaciones sociales y religiosas por medio de centros de sociología pas-

25 - Conférence des évêques, "Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France", Documentation catholique 78 (1996) 1016-1044, 1019, 1023.

26 - Consulta al Pueblo de Dios. Informe nacional, Buenos Aires 1990, 15.

toral, que se recomiendan encarecidamente." (Christus Dominus 17). En este sentido, parecen acertadas las observaciones de un pastoralista europeo: afirmaciones de este estilo muestran que, a la luz del Concilio, no puede darse en absoluto una pastoral sin sociología. Un trabajo pastoral que no se sirve de ella no puede nunca comprender su propia actividad a partir de los destinatarios, sino que somete a los destinatarios a sus propios criterios. La ampliación del horizonte del análisis pastoral es un punto central; significa la ruptura metodológica en la modernización del catolicismo por parte del Vaticano segundo. De allí que E. Klinger formule la tesis: en la sociología se decide la pastoral en el sentido del concilio.²⁷ Desde el punto de vista teórico y en función de la actual formación teológica de los agentes pastorales, esto reclama un diálogo entre teología y ciencias sociales; análogo al que los estudiantes de teología hoy están acostumbrados con el instrumental filosófico, aunque éste sea pobre, de hecho en Argentina, en sus autores modernos. Por ejemplo, P. Hünermann advierte que recientemente el teólogo norteamericano J. Komonchak ha llamado la atención sobre el hecho de que las eclesiologías corrientes casi no se refieren en detalle a las actuales teorías sociales y trabajan por tanto con categorías altamente insuficientes. Conceptos eclesiológicos de fondo como comunión, cuerpo de Cristo y otros parecidos se convierten en metáforas inconsistentes porque las condiciones de posibilidad, o sea, las necesarias implicaciones reales e históricas de semejantes significados no son interpretadas con la ayuda de teoría sociales y una doctrina filosófica acerca de la institución.²⁸ Este trabajo metodológico constituye, precisamente, uno de los aportes más significativos de la teología de la liberación. "Para Latinoamérica -y también para Alemania- afirma, B. Fraling, se ha mostrado como algo muy interesante el intento de Clodovis Boff de dar a la teología de la liberación una fundamentación metódica. El núcleo esencial lo constituye la recepción de los resultados del análisis de las ciencias sociales en contextos teológicos."²⁹ La nueva introducción escrita en 1988 por Gustavo Gutiérrez a su ya célebre libro "Teología de la liberación" ofrece reflexiones que reflejan que las discusiones de los años ochenta en torno a esta corriente teológica han sido productivas. Una crítica a las insuficiencias de "la teoría de la dependencia tan utilizada en los primeros años de nuestro encuentro con la realidad latinoamericana" y la incorporación de "valiosas perspectivas y nuevas vertientes de las ciencias humanas (psicología, etnología, antropología)" que permite una mayor "atención a los factores culturales" son algunas de las observaciones centrales de Gutiérrez en este punto.³⁰ Es indudable que esta reflexión del teólogo peruano refleja una aproximación a los análisis histórico-culturales realizados en Argentina.

Este trabajo interdisciplinar colaboraría también, a mi juicio, a disminuir los efectos negativos de una visión de los problemas humanos marcadamente moralista por parte de la Iglesia, que es fuente, entre otras cosas también, de una mirada simplificadora de los complejos mecanismos humanos y sociales; un riesgo intrínseco (¿inevitable?) a la intensa formación teórica de sus pastores realizada durante años en un ambiente ético-competitivo y, en general, a la propia vocación y trabajo. Una pastoral adecuada a la Argentina, a su realidad actual y a sus tendencias en un futuro de mediano plazo, y al hombre y la mujer de este tiempo depende, también y no en última instancia, de esta tarea.

Además, y ésta constituye una segunda limitación, la utilización del concepto

27 - Cf. E. Klinger, "Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution", en: F.-X. Kaufmann y A. Zingerle (eds.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, 171-187.

28 - Cf. P. Hünermann, *La dogmática en la segunda mitad del siglo XX. Nuevas perspectivas de una disciplina*, R. Ferrara y C. Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires 1997, 273-294, 284. Cf. también, cf. J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 143.

29 - "En busca de una responsabilidad concretizada. Reflexiones metodológicas de un teólogo moralista acerca de la relación entre las ciencias humanas y la ética teológica", en: P. Hünermann y J. C. Scannone, (eds.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán. 1. Reflexiones metodológicas*, Buenos Aires 1992, 141-162, 153.

30 - *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1994, 22-27.

de "secularización" puede ser la expresión de una concepción inadecuada, más exactamente premoderna, de la relación Iglesia-sociedad civil. Una crítica y desvalorización poco diferenciada de la cultura moderna denota un exceso de autoestima y revela una reacción, a veces incluso resentida, a la pérdida de relieve social que progresivamente padecen las Iglesias en la sociedad contemporánea; posición de privilegio a la cual las Iglesias estaban acostumbradas. Por el contrario, una condición importante para poder responder a la situación actual con posibilidades de futuro consiste en no limitarse a ver los aspectos de amenaza para la fe en la cultura de la modernidad y considerar ésta también como una interpelación a la figura tradicional de la fe y de la Iglesia, como una posibilidad de rectificación para el cristianismo. Esto significa, por ejemplo, que la Iglesia tendrá que afrontar de modo diferente la libertad personal de los individuos en sus decisiones de fe y de conciencia moral. No puede ya decretar los modelos tradicionales para la fe y la moral y asegurarlos con sanciones sin explicarlos de modo convincente y sin ayudar al individuo, con amistad y competencia al mismo tiempo, en su búsqueda de la identidad, del estilo de vida y de la formación de la conciencia. Su predicación, afirma M. Kehl, tendrá que combinar más claramente aún las materias centrales de la fe con las experiencias concretas, fracasos o logros, en la búsqueda de la identidad.³¹

En el pasado la Iglesia realizó esta tarea, conforme al modo social ordinario de su tiempo, privilegiando la vía de la autoridad. Hoy esto no es posible. Sólo una mínima parte de la población (la que posee un menor nivel educativo, sobre todo) acepta que algo está bien o es correcto por el hecho de que lo afirma un superior (padres, gobernantes, sacerdotes, etc.). La autoridad, hoy más que en épocas anteriores, debe "conquistar" su lugar sobre la base de cualidades humanas y prestigio moral. El abandono de la Iglesia por parte de muchas personas, o el no acceso a ella, se debe menos al evangelio que al estilo personalista-autoritario de miembros de la institución eclesial. Los hombres de hoy, especialmente aquellos segmentos de la población argentina que están distanciados de la Iglesia Católica,³² valoran el hecho de ser ellos mismos arquitectos de sus propias vidas; aprecian valores como: tolerancia, libertad, diálogo, apertura. Pero, a juicio de muchos, exactamente esas propiedades no ha aprendido suficientemente la Iglesia. Ella ha hecho pasos en esta dirección en el Vaticano II, pero estos pasos son percibidos más como una declaración de intenciones que como un cambio real. Porque la Iglesia en Argentina carece casi de experiencia de diálogo ecuménico e interreligioso y porque no está sometida (¿todavía?) a la crítica incisiva de la opinión pública, la autocrítica y la autolimitación juegan hoy, a mi juicio, un rol insustituible. Si se tiene presente la historia moderna y la "corrección de rumbo" cristalizada en el Concilio referida a la actitud de la Iglesia frente a puntos centrales de la cultura moderna (democracia, derechos humanos, pluralismo, autonomía de lo secular, etc.) no se debería encontrar dificultad para reconocer que nos encontramos en un proceso que requiere tiempo y aprendizaje.

31 - Cf. M.Kehl, *La Iglesia*, 181.

32 - Cf. M.Carballo, *¿Qué pensamos los argentinos? Los valores de los argentinos de nuestro tiempo*, Buenos Aires 1987, 33-37, 109-132: "Desde el punto de vista de la ocupación, los mayores porcentajes de concurrencia semanal se producen entre las amas de casa (34%) y los jubilados (33%). (...) Hay una fuerte disminución de la concurrencia entre los universitarios, donde la proporción de los que no concurren "nunca" alcanza uno de los picos más altos. (...) A mayor nivel educativo alcanzado, menor es la proporción de quienes aceptan la existencia de un Dios personal y la importancia de Dios en sus vidas. (...) ... la credibilidad aumenta al disminuir el tamaño del centro urbano donde se vive."