



La religión no está de retirada

Nuevas perspectivas
en las Ciencias de la Religión

Me propongo en este artículo exponer cuatro escenarios teóricos en los que se percibe con mayor claridad el nuevo aire religioso que se respira, y que seguramente constituye una buena noticia para los creyentes que hemos arrastrado durante tanto tiempo la desazón de sentirnos fuera de contexto, restos anacrónicos de un pasado que superar o necesitamos de exhibir nuestras patentes de «modernidad» para poder ser social y culturalmente aceptados.

Lluís Oviedo Torró*

* Profesor de Antropología teológica. Facultad de Teología del Pontificio Ateneo Antonianum. Roma.

Un cambio generacional

LA secularización social y de la conciencia nos preocupa desde hace años. Los síntomas de retroceso religioso se han multiplicado ante el ímpetu de la ciencia y la técnica, de la razón económica y política, ante la afirmación del arte y de los sentimientos. La creciente pérdida del «sentido religioso» de nuestro mundo ha centrado la atención de teólogos y pastores, que intentaron «reinventar» el cristianismo para sobrevivir en el mundo moderno y secular.

La crisis no ha sido percibida del mismo modo por todos los sectores eclesiales. Algunos respondieron en tono conciliador y positivo, otros expresaron su alarma, otros han buscado vías de «adecuación» al nuevo ambiente. Los creyentes con mayor nivel intelectual y mayores inquietudes se inclinaron sobre todo hacia estrategias que, por un lado proclamaban el respeto hacia la «autonomía de las realidades temporales», y por otro ensayaban vías que devolvieran un «significado» o «interés» a la propuesta evangélica. Una premisa inconfesada era la falta de aprecio hacia la dimensión «religiosa» por parte de nuestros contemporáneos. En consecuencia había que poner el énfasis en los estímulos éticos y sociales que aporta el cristianismo a un mundo necesitado de refuerzos. La intención era conectar con las sensibilidades del tiempo: si los afanes del momento eran políticos o nacionalistas, la Iglesia local se vinculaba a esas causas como una de las instituciones más concernidas; si primaba el pacifismo o la ecología, las comunidades cristianas ofrecían también su contribución, para sentirse en «el centro» y no en la «periferia» de la vida moderna.

La generación creyente que más ha sufrido el impacto de la secularización se ha adaptado desde una estrategia de «contención de daños», que de todos modos se percibían como inevitables, y ha ensayado alianzas con la cultura y las causas seculares, para reivindicar que los cristianos somos «útiles» en nuestra sociedad, quizás no por nuestras convicciones religiosas —que parecían en situación de ocaso y por consiguiente irrelevantes— sino por otras contribuciones reconocibles por casi todos o desde valores ampliamente compartidos en la nueva sociedad: luchas por los derechos, por la defensa de los más desfavorecidos, por nuestras «prestaciones terapéuticas»...

Ni qué decir tiene que una buena parte de esta generación hemos vivido un apenas disimulado «complejo de inferioridad» y nos ha afectado una bajísima autoestima como creyentes, en medio de una cultura en la que casi había que pedir perdón por ser católicos practicantes (no digamos célibes y

consagrados), y donde el prestigio se conquistaba por el reconocimiento de nuestros méritos sociales o en todo caso no específicamente religiosos.

Todo esto ha cambiado o está en proceso de fuerte transformación a casi todos los niveles de la conciencia cristiana, tanto intelectuales como prácticos o pastorales. Un ejemplo puede revelar de forma sintomática el sentido del cambio: hasta hace no mucho se pensaba en los ambientes pastorales que el anuncio de la fe cristiana era más creíble en la medida en que «racionalizaba» o reducía a claves más «normales» la presencia de elementos sobrenaturales, extraordinarios o milagrosos, pues la racionalidad moderna no lograba «digerir» los pasajes más «extraños» de las Escrituras. En los últimos años asistimos al fenómeno contrario: una narración o experiencia de fe que quiera ser creíble o llamar la atención de unas gentes con más formación intelectual que hace veinte años, debe abundar en las dimensiones sobrenaturales que antes estaban de sobra o parecían entorpecer el anuncio.

Los cuatro contextos en los que se detecta un claro cambio de perspectiva son: las nuevas tendencias en la sociología de la religión; los estudios empíricos sobre los efectos psicosociales de las creencias y prácticas religiosas; el diálogo entre religión y ciencia; y las formas más recientes de teología que reivindican el papel dinamizador de la fe.

Nuevas tendencias en la sociología de la religión

Lo más destacable en el nuevo panorama de la sociología de la religión es seguramente el agotamiento de la «teoría de la secularización» y de su visión pesimista sobre el destino de lo religioso en las sociedades avanzadas. Esa teoría anunciaba una paulatina e imparables reducción de la presencia religiosa, a causa de las tensiones con los «sistemas sociales diferenciados» (economía, política, ciencia, afectos...), y de la «privatización» de las creencias, que se reducen a la esfera íntima, sin repercusiones sociales. No era sólo una teoría, sino la constatación de un proceso empírico, de una realidad en acto que podía ser medida a partir de ciertos «indicadores»: disminución progresiva de la asistencia al culto, crisis de vocaciones religiosas, pérdida de creencias tradicionales...

Las cosas cambian cuando empieza a constatarse, ya a inicios de los años 80, que la religión no sólo no muere, sino que conoce una inesperada vitalidad precisamente en sociedades muy avanzadas, como la norteamericana, y que además ejerce una influencia muy profunda en procesos políticos de alcance histórico, como en la caída del comunismo.

De todos modos, no es que la situación invite a echar las campanas al vuelo. Lo cierto es que no «toda religión» se recupera o progresa; existe una amplia gama de ofertas y formas religiosas afectadas por la crisis y en peligro de extinción. Por el contrario, otras formaciones e iniciativas conocen un éxito sin precedentes y animan el ambiente religioso desde posiciones a menudo en claro contraste con lo que parecía ser la lógica de la mentalidad moderna. Esos datos no se restringen sólo al ambiente americano: también en el Viejo Continente se registra un fenómeno similar, que afecta incluso a instituciones tradicionales, y no sólo a movimientos espirituales de reciente implantación y que conocen su fase de expansión y apogeo. Algunas diócesis por ejemplo «funcionan» mejor que otras, algo que han demostrado algunos estudios de campo; entre las órdenes religiosas «clásicas», encontramos en Europa occidental provincias con gran vigor mientras otras están sumidas en la crisis; algunas abundan en vocaciones y mantienen un crecimiento sostenido, otras por el contrario han perdido desde hace tiempo su capacidad de convocatoria.

Esa situación diferenciada o que discrimina entre quienes saben «adecuarse» a las nuevas condiciones y quienes quedan rezagados, obliga a los sociólogos a buscar modelos que nos ayuden a comprender lo que ocurre. Hasta ahora han sido fundamentalmente dos las teorías utilizadas: la económica de la «opción racional» y la «teoría de la organización». En ambos casos los análisis constatan la diferencia entre grupos sociales que triunfan y grupos que pierden terreno y decaen. Los motivos son distintos: en un caso el éxito depende de la capacidad de una oferta económica para adaptarse a las condiciones del mercado; en el otro depende de la habilidad organizativa para impedir la dispersión y el caos que amenaza toda agregación humana o todo proyecto colectivo (1). Las analogías con las formaciones religiosas pueden resultar un tanto forzadas e incluso ofensivas, y sin embargo conviene conocerlas por su utilidad a la hora de comprender grupos que compiten en una hipotética situación de «mercado religioso», lo que conduce a una reducción *managerial* o de «gestión práctica» de la vida religiosa-eclesial. Tampoco estamos sólo ante «organizaciones» que hacen todo lo posible por sobrevivir y crecer, sino ante grupos humanos inspirados por ideales trascendentes, cuyos intereses van más allá de la lógica de la subsistencia y el crecimiento. Pero todo ello no obsta para que podamos «aprender» de los resultados de

(1) L. A. Young: *Rational Choice Theory and Religion* (New York-London, 1997); L. R. Iannaccone: «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature*, 36 (1998), 1465-1496.

una metodología «audaz» y provocativa. Merece la pena asomarse al panorama que exponen, al menos por haber desplazado –por ahora– la doctrina de la secularización en la sociología científica.

Lo más importante en la nueva línea de estudio es, por una parte su orientación empírica, es decir, que hace las cuentas con los datos de la realidad concreta, y no sólo con teorías y situaciones ideales; y por otra, el conocimiento que ofrece de los «factores de éxito religioso», que permite explicar, por ejemplo, por qué las iglesias protestantes mayoritarias en Estados Unidos decrecen, mientras lo grupos pentecostales minoritarios incrementan sus fuerzas.

Contamos con abundante literatura a ese respecto, publicada en algunas de las más serias revistas americanas de sociología. Los resultados son en ocasiones desconcertantes, sobre todo para quienes desde los años 70 habíamos apostado por estrategias de modernización religiosa, que ahora se revelan incluso contraproducentes.

A modo de sumario de los resultados de esas investigaciones, concretamos en cinco factores las claves del éxito de una agrupación religiosa:

a) *La cohesión interna y las estrategias que impiden la acción de los «aprovechados».*

Toda organización debe hacer las cuentas con la amenaza que plantean los «aprovechados», es decir, los sujetos que tratan de obtener las máximas ventajas, evitando colaborar en los gastos y esfuerzos colectivos. Las iglesias e instituciones cristianas tienen ante sí el mismo problema, agravado por el hecho de la «bondad» intrínseca y los altos niveles de tolerancia que suelen registrarse. El principio que de ahí se deduce es bastante lógico: un grupo religioso sólo puede sobrevivir si logra frenar el desgaste que provocan los *free riders* (como son llamados técnicamente en lengua inglesa), pues a la larga, si no se previene dicha tendencia, acaban por desmoralizar a todos y rebajar de forma alarmante la eficiencia del conjunto. Algunos colectivos religiosos han acertado en su orientación, que disuade al «aprovechado»; la clave está en incrementar el rigor y profundizar los vínculos colectivos, dándoles intensidad e incluso una «jerga» propia; con ello pocos se deciden a abandonar el grupo o a utilizarlo sólo en su provecho (2). La misma norma puede expresarse a contrario: los colectivos religiosos que han apostado por mayores niveles de tolerancia se verán a corto o largo plazo abocados al fracaso, pues, quieran o no, la dinámica que promueve el interés personal chocará con el

(2) L. R. Iannaccone: «Why Strict Churches are Strong», *American Journal of Sociology*, 99 (1994), 1180-1211.

interés del grupo, y si este último no sabe reforzarse y defenderse, perderá (3).

b) La orientación hacia las actividades específicamente religiosas frente a las «agencias de servicios seculares».

Muchas organizaciones religiosas se han orientado en los últimos tiempos hacia obras y labores de utilidad social, pero no necesariamente de carácter religioso: la enseñanza, la sanidad, la asistencia a necesitados y marginados, y el amplio espectro de la «justicia y paz». Algunos estudios recientes revelan que, en la medida en que una organización religiosa da demasiada autonomía y preferencia a las «agencias» frente a lo específicamente religioso, se potencia una dinámica de «secularización interna» que lleva a la disolución de la entidad. No es que la realización de actividades sociales deba ser excluida; pero si se mantienen debe ser bajo el predominio de la «autoridad religiosa» y de sus fines (4).

c) Competencia y ecumenismo.

Durante mucho tiempo nos convecimos de que las divisiones entre los cristianos eran una lacra y un escándalo que impedía la extensión de la fe. Actualmente algunos estudios llegan a la conclusión opuesta: en condiciones de tolerancia, una sociedad mantiene indicadores de vitalidad religiosa más elevados cuando concurren en ella diversas ofertas religiosas y se superan las situaciones de monopolio de una sola confesión (5). El caso americano frente a ciertas regiones de Europa es la prueba más obvia. El corolario «irritante» es que los grupos más abiertos, pluralistas y orientados hacia el ecumenismo pierden terreno, mientras los más exclusivistas, que cultivan una identidad fuerte y están orientados a la competencia, ganan posiciones (6).

d) El «factor organización».

Otros estudios demuestran que, en instituciones tipo diócesis y provincias religiosas, ciertas formas de organización de los recursos frente a otras redundan en beneficio de la iglesia local. En concreto son tres las condicio-

(3) Es justo constatar de todos modos que un exceso de rigor tampoco ayuda a un grupo religioso.

(4) M. Chaves: «Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations», *American Journal of Sociology*, 99 (1993), 1-48.

(5) El llamado «monopolio compartido» también es negativo, como sucedía entre católicos y protestantes en muchas zonas.

(6) R. Stark-L. R. Iannaccone: «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization of Europe», *Journal for the scientific Study of Religion*, 33 (1994), 230-252.

nes que dan ventaja: centralización, especialización en las tareas y espíritu de expansión (7); todo lo contrario de las opciones organizativas más difundidas en las últimas décadas, y que apuntaban a la descentralización subsidiaria, la participación e implicación general en las tareas y la orientación a la «calidad» o la «autenticidad», lo que a menudo ha bloqueado la convocatoria vocacional.

e) *Certeza doctrinal.*

Un último factor de éxito es la propuesta de una doctrina segura y cierta frente al pluralismo y la inseguridad ideológica. La primera tendencia favorece claramente a los grupos que la sostienen, mientras la segunda, aunque más «moderna», tiene efectos a menudo «disuasorios». Desde la visión organizativa un grupo no puede sobrevivir si sus objetivos y convicciones compartidas no son firmes y asumidos por todos sin demasiada discusión.

En conclusión, estos estudios muestran la diferencia entre los planteamientos idealistas y la realidad de las cosas. Parece que triunfan las tendencias menos apreciadas por el espíritu moderno que animó muchos de los proyectos de renovación eclesial desde hace tres décadas. Aquellos esfuerzos cumplieron sin duda un papel importante y necesario, pero conviene reconocer que, si no se quiere caer en una nueva forma de «conservadurismo», hay que dejar paso a otras tendencias que se demuestran más operativas —aunque menos «ideales»— si la Iglesia quiere afrontar con éxito el reto de la secularización.

Los estudios psicosociales sobre los efectos de la religión

UNO de los mensajes que ha interiorizado buena parte del catolicismo moderno es que «demasiada religión» no hace bien ni al individuo ni a la sociedad. No es el momento de discutir «cuánta religión» es conveniente para una vida serena y equilibrada. Constatamos, no obstante, que los *media* han acentuado a menudo las «patologías» asociadas al comportamiento religioso y han difundido una sospecha generalizada en torno a los efectos perniciosos de la religión.

Una serie de estudios, publicados en los últimos años, demuestra que la

(7) L. Diotallevi: «The territorial articulation of secularization: social modernization, religious modernization in Italy», *Archives de sciences sociales des religions* (1999).

pérdida de la dimensión religiosa tampoco «hace bien». Las investigaciones revelan los efectos beneficiosos de la práctica religiosa a nivel psíquico y social. La novedad está en el uso del método empírico, que prueba a nivel práctico la «afinidad» entre los niveles de satisfacción personal y la orientación religiosa en varias sociedades occidentales.

Para empezar, una parte de la sociología se declara explícitamente aliada de la fe cristiana en la tarea de «defendernos de la secularización», que una nueva generación de sociólogos percibe como algo nefasto para todos (8). Sin embargo, son los estudios de carácter psico-social los que más están aconsejando un retorno a la religión como factor de «salud mental» y de «ecología social». Pueden citarse algunos ejemplos de autores fuera de sospechas apoloéticas.

Un primer caso lo aducen las teorías del «capital social» formuladas entre por James Coleman, y su aplicación al tema de la «confianza», necesaria para el buen funcionamiento de una sociedad. Varios estudios han puesto de manifiesto la conexión positiva entre la base religiosa y los niveles de confianza que permiten ahorrar muchas energías y conflictos (9).

Otro ejemplo lo constituyen los estudios sobre el papel que desempeñan las creencias y prácticas religiosas ante las situaciones de estrés y las dificultades de la vida. Los especialistas muestran cómo los recursos religiosos ayudan a afrontar (*coping*) los momentos más difíciles de la existencia; sin la «asistencia religiosa» las cosas se ponen mucho peor (10).

Un tercer ejemplo lo facilita un estudio reciente sobre «el impacto de la vida religiosa familiar en la calidad de las relaciones madre-hijo» (11), que llega a la conclusión, tras numerosas encuestas, de que los valores religiosos influyen positivamente en la educación y trato de los hijos, y mejoran notablemente la comunicación entre las madres y su prole. Las creencias religio-

(8) El más declarado aliado es sin duda (aunque de la generación anterior) P. L. Berger, pero en los últimos años se le han unido otros: F. Flanagan: *The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture* (London-Basingstoke, 1996).

(9) J. S. Coleman: *Foundations of Social Theory* (Cambridge-Ma., London, 1994) 320; F. Fukuyama: *Trust* (New York-London, 1995) 283-294.

(10) K. E. Pargament-C. L. Park: «In Times of Stress: The Religion-Coping Connection», en: B. Spilka-D. N. McIntosh: *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches* (Boulder-Co., 1997), 43-53.

(11) L. D. Pearce-W. G. Axinn: «The Impact of Family Religious Life on the Quality of Mother-Child Relations», en: *American Sociological Review*, 63 (1998), 810-828.

sas promueven además un ambiente más favorable a la hora de afrontar las crisis típicas del crecimiento infantil y adolescente.

Otros estudios publicados a lo largo de los últimos años demuestran la influencia positiva de la religión en diversos campos: al reforzar la identidad personal, en el incremento de los niveles de satisfacción y favoreciendo las relaciones interpersonales. Los estudios se valen de estadísticas y de otros instrumentos de conocimiento empírico (12).

En conclusión, el «factor religioso» vuelve a ser un elemento central en la comprensión moderna de las condiciones de la «vida buena», en contra de la opinión de tantos intelectuales que, desde hace algunas décadas, excluyeron la religión de la lista de «influencias saludables». Eran posiciones que no partían de la evidencia empírica, sino de prejuicios y posiciones fuertemente ideologizadas contra la fe cristiana.

Dignidad de la religión ante la ciencia

OTRO de los elementos que minaron la credibilidad de la fe cristiana fue el prestigio que adquirió la ciencia desde el siglo XIX, su capacidad para ofrecer explicaciones plausibles de casi todo lo que ocurre y su habilidad para encontrar soluciones técnicas a problemas que nos afligen desde antiguo. El avance de la mentalidad científica significó para muchos un retroceso de la fe cristiana, demasiado dependiente de esquemas míticos y ancestrales, y provocó una crisis de la conciencia creyente que se sentía en condiciones de inferioridad. La dimensión religiosa quedó relegada a menudo a un espacio que no pudiera interferir con el conocimiento científico de las cosas, que siempre tenía las de ganar, y así hemos asistido a retiradas de tipo fideísta (acentuando lo «inconmensurable» de la fe), o a reducciones de lo religioso al nivel sentimental, en detrimento de la teología cristiana y de la dimensión cognoscitiva del creer.

Los últimos años han supuesto una revisión a fondo de dicha tendencia, lo que puede rastrearse al menos en cuatro escenarios: la conciencia científi-

(12) C. M. Hall: *Identity, Religion and Values. Implications for Practitioners* (Washington, 1996); B. Beit-Hallahmi-M. Argyle: *the Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience* (London-New York, 1997) 73-96; 184-229; N. Berggen: «Rhetoric or Reality? An Economic Analysis of the Effects of Religion in Sweden», en: *Journal of Socio-Economics*, 26 (1997) 571-596; A. Greeley: «The Other Civic America: Religion and Social Capital», en: *American Prospect*, 32 (1997) 68-73.

ca de los propios límites, la contestación teológica al cientifismo residual, el ímpetu del trabajo interdisciplinar entre teología y ciencia, y los «problemas religiosos» de la ciencia en nuestro tiempo.

a) Desde hace algunos años se publican ensayos sobre los «límites de la ciencia», lo que honra a los científicos. No es fácil asumir que el sistema de conocimiento más prometedor que ha dado la historia humana haga un autoexamen y confiese que no puede dar una respuesta a todo y que además provoca demasiados riesgos no siempre controlables. En primer lugar, parece claro que ninguna ciencia puede auto-fundarse, empezando por la matemática, siguiendo por la física y la biología, y que esa incapacidad puede ser asumida más como una apertura positiva que como una maldición. En segundo lugar se percibe que ciertas cuestiones que se plantea la ciencia no pueden ser resueltas por ella misma, en especial la cuestión sobre el origen y la existencia de lo real. Por otro lado, son muchos los científicos que expresan su perplejidad y precaución ante los desarrollos y aplicaciones de sus investigaciones en un ambiente marcado por el riesgo, sobre todo en el campo genético, médico y de las energías. No en todos los casos, pero sí en algunos de ellos dicha conciencia del límite abre espacios de trascendencia dignos de ser explorados (13).

b) Los últimos tiempos han conocido una actitud teológica menos acomplejada ante la ciencia y sus excesos. Muchos teólogos han perdido el respeto que se profesaba hacia sus colegas de otras «facultades» y han pasado por el tamiz crítico ciertas afirmaciones realizadas en nombre del «rigor científico». En ocasiones se presentan como «ciencia» opiniones sobre el sentido de lo real que revelan una extralimitación en sus atribuciones e invaden de forma abusiva el campo teológico. En España, Juan Luis Ruiz de la Peña ha sido un pionero en esa tarea «apologética» (14). Muchos otros han contestado los atrevimientos procedentes de la biología, de las ciencias de la mente o de la cosmología física, para mostrar, con los propios instrumentos científicos, las contradicciones en que caían y el uso inadecuado de la «ciencia» (15).

(13) A. Driessen-A. Suarez (eds.): *Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God* (Dordrecht-Boston-London, 1997).

(14) J. L. Ruiz de la Peña: *Crisis y apología de la fe* (Maliaño, 1995).

(15) La revista americana *First Things* no deja de publicar recensiones críticas de gran rigor en torno a obras de científicos que propagan el escepticismo o bien el cientifismo como única esperanza: véase por ejemplo la crítica al último libro de Dawkins por parte de: S. M. Barr: «Prophet of Pointlessness», *First Things* (August-September, 1999), 55 s.

c) Un tercer caso interesante lo proporciona, por el contrario, la nueva colaboración entre científicos y teólogos en la búsqueda de respuestas a problemas comunes y con la intención de enriquecimiento mutuo. En ocasiones es la misma persona la que encarna las dos «especialidades» del conocimiento; en otras se celebran seminarios, debates y se publican obras de gran rigor, que muestran la fecundidad de la colaboración entre todos (16).

d) Por último, conviene referirnos a los «problemas religiosos» que se perciben en el ámbito científico. Del mismo modo que una institución religiosa puede sufrir problemas «económicos», «jurídicos» y «organizativos», así también un sistema económico puede vivir crisis de carácter «religioso» (cuando por ejemplo no puede contar con una idea de «Providencia» fuerte), y el mundo científico puede enfrentarse con problemas «religiosos». No se trata sólo de especulación: ya se ha dado el caso de personalidades de la alta finanza que recurren a los servicios de magos, adivinos y astrólogos. En el ámbito científico la «crisis religiosa» se traduce en reacciones a menudo regresivas y en escapadas pseudo-religiosas que nutre la propia ciencia, con inquietantes incursiones en lo irracional. También en este caso parece que una excesiva diferenciación o alejamiento de la ciencia respecto de la religión no hace bien, sobre todo cuando se comprueba el tipo de creencias que a menudo se generan desde la ciencia y se sienten sus patologías.

Nuevos aires en la teología

LA teología occidental ha estado muy marcada por la herencia tardo-liberal, que favorecía el estudio histórico-crítico de la Biblia, la interpretación en clave existencialista del dogma, y la búsqueda de alianzas con las corrientes más significativas del pensamiento contemporáneo: el marxismo, la psicoterapia, las filosofías críticas...

Hoy asistimos a la revisión de una buena parte de aquellas tendencias; con la voluntad de afirmar el valor de la tradición cristiana, que es vivida como uno de los discursos más positivos en un ambiente cargado de nihilismo, más críticos ante el conformismo cultural que nos invade, y más lúcidos frente al triunfo aparente de la mediocridad y del derrotismo posmoderno.

La teología más afirmativa aporta aire fresco incluso en el mundo intelectual, demasiado habituado a pensar la fe desde categorías modernas que ya habían dado todo lo que podían dar de sí. Autores como John Milbank o

(16) La revista americana *Zygon* es una de las más especializadas a ese respecto.

Stanley Hauerwas están animando un amplio movimiento que reivindica sin mala conciencia el papel fundamental de la fe cristiana como razón de ser de la sociedad humana y de su futuro (17).

Es interesante que estas nuevas tendencias, que pueden encontrar ciertamente precedentes en grandes teólogos del siglo XX como Karl Barth, De Lubac o Von Balthasar, parten de una crítica erudita y tenaz contra las ilusiones modernas en el campo ético y social. El pensamiento cristiano toma una vez más la revancha: hartos de ser escrutados desde el análisis sociológico, psicológico o histórico-crítico, estos autores han invertido el sentido de la crítica: es la razón creyente la que se demuestra capaz de revisar y denunciar los límites de muchas propuestas teóricas modernas, que a menudo conducen al conflicto y a una violencia endémica.

Sería demasiado fácil despacharlos como «neo-conservadores», para hacerlos recaer en la dialéctica que opone dentro de la Iglesia a conservadores y progresistas. No es justo simplificar así una realidad que trasciende esa línea de demarcación, trazada precisamente por la conciencia moderna. En todo caso la teología, que irrumpe tras el cansancio y los excesos que llevan al «naturalismo teológico» y a las versiones más «suicidas» de la reflexión cristiana, significa una subversión de aquella diferencia, y aporta una nueva distinción: entre una cultura fundada en la visión cristiana, que afirma la presencia del amor divino en todo, o una cultura autónoma que encierra en sí la semilla del nihilismo. Para los autores señalados no hay opción.

Todos los síntomas señalados a lo largo del artículo abren un nuevo espacio mucho más libre para la vivencia y anuncio de la fe cristiana, que por fin puede desembarazarse de complejos y dependencias culturales que lastaban su vitalidad y capacidad de animación religiosa. Esperemos que las jóvenes generaciones cristianas sepan aprovechar el nuevo ambiente.

(17) J. Milbank: *Theology and Social Theory* (Oxford-Cambridge-Ma., 1990); S. M. Hauerwas: *Wilderness Wanderings* (Boulder-Co.-Oxford, 1997); recientemente se ha publicado a modo de manifiesto de grupo: J. Milbank-C. Pickstock-G. Ward: *Radical Orthodoxy* (London-New York, 1999).