



Iglesia y mundo en el umbral del tercer milenio

Con este artículo intentaré presentar un balance sobre la situación de la fe cristiana en la sociedad y cultura de hoy, tan diferentes en muchos casos de las condiciones en las que surgió el cristianismo hace dos mil años. Por tanto, se trata de repasar las dificultades y las posibles vías de encuentro entre la organización eclesial y el mundo en el que vive. Trataré de abordar el tema propuesto desde tres claves: una sociológica; otra desde los «estudios culturales» y una tercera teológica.

Lluís Oviedo Torró*

Introducción

CONVIENE aclarar que el «mundo» no es sólo una realidad defectuosa y pasajera, que será superada en un plazo

* Profesor de Antropología Teológica en la Facultad de Teología del Pontificio Ateneo Antonianum de Roma.

más o menos breve, como sucede en las representaciones apocalípticas. Sería igualmente unilateral identificar al «mundo» con la «ciudad del egoísmo» opuesta a la «ciudad de Dios», según la conocida visión agustiniana. La reflexión cristiana ha asumido, desde el principio y a lo largo de los siglos, posiciones que cabe denominar «realistas» en relación a su ambiente político, cultural y social, a menudo forzada por las circunstancias, aunque seguramente también como consecuencia de una inevitable maduración histórica. A pesar de las críticas que han recibido todas las versiones del realismo teológico, éste sigue siendo hoy por hoy la perspectiva más necesaria e importante sobre la misión de la Iglesia en la sociedad y en la situación que conocemos. Con ello no se pretende, ni mucho menos, marginar u olvidar otras visiones que complementan y corrigen los posibles excesos y desviaciones del realismo que aquí asumimos como modelo principal.

El «realismo» al que me refiero puede ser caracterizado como la posición teológica que toma en serio la existencia y los procesos del mundo actual, por su relevancia para la comprensión de la fe. Para esta mirada teológica sobre la sociedad, es de suma importancia comprender el funcionamiento de sus estructuras y de las representaciones culturales dominantes, para situar y concretar la misión eclesial, para conocer los peligros que la acechan y las posibilidades reales de encarnarse en un tiempo cambiante.

La relación Iglesia-mundo desde la perspectiva de la teoría de la sociedad

NO se le oculta a nadie que la relación de la Iglesia con su ambiente social ha sido difícil durante toda la historia del cristianismo; sin embargo, esa relación se ha visto sometida en los últimos cien años a cambios radicales: la Iglesia pierde una parte considerable de su influencia para entrar de lleno en una situación que los sociólogos llaman, a falta de un término mejor, «secularización».

¿Cuáles son los rasgos más característicos de esta nueva situación? Trataré de resumir a continuación una larga lista de opiniones y teorías:

a) En primer lugar la Iglesia ha dejado de ser, allí donde estaba muy presente, la «religión de la sociedad» o la institución encargada en exclusiva –o en un régimen de monopolio– de gestionar todo aquello que concierne a la dimensión religiosa de la persona o de la comunidad humana. Hemos asistido a ese respecto a tres fenómenos relevantes:

– la separación definitiva de las Iglesias y de las estructuras políticas

estatales, lo que impide que se pueda seguir hablando de «religión oficial»;

- la llamada «privatización religiosa», que acontece cuando las creencias y las prácticas religiosas se reducen al ámbito de la intimidad personal; y
- el «pluralismo religioso», que consagra la legitimidad de otras formas religiosas alternativas a la tradición cristiana.

Como ya se ha dicho, las relaciones de la Iglesia con la sociedad nunca fueron totalmente «serenas». Sin embargo, la situación actual presenta un cariz particular: la Iglesia, que había perdido desde hace tiempo el control sobre la política, la economía y la ciencia, ve reducido considerablemente su influjo también en el ámbito moral e incluso religioso. Las iglesias cristianas constituyen allí donde están sólo la forma de organización religiosa de un grupo o de un sector del colectivo social.

b) Una buena parte de la sociología contemporánea sigue reconociendo que la religión cumple un papel importante e incluso imprescindible en las sociedades más desarrolladas. Un ejemplo significativo lo ofrece la «teoría de los sistemas» (1), que muestra la insoslayable dependencia de la sociedad respecto de la esfera religiosa. En grandes líneas puede afirmarse que la sociedad es un sistema más o menos orgánico, compuesto a su vez por «subsistemas» que se organizan de cara al mantenimiento y al crecimiento del conjunto. Estos sistemas se han ido diferenciando y especializando a lo largo de la historia, dando origen a subsistemas de carácter funcional o, en otras palabras, especializados en la realización de una tarea determinada: la economía, por ejemplo, gestiona los aspectos materiales necesarios para la subsistencia social; la política, los aspectos organizativos; la ciencia, los cognitivos, y así sucesivamente. También la religión se incluye en este esquema como un subsistema empeñado en la gestión de un tipo de problemas específicos: los que no pueden ser resueltos por ningún otro sistema social –según cierta visión– o, desde un punto de vista más ambicioso, la religión impide que la sociedad enloquezca (valiéndonos de un símil antropológico), en el sentido de que, si no hubiera religión ni estructuras organizativas de la misma, la sociedad se encontraría ante el absurdo sin respuesta, frente a paradojas insuprimibles y a merced de ciertos peligros de degeneración social. Basta pensar, por ejemplo, en los problemas que surgen ante la carencia de límites que frenen los desarrollos más peligrosos e inciertos dentro de los diversos ambientes sociales.

(1) Me refiero a la tradición que va del sociólogo norteamericano Talcott Parsons hasta el alemán Niklas Luhmann, quienes insisten en lo necesario de la religión para las sociedades occidentales. Véase T. Parsons, *Action Theory and the Human Condition* (New York, 1978) 370 ss.; N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt a. M. 1977).

c) Lo dicho en los dos puntos anteriores configura un panorama incierto y muy complejo: por un lado, la religión se fragmenta y se vuelve altamente contingente, es decir, puede ser vivida de formas muy diversas, incluso no-eclesiales ni sometidas a estructura organizativa alguna. Por otro lado, la teoría social insiste en el carácter no prescindible de la «religión de la sociedad». Este aspecto resulta un tanto paradójico (y no sólo éste) en la consideración sociológica, pues la religión es al mismo tiempo necesaria (a nivel social) y prescindible (a nivel personal o de una determinada organización). Hay que plantearse en qué medida la Iglesia puede seguir desempeñando en una sociedad compleja, abierta y plural, el papel que se adjudica en abstracto a la «religión».

d) Ante todo, existe un consenso bastante general sobre el hecho de que en la situación actual ningún subsistema puede pretender la supremacía (tampoco la economía): todos son igualmente importantes o necesarios, y un desequilibrio entre ellos produce daño al conjunto. En el caso de la Iglesia, por tanto, la pretensión de ostentar una posición de privilegio iría contra ella misma, es decir, contra su supervivencia como parte de un sistema global. Dicho en otras palabras: la Iglesia sobrevive en el actual contexto en la medida en que logra adecuarse como subsistema parcial al conjunto de la sociedad, de modo que el desarrollo de su función no constituya un obstáculo para el resto de los subsistemas existentes. Esto implica que no es bueno que la Iglesia «funcione demasiado bien», en el sentido de obstruir la buena marcha de la economía, del derecho, de la política o de la ciencia (como ocurrió en los albores de la modernidad). Este resultado, no menos paradójico para la Iglesia, se compensa en parte —siempre desde un punto de vista sociológico— cuando se reconoce que tampoco es bueno que otros sistemas funcionen demasiado bien e invadan otros sectores de la sociedad (por ejemplo, cuando la economía, la ciencia o la política pretenden sustituir a la religión erigiéndose en referentes últimos). La Iglesia en el mundo de hoy se adecua renunciando a las pretensiones de cristiandad, sin descuidar el hecho de que todavía sería peor una debilidad demasiado grande de la institución religiosa, que, como se ha afirmado más arriba, llevaría a toda la sociedad a la locura.

e) En las condiciones señaladas, la Iglesia afronta en el mundo de hoy diversos desafíos que no conviene ignorar. Ante todo, la exigencia de adecuarse a condiciones cambiantes no se resuelve de una vez por todas, sino que requiere atención y soluciones creativas en cada ocasión y contexto. Para ello la única guía procede de cierta «sabiduría práctica» que se nutre de experiencias históricas y la metodología de la «prueba-error-corrección». Lo cier-

to es que la Iglesia se halla en un ambiente sumamente competitivo, y no en la situación de monopolio que le permitía gestionar en condiciones de exclusividad la esfera religiosa de las personas, de comunidades y de toda la sociedad. El pluralismo actual requiere que se asuma una concepción al mismo tiempo tolerante y más comprometida: no se puede descuidar la misión en nombre de la tolerancia, sino justo lo contrario. Al acumularse las ofertas religiosas en respuesta al aumento de las demandas espirituales, ninguna religión se impone por la fuerza o por la costumbre, sino que todas concurren en condiciones más o menos similares; por consiguiente, la misión o la evangelización se convierte en una exigencia mucho más aguda que en tiempos pasados: si la Iglesia no llega a un determinado grupo de población, pronto llegarán otras ofertas religiosas: orientalismos, esoterismos o, simplemente, «religiones de bricolage» (2).

Otro problema se plantea al comparar a la Iglesia con otras organizaciones sociales. Muchos piensan que no estamos ante una organización «especial» y que, al igual que otras formas sociales, también la Iglesia está sometida a la norma del cambio, la renovación o a formas de expansión que se adaptan a las circunstancias. Con ello se difumina el carácter de «institución inmutable y necesaria» que poseía la Iglesia a modo de aureola, y se la concibe como entidad sustituible, prescindible o, al menos, sujeta a transformaciones o cambios internos que afectan a sus tradiciones, disciplina, regulación... Muchos entienden que la mejor adecuación de la Iglesia a los tiempos modernos se resuelve con una simple adaptación a sus tendencias más vigorosas (como la democratización, el valor de la conciencia personal...). Pero nada nos garantiza el éxito de tal operación; podría darse que la mejor «inculturación» en el momento presente consista en mantener ciertas constantes y ofrecer seguridad (3). El problema principal consiste en el nece-

(2) Este planteamiento puede parecer inadecuado, sobre todo cuando se piensa que el cristianismo no se pone al mismo nivel que las otras religiones o no es una «religión». Lo cierto es que en el campo práctico el cristianismo sí compete con las religiones. En segundo lugar la propuesta aquí avanzada quiere trasladar la discusión sobre el pluralismo religioso a un nivel pragmático, donde tiene quizás más sentido plantear un problema en sí irresoluble: lo que interesa saber es si el cristianismo, en la competición con otras religiones, podrá seguir siendo una oferta ampliamente acogida y sentida como camino de salvación por los hombres y las mujeres de nuestro tiempo.

(3) Los ejemplos de sociólogos e intelectuales denunciando ese peligro son muchos; véase por ejemplo: N. Luhmann, «Society, Meaning, Religion-Based on Self-Reference», *Sociological Analysis* 46 (1985) 5-20; P. Fuchs, «Gefährliche Modernität. Das zweite vatikanische Konzil und die Veränderung des Messeritus», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44 (1992) 1-11; R. Spaemann, «L'unità

sario discernimiento entre lo que es elemento constante, clave de estabilidad, y lo que está sometido a revisión y replanteamiento a partir de la evolución histórica. Es importante tener en cuenta que el problema de la «adecuación» al mundo moderno no se plantea, ni siquiera a nivel sociológico, de forma reactiva, es decir, como si el mundo fuera un ambiente en constante mutación, y la Iglesia fuera un sistema que reacciona a las provocaciones y movimientos de ese ambiente para ejercer sucesivas adaptaciones. Son diversas las teorías que afirman que este modo de ver las cosas es demasiado limitado: la teoría de la organización, por ejemplo, insiste en el hecho de que una organización puede condicionar su ambiente e incluso puede llegar a crearlo, es decir, no se limita a «adaptarse» al mismo (4).

Podemos deducir entonces que la Iglesia no debe ir simplemente a remolque de la sociedad en la que vive, sino que está llamada a configurar dicha sociedad, a reelaborar nuestra comprensión de la misma y a crear nuevos lenguajes que permitan decir la salvación en el ambiente de hoy, como aportación de sentido y de nuevos lenguajes para la esperanza, que no se encuentran en los discursos del mundo, todo ello sin el recurso a esquemas de dominio, como pudieron darse en el pasado, sino en una sana y leal concurrencia con otras ofertas de sentido.

En conclusión, la Iglesia redescubre su papel y significado en este fin de milenio si, por una parte, acepta su posición no dominante en la sociedad y si sabe sacar partido de ello; y, por otra, si es capaz de reivindicar un núcleo estable frente a los vaivenes de la historia y de las circunstancias cambiantes, sin por ello cortocircuitar la necesaria flexibilidad, creatividad y racionalidad práctica que se requieren en el momento presente para que la fe sea anunciada y escogida en condiciones favorables.

La dimensión cultural de las relaciones entre Iglesia y mundo

EL «mundo» puede ser concebido también como el ambiente cultural, simbólico o ideológico en que se mueve inevitablemente el cristianismo; me refiero a las semánticas o formas de cono-

del mito. Culto ed ethos come fondamento della cultura», *Cristianesimo e cultura in Europa. Il Nuovo Aeropago* 3.4. 1991 (Atti del Simposio Presinodale, Vaticano 28-31 Ottobre 1991) 37-41; L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago, London, 1990) 78 ss.

(4) M. I. Reed, *The Sociology of Organizations. Themes, Perspectives and Prospects* (New York, London, 1992) 83.

cimiento y lenguajes que nos permiten comprendernos y comunicar en nuestra sociedad.

El cristianismo se ha relacionado durante la historia con sus respectivos ambientes culturales de forma plural, desplegando un abanico de posibilidades que van desde las más cerradas y contrastantes, hasta las más encarnadas o convergentes. En la Iglesia se han alternado posturas de rechazo abierto con otras de colaboración e incluso generadoras de cultura. Richard Niebuhr clasificó de forma magistral hace cincuenta años este amplio espectro de posibilidades, reduciéndolo a cinco modelos (5). Aunque personalmente me inclino por la posición más realista y dialogante, no deben excluirse otras opciones, cuya validez se verifica sólo en la práctica.

La pluralidad de las formas culturales que coexisten hoy día es obvia: el término «cultura» se aplica de forma analógica al ámbito académico-científico, de carácter más elitista; a determinadas sensibilidades intelectuales y estéticas; a una especie de «espíritu común» de un pueblo o nación, y al ambiente más «popular» que configuran las tradiciones, los medios de comunicación social y las modas, donde a su vez es posible detectar un sinnúmero de «subculturas». Existe incluso una especialidad, dentro de los estudios sociales, que se consagra al conocimiento de tales culturas más o menos diferenciadas en la modernidad (6).

Cuando hablamos de relación del cristianismo con la cultura resulta difícil en primer lugar ponerse de acuerdo sobre cuál es el tipo de cultura a la que se hace referencia, pues tienen poco que ver las culturas del ambiente científico y las corrientes de opinión social, o bien, una subcultura juvenil. Sin descuidar esta pluralidad de culturas, con las que la Iglesia también está llamada a dialogar, es necesario atender primero al marco cultural global dentro del cual conviven (o en ocasiones parasitan) todas esas manifestaciones.

Los teóricos de la sociedad, y también los periodistas, caracterizan con el término «globalización» el proceso que hace de todo el mundo un sistema único, tanto en el sentido económico, es decir, cuando todo el mundo se convierte en un único mercado en el que todos concurren, como en el sentido científico, pues todos tienen acceso a los conocimientos avanzados, o de las comunicaciones y de la cultura, cuando todos compartimos los mismos valores, los mismos símbolos de *status* o la misma información. La globalización

(5) R. Niebuhr: *Cristo y la cultura* (1951) (Barcelona, 1972).

(6) Me refiero a lo que en el ámbito anglosajón se denomina *Cultural Studies*, en torno a los cuales surgen debates y cierto criticismo que afecta a las connotaciones ideológicas de tales estudios. Véase: K. Tester, *Media, Culture and Morality* (London, New York, 1994).

puede aplicarse también a un valor u orientación última de la cultura actual, que agrupa desde la economía a la educación, pasando por el mundo de los afectos: se trata de la prioridad de la eficacia, o bien, en sentido weberiano, de la racionalidad que escoge los mejores medios para cumplir los fines propuestos. La misma idea puede expresarse en términos de la tradición pragmática como la voluntad de afrontar los problemas guiados por los resultados, evitando prejuicios o ideas preestablecidas y buscando siempre las soluciones más operativas. La cultura de la eficacia constituye hoy seguramente el común denominador o sustrato de las tendencias globalizantes actuales.

Una generación de teólogos y de intelectuales de la Iglesia ha rechazado y criticado la cultura de la eficacia, culpándola de todos los males de la modernidad. Se trata de una actitud un tanto anacrónica e injusta. De hecho, las críticas más duras contra la orientación pragmática se apoyan en ideas que suscitaban un gran interés en los años 70, pero se han mostrado estériles a la hora de afrontar los problemas de la sociedad y de la Iglesia. Además, resulta incoherente condenar el pragmatismo pero exigir que nuestros automóviles funcionen bien, o que nuestros hospitales y la administración de la justicia sean «eficientes» (7).

Es necesario tener en cuenta que la noción de «eficacia» debe ser diferenciada: no es lo mismo la eficacia económica, que busca el rendimiento material, y la educativa, que prepara a las nuevas generaciones; ni ésta coincide con la afectiva, que busca la compañía y la comunicación personal, ni, por supuesto, con la cristiana, más vinculada al objetivo de la «salvación». Ciertamente, en cristiano, el «cálculo del beneficio», con el que debiera medirse el rendimiento o la eficacia de una acción personal, por ejemplo, choca con dificultades insalvables, cuando se tiene en cuenta la admonición del evangelio: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su propia vida?» (Mt 16, 26).

A pesar de ese y de otros obstáculos, se impone la búsqueda de vías que permitan a la fe cristiana hacerse presente con fuerza en el corazón de la cultura de la eficacia, no sólo de forma crítica, sino reivindicando la centralidad e importancia del mensaje revelado. Me refiero fundamentalmente a tres estrategias:

– En primer lugar, la cultura de la eficacia al no poder darse por sí misma un fin propio. Desde el punto de vista pragmático no existen crite-

(7) No es el momento de entretenernos en un debate mucho más profundo y vasto; mis opiniones a ese respecto ya han sido expuestas en un artículo reciente: L. Oviedo: «La teología en la era del pragmatismo. El desafío pragmático», en: *Antonianum* 72 (1997) 217-250.

rios que nos permitan decidir si es mejor seguir el Evangelio del amor o el propio egoísmo. No se da ni siquiera una regla que nos ayude a optar entre vivir dentro de una familia tradicional o en una agregación alternativa. El pragmatismo es siempre una «filosofía segunda», en el sentido de depender de un pensamiento que la oriente en los fines y le señale los núcleos irrenunciables, las metas que guían el progreso, y que sobre todo la ayude a distinguir entre lo que —en último término— es bueno y lo que es malo para la humanidad. La Iglesia puede en este sentido cumplir una misión insustituible y de gran valor: señalar el sentido de la historia y del mundo, anticipando sus fines, a través de un sistema de verdades que distingue entre el bien y el mal, entre salvación y condenación, al mismo tiempo que señala los límites insuperables de la condición humana (8).

— En segundo lugar, la Iglesia aporta a la cultura de la eficacia la semántica de lo absoluto, que el pragmatismo no puede proveer. Es necesaria la presencia de una instancia social —no sólo de un recuerdo histórico o de un texto canónico— que pueda aportar el sentido de lo absoluto o lo sagrado, el bien en su máxima expresión, y atribuirlo a experiencias concretas de santidad, a las formas más heroicas del don de sí, a lo más sublime del amor y de la amistad, e incluso a la solemnidad de los compromisos que se asumen por el bien de uno mismo, de su familia o de una colectividad humana. Si no existiera la Iglesia, la cultura de la eficacia, por otro lado tan positiva y necesaria, caería en el peligro de banalizar, en la dinámica que lo funcionaliza todo, las realidades y las experiencias a las que corresponde un carácter sagrado y absoluto: el sacrificio de la propia vida por parte de un voluntario en favor de una población que sufre la miseria y la guerra no puede ser reducido a un mero «incidente», ni tampoco ser funcionalizado dentro de una mentalidad instrumental y eficientista: tiene un valor de santidad, incluso si ha sido cumplido por un «no-creyente», y como tal debe ser insertado en la experiencia y el lenguaje de lo divino, únicos capaces de dar un sentido de absoluto (9).

— En tercer lugar, la Iglesia, en conexión con la cultura de la eficacia,

(8) El filósofo L. Kolakowski y el teólogo W. Pannenberg se han referido, cada uno a su modo, a esta «conexión» entre la Iglesia y la cultura de hoy: L. Kolakowski, «The Revenge of Sacred in Secular Culture», en: *Modernity on Endless Trial* (Chicago, 1990) 70 ss; W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología* (Madrid, 1981) 212-231.

(9) Este principio deber ser aplicado también en negativo, es decir: la Iglesia tiene la misión de impedir que sean divinizadas realidades, personas o experiencias que se benefician de una tendencia popular a la mitificación (o de forma más dura, a la idolatría), y que impiden la percepción y seguimiento de lo que de verdad salva.

representa una instancia de perdón y de misericordia imprescindible, especialmente ante los desengaños y perversiones del eficientismo. La Iglesia afirma que hay un sentido también para los fracasados (incluso en el campo moral), para los ineficaces y para los inútiles. Esto no se afirma ciertamente de modo dialéctico, como si al ofrecer un sentido a los que están marginados y hundidos se quisiera rescindir el sentido a aquellos que trabajan con éxito y se comprometen a realizar de forma eficiente sus proyectos. Por otro lado, la Iglesia, en el seno de la cultura de la eficacia, representa un ámbito de reconciliación y perdón cuando en el proceso, siempre arriesgado e inseguro, que se guía sólo por la dinámica de la prueba, el error y la corrección, se experimenta el fracaso, y sobre todo cuando ese fracaso implica desgracia y sufrimiento para terceras personas (10). Tampoco en este caso se está abogando por una instancia que justifique lo injustificable o que quiera tolerar errores gravísimos. Sin duda son necesarias la denuncia profética y la lucha contra la violencia y la injusticia, pero cuando en esa lucha también se cometen errores, ¿quién pensará en subsanarlos? Por último, la perversión de la eficacia, que se traduce en «eficacia de destrucción» y amenaza con sumergir todo en la nada, implica un riesgo que sólo puede ser afrontado desde una esperanza religiosa.

Queda pendiente el espinoso problema de la «inculturación» del cristianismo en las culturas concretas, que ha suscitado tantos debates. En general, se deberían observar al menos dos criterios: un mayor sentido de «falibilidad» en esa tarea, hasta el punto de aceptar los propios errores en vista a corregirlos; y, por otro lado, una actitud de mayor autoestima respecto de las ideas y de los valores cristianos, evitando las timideces y complejos de inferioridad del pasado, para lo que será importante también estar provistos de un bagaje apologetico mucho más ambicioso de cara al diálogo cultural.

La dimensión teológica de la relación entre Iglesia y mundo

EL mundo ha sido desde siempre un problema para la fe cristiana. Ya al inicio no se oculta la «crisis» que plantea el mundo para la Iglesia y la Iglesia para el mundo. No obstante, una mirada atenta sabe encontrar referencias positivas al mundo, no como sede de

(10) Esta posición ha sido sostenida por P. L. Berger: «Social Ethics in a Post-Socialist World», *First Things* 30 (1993, February), pp. 9-14.

potencias malvadas y adversas, sino como una sociedad organizada que cumple funciones importantes. Recorrer la historia de la teología del mundo es imposible en estas breves reflexiones, aunque es bueno recordar, como ya se ha hecho en el apartado anterior, que la teología del mundo y de la sociedad han oscilado entre el radicalismo de matriz apocalíptica, el dualismo agustiniano y el realismo tolerante y cooperador, que en la reflexión de Tomás de Aquino encuentra una de sus expresiones más acabadas.

En el contexto del presente estudio y de las opciones que se han ido realizando, la teología toma muy en consideración los resultados de las ciencias sociales y, de forma particular, de las investigaciones empíricas sobre la situación de la religión en la sociedad y de la demanda religiosa de nuestros contemporáneos. La teología añade a ello una forma de observación específica, que parte de los datos revelados y de su experiencia milenaria de relación con el Dios del amor, para discernir entre lo que ayuda a las personas y grupos a salvarse, y lo que lleva a la ruina o condenación.

A partir de estas premisas son fundamentalmente dos las hipótesis teológicas que cabe formular de cara a una mejor relación de la Iglesia con el mundo de hoy, para advertir y activar los indicios de salvación posible en dicha relación. Me serviré de dos pasajes evangélicos para formular dichas hipótesis: la parábola del administrador sagaz y el tema de «los signos de los tiempos».

– La parábola del «administrador infiel» o, según otros, «sagaz» (Lc 16, 1-8) se aplica en el relato de Lucas a la necesidad de ganarse «amigos» para el Reino a través de la limosna. Esta lectura más inmediata del relato no excluye otras que pueden deducirse de la enigmática expresión de Jesús: «los hijos de este mundo son más sagaces con su gente que los hijos de la luz». Nada nos impide leer esta sentencia como una alabanza de Jesús hacia la sagacidad o astucia en el ámbito de la economía, de la política, de las relaciones públicas o de las comunicaciones. Jesús no condena tal astucia, la pone como ejemplo para que sus discípulos aprendan de forma similar a ser astutos de cara al Reino y a su lógica. Una conclusión que se puede deducir es que la Iglesia debe aprender una vez más la sagacidad del mundo, del mundo de la eficacia y de la racionalidad modernas, en lugar de condenarlo y demonizarlo, como a menudo se ha hecho.

El pragmatismo con que se actúa en la mayor parte de los sistemas sociales no es en absoluto negativo cuando nos proporciona medios para realizar más cómodamente nuestros trabajos, para poder dedicar más tiempo a la familia o para afrontar con mayor éxito nuestras enfermedades. En medio de los grandes límites de nuestra sociedad y cultura, resultaría parcial y ses-

gado un juicio de condena de todo lo que es resultado de la mentalidad pragmática. Por eso mismo, la Iglesia está llamada hoy día a «aprender del mundo», y no sólo a ser maestra, que también lo es. ¡Cuánto ganaría la Iglesia a la hora de plantear su misión en el mundo de hoy si fuera capaz de abandonar viejos esquemas de procedencia idealista y fuera mucho más realista y pragmática, orientándose a partir de los resultados!

– Por otro lado, la frase de Jesús sobre los «signos de los tiempos» (Mt 16, 1-4), que en el contexto inmediato reclama la atención de los fariseos para que distingan la presencia del Mesías, ha tenido otras lecturas más extensas que, en general, invitan a la reflexión y al discernimiento ante los acontecimientos históricos, para saber leer en ellos la presencia del Espíritu o el juicio de Dios. En un sentido más ajustado a la línea seguida en nuestro artículo, el interés de los signos de los tiempos estriba en su carácter práctico y de verificación para la teología del mundo. En un ambiente ampliamente secularizado, en el que no dejan de crecer las demandas de religiosidad ni dejan de multiplicarse las ofertas en el mercado de lo religioso, la teología está llamada a observar y seguir de cerca la realidad empírica para operar mejor su adecuación «a los tiempos». El mundo se convierte de este modo en el contexto dentro del cual el anuncio de la fe debe probar día a día su plausibilidad y validez. No es que la fe cristiana deba legitimarse en relación a dicho contexto, pues ella se legitima por la salvación que opera («por sus frutos los conoceréis», Mt 7, 20); además, como ya se ha indicado, la fe puede transformar su propio ambiente exterior. Lo que se quiere decir es que el mundo, o bien la sociedad y la historia, se vuelven relevantes en cuanto interlocutores de la fe que las comunidades cristianas anuncian.

El mundo no es una realidad indiferente, sino que debe ser tomado profundamente en serio, conocido, estudiado, contestado cuando sea necesario, pero también entendido como un ambiente insuperable, del que no se puede salir. Siendo el «campo de prueba» o de experimentación de toda teología o práctica cristiana, el mundo contribuye a la búsqueda de la verdad, que en los tiempos que corren no puede ser propuesta de forma sólo idealista, sino en constante atención a la realidad y a sus condiciones, si se desea evitar el fracaso. En ese sentido puede hablarse todavía hoy del mundo como «crisis» para la fe cristiana, como realidad resistente que impide las idealizaciones retóricas, que obliga a tomar conciencia de los propios errores y limitaciones y a seguir luchando, a seguir intentándolo, pues nos desafía constantemente desde la dureza de las condiciones históricas.

La Iglesia se acerca al tercer milenio en una situación marcada por la crisis, pero iluminada por grandes esperanzas. Ya pasó a la historia la larga

noche del ateísmo, que se nutría de las filosofías más críticas y desasosegantes que se formularon desde la Ilustración y maduraron a lo largo del siglo pasado y la primera mitad de éste. La tesis de la secularización, que algunos sociólogos plantearon como una especie de maldición contra la fe religiosa, como predicción de la extinción del cristianismo, ha pasado ya a ser un recuerdo especulativo. Asistimos, más bien, al cumplimiento del ciclo que otros sociólogos han predicho: cuando se pierde la referencia religiosa que ofrecen los grandes marcos tradicionales, surge un sinnúmero de formas religiosas mucho más simples o regresivas que los sustituyen (11). El cristianismo debería estar atento y aprovechar este giro cultural y social que vuelve a ofrecer amplio espacio al anuncio y a la acogida de la fe evangélica, siempre que se asuma que el mundo sigue siendo para la Iglesia el «mundo de los hombres y de las mujeres» que son llamados al perdón y a la salvación.

(11) P. L. Berger es uno de los que han insistido en este tema; véase su reciente libro: *Una gloria lejana* (Barcelona, 1994); o, de forma más elaborada, las tesis de R. Stark, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley-Los Angeles, 1984).