



Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia

El reto que planteaba el ateísmo militante de hace sólo unas décadas ha cambiado de tercio al derivar hacia posiciones de increencia cultural. Durante años experto del Consejo Pontificio para la Cultura, el autor analiza el cambio de tonalidad que caracteriza a los increyentes actuales, diagnostica culturalmente los tipos de increencia y propone unas prioridades para el diálogo de la fe y la cultura en nuestros días que resulten más realistas.

Michael Paul Gallagher, SJ*

QUISIERA empezar con un breve ejemplo que resalte el contraste entre el pasado reciente y el modelo actual. Un obispo francés hacía este comentario durante el Concilio Vaticano II: «Por primera vez en la historia de la Iglesia, se ha reunido un concilio en una era de ateísmo». La frase recoge la urgencia con que

* Profesor de Teología Pastoral en la Universidad Gregoriana. Roma.

explotó en la teología el tema del ateísmo durante los años sesenta. El Concilio optó por el diálogo, por una actitud de escucha sin prejuicios, e incluso por una cierta autocrítica, estimando que la pobreza del testimonio de los creyentes era una de las principales causas de la increencia. En este contexto, el Papa Pablo VI emprendió, en 1975, dos iniciativas: la creación del *Secretariado para el Diálogo con los No-Creyentes*, y el mandato especial dirigido a los jesuitas de dar prioridad al desafío del ateísmo.

Ahora en cambio, treinta años después de aquello, todo ha cambiado. Como símbolo del cambio radical de la situación, por lo que respecta a la increencia, se podría tomar la decisión del Papa Juan Pablo II, en mayo de 1993, de integrar el *Consejo Pontificio para el Diálogo con los No-Creyentes*, creado en 1988, en el *Consejo Pontificio de la Cultura*. Es significativo que haya desaparecido el término «no-creyentes» del nombre del Dicasterio. Con el paso de los años, dicha formulación negativa se había ido haciendo cada vez más incómoda, y últimamente el diálogo con los no creyentes en sentido estricto se había ido haciendo cada vez más inviable. Se podría establecer un paralelismo con lo que ocurre entre los jesuitas: en los documentos de su 34.^a Congregación General apenas si aparece el término «ateísmo», mientras que el término «cultura» está omnipresente.

¿Qué es lo que subyace a este cambio? Obviamente no se trata sólo de un cambio de vocabulario, sino también de contexto y de percepción. Por una parte, ha caído el comunismo soviético como sistema ateo. Pero es que además toda la cuestión de la increencia está ahora menos ligada a un pensamiento abstracto o a ideologías impuestas. La cuestión se ve ahora más en conexión con los modos de vida que la gente asimila de las culturas circundantes. Por ello, más adelante me atreveré a hablar de una auténtica «increencia cultural».

Por cierto, una de las mejores definiciones descriptivas de la cultura que conozco fue la que hizo el Papa Juan Pablo II en 1993, en la Universidad de Riga, cuando en un comentario improvisado se refirió a la cultura como «todo aquello que moldea a la persona humana y a la comunidad en que uno vive» (1). Y de hecho, se constata que lo que moldea a la mayoría de las personas —independientemente de que sean creyentes o

(1) Cf. *L'Osservatore Romano*, edición inglesa, 15 de septiembre de 1993, p. 15.

no— es la convergencia de toda una serie de mensajes implícitos recibidos de su contexto social, que tienen un influjo decisivo sobre el horizonte de sus esperanzas.

Ha cambiado la tonalidad de la increencia

MI exposición se divide en tres partes. En la primera trataré de identificar la peculiar «tonalidad» de la increencia contemporánea. En una segunda parte trataré de hacer un diagnóstico cultural de los tipos de increencia. Y en una tercera sección propondré algunas prioridades pastorales para la «evangelización de la cultura» desde un punto de vista práctico.

Hace algunos años propuse una tesis que se hizo popular, en parte por basarse en una cómoda aliteración; en inglés claro. Decía que, por lo que respecta a sus raíces psicológicas, se pueden distinguir tres formas de increencia: por alienación, por irritación y por apatía (*alienation, anger and apathy*). Pero aunque esto era así en los años setenta, ahora en los noventa la irritación es más bien rara y la alienación está en claro declive, por lo que, en Occidente, la «familia» preponderante de la increencia es la que nace de la apatía. Si han disminuido la alienación y la irritación, se debe simplemente a que ambas implican un cierto contacto con la Iglesia; la alienación sólo se da respecto a alguien, y lo mismo la furia. En la situación actual estamos viendo a toda una generación de adultos bautizados cuyas experiencias formativas en relación con la religión o con la Iglesia han sido tan insignificantes que prácticamente son inexistentes. Rahner hablaba en su época de «cristianos anónimos»; hoy habría que hablar más bien de «ateos anónimos».

En otras palabras: la tonalidad típica de la increencia ha pasado de una negación definida e incluso militante de Dios, a un distanciamiento vago de toda la fe religiosa. Para algunos se trataría de una transición de la «modernidad» —con su confianza típica en la razón, en el control humano y en la tecnología— a la «posmodernidad», escéptica respecto de las pretensiones humanistas, encontrando incómodo todo discurso sobre significados y valores. La palabra «ateísmo» sugeriría una decisión personal de rechazo a Dios, una auténtica toma de postura deliberada; hoy en cambio se prefiere hablar de «increencia», término que evoca la confusión y la duda en vez de una decisión neta. Y no es tanto que la gente niegue la

fe religiosa; más bien, la percibe como irreal. Por tanto, parece que hoy día la forma más común de increencia es la indiferencia religiosa, aliada a veces con un agnosticismo no dogmático.

A este respecto, quiero aportar dos reflexiones teológicas recientes, una española y otra francesa.

«Si los viejos ateísmos y agnosticismos resultan anacrónicos, es evidente que no por ello se anuncia ya el reflorecimiento del teísmo. Lo que realmente caracteriza el momento presente es que la cuestión de Dios va quedando como irrelevante, más aún, es simplemente inexistente para la gran mayoría de los humanos. «Falta Dios, pero no se le echa en falta». Esta es una situación verdaderamente nueva, que nunca se había dado en el mundo» (2).

«La novedad de nuestro tiempo estriba en que ahora los jóvenes nacen fuera de todo horizonte eclesial, de manera que no les preocupa la Iglesia en modo alguno. Hemos pasado de una situación en que se luchaba contra Dios, intentando desplazar a Dios del mundo de la imagen y del pensamiento, a una nueva situación en que la cuestión de Dios simplemente no interesa» (3).

Como consecuencia, la increencia se podría describir —especialmente entre las generaciones más jóvenes— como una confusión heredada, como un distanciamiento de las raíces, como una pacífica perplejidad ante la religión oficial de la Iglesia, como un subproducto cultural. La situación no se puede describir ya como lo hacía De Lubac, hablando del «drama del humanismo ateo»; más bien se trata ahora de un limbo de indiferencia que no tiene nada de dramático. Es más, este vacío religioso habría que considerarlo parte de una inseguridad y desconfianza más amplias que afectan a los valores en general, a las instituciones, a la posibilidad misma de encontrar sentido auténtico de la vida. Este sentimiento contemporáneo de ausencia de fe, que llega a percibir como extraño el mismo lenguaje de la fe, lo recoge el australiano James McAuley, en un magistral poema satírico, en el que evoca la generación de los «desheredados» desde el punto de vista religioso:

(2) Vives, Josep: «Dios en el crepúsculo del siglo XX», en *RAZÓN Y FE*, mayo de 1991, p. 468.

(3) «Comment dire Dieu à l'homme d'aujourd'hui?», *Lettre aux Communautés de la Mission de France*, n.º 158, janvier-février 1993, pp. 18-30.

«Los cuales ni piensan ni sueñan, ni niegan ni dudan; simplemente, no tienen idea de todo esto.»

(«*Who do not think or dream, deny or doubt, But simply don't know what it's all about*») (4).

Mi reflexión pone el acento sobre la tonalidad, es decir, esa especie de estado de ánimo de la cultura, su modo peculiar de afrontar la realidad. Pero mi análisis podría suscitar una serie de interrogantes: ¿Peca de pesimismo? ¿Parte del prejuicio de enjuiciar la realidad actual considerando la fe de épocas pasadas? ¿Carga demasiado las tintas sobre el elemento puramente cognoscitivo? Para responder a estas objeciones quisiera, antes de terminar este apartado, insistir en la centralidad de la experiencia para cualquier diagnóstico de la actual increencia cultural, e incluso para cualquier respuesta pastoral nacida de la fe. Vivimos ante todo en una cultura de la experiencia, contrapuesta a una cultura de la obediencia; en el sentido de que la gente joven confía sólo en aquello que puede experimentar o vivir de un modo más o menos inmediato, mientras que desconfía de lo que se les pueda comunicar de un modo meramente oral.

Resaltar el condicionamiento cultural de la increencia puede parecer un enfoque novedoso, pero no lo es tanto. El filósofo francés Jean Guilton, que sigue todavía activo, y que ha sido un guía espiritual para Mitterrand, ya habló del tema hace más de sesenta años. En una fascinante conferencia, en que se preguntaba a qué causas se podía achacar la increencia, ofrecía tres respuestas. En primer lugar, la culpa podía ser de los no creyentes, «que no ven porque no quieren ver». Podía ser, en segundo lugar, de los creyentes, por «el daño que hacen los que no viven en consonancia con sus creencias». Pero Guilton prefería una tercera hipótesis: más allá de las dificultades doctrinales o de testimonio, está la «mentalidad de la época», «el complejo influjo del medio ambiente» que todos recibimos. Aunque Guilton no utiliza la palabra «cultural», de lo que está hablando es de la presión que ejercen las ideas culturales que se reciben. En una frase brillante habla de que esta increencia es «algo prestado, pero que se convierte en propio por el uso» (5).

Es esta mentalidad «prestada» la que yo llamo increencia cultural. Los

(4) McAuley, James: «A Letter to John Dryden», en *Anthology of Australian Poetry*, ed. Les Murray (North Blackburn: Collins Dove, 1991), p. 168.

(5) Cf. Guilton, Jean: *Perspectives sur l'Inquiétude Religieuse*, Aix-en-Provence, 1947, pp. 43-47.

presupuestos culturales se caracterizan precisamente por esto, porque creemos en ellos sin ser conscientes de que creemos en ellos. Los tomamos prestados, inconscientemente, de entre las actitudes vitales predominantes. Por ello, este tipo de increencia es algo pasivo, más que fruto de una elección; y lleva al «vagabundeo», más que a la militancia. Este tipo de increyente no es que rechace nada deliberadamente, sino que es más bien una víctima de una cultura empobrecida y confusa.

Un diagnóstico cultural: tipos de increencia

MUCHOS de los que escribíamos sobre increencia hace unos veinte años, tendíamos a ofrecer una cierta tipología, empleando términos como «humanista», «agnóstico», «científico», «político», «problema del mal», etcétera. Hoy en cambio, en la posmodernidad, este tipo de diagnóstico queda algo anticuado. No obstante, la pregunta sigue siendo válida: ¿es posible identificar algunos de los tipos de increencia que hoy se dan? Ya he sostenido que hoy por hoy es raro el ateísmo plenamente maduro y deliberado, aunque quizás siempre fue raro. Sin pretender ser exhaustivo, yo sugeriría, en el momento actual, cuatro tipos principales de increencia cultural: *la anemia religiosa*, *el secularismo marginador*, *el vagabundeo espiritual*, y *la desolación cultural*. Comentaré brevemente los tres primeros, y me detendré un poco más en el cuarto.

La «*anemia religiosa*» se refiere a diversos modos de distanciamiento de las raíces cristianas tradicionales. Tal y como decía antes, predomina la decepción sobre la irritación. No es tanto un desfase generacional, cuanto un desfase de credibilidad entre lenguajes, que se puede dar de dos formas principales:

a) Las mediaciones típicas que utiliza la Iglesia, o su lenguaje predominante, se experimentan como si se tratase de una lengua extranjera. El discurso evangelizador presupone la existencia de unas actitudes o disposiciones previas que ya no se pueden dar por descontadas, a no ser que primero haya un esfuerzo por despertarlas y suscitarlas.

b) Además, frecuentemente la imagen que se percibe de la Iglesia es la de una fuente de alienación. Da así la impresión de que la religión es un moralismo que se complace en suscitar sentimientos de culpa, o bien una serie de ritos de iniciación, que serían indignos de ser tomados en serio por los adultos cultos del mundo de hoy.

En suma, la *anemia religiosa* se produce bien cuando el receptor se

encuentra sólo con los aspectos externos de la institución, bien cuando los comunicadores de la fe, a diferencia de San Pablo en el areópago, no empiezan entrando de modo respetuoso en la cultura de los receptores.

Consideremos ahora el «*secularismo marginador*». Durante la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura del año pasado, más de uno resaltó un nuevo miedo que está surgiendo, el cual impide que la dimensión creyente se haga oír en los debates públicos. Hay una fuerte tendencia a identificar democracia y secularismo liberal. Tanto en el ámbito académico como en el de los medios de comunicación predomina una cultura secularizada; lo cual implica que la religión se ignora sutilmente como algo carente de toda importancia. Por ejemplo, en la «católica» Irlanda, el periódico que lee la clase media cultivada publica todas las semanas un buen número de reseñas de libros, pero casi nunca se detiene a comentar libros religiosos —a no ser que se trate de libros controvertidos. Esta marginación es una reedición de lo que Peter Berger llamaba el colapso de las «estructuras de plausibilidad». En su forma actual, no es tanto una cuestión de pertenencia o no a una comunidad cuanto de toda una visión de la vida que se hace aparecer como irreal. En suma, se trata de un tipo de increencia que se caracteriza por el silencio y la timidez, tanto en el campo intelectual como en el de la comunicación.

Por lo que respecta al «*vagabundeo espiritual*», va en la dirección opuesta, y es una de las sorpresas de la posmodernidad: el llamado «retorno de lo sagrado». Cuando la gente se encuentra «saciada pero insatisfecha» por el antiguo materialismo, pero, al mismo tiempo, aburrida o impertérrita con su experiencia de la Iglesia, puede derivar hacia una especie de búsqueda sin puntos de anclaje. Es esta ausencia de puntos de anclaje la que es peligrosa: el «hambre» de lo divino es buena en sí misma, pero dado que la cultura secularizada debilita las raíces cristianas, semejante tendencia espiritual puede llevar fácilmente a una mezcla de antiguas herejías, tales como el gnosticismo o el pelagianismo. Vale la pena recordar en este sentido que la mayor parte de las herejías, en su estadio inicial, no pueden ser calificadas simplistamente como doctrinas erróneas; se trata más bien de formas de verdad que se fueron aislando y perdieron el contacto con la sabiduría de la tradición. En el contexto actual de «desnutrición espiritual», una espiritualidad solitaria del tipo de la *New Age* fácilmente se convierte en una nueva forma de descristianización. Sin el apoyo de una comunidad y de la contemplación, el riesgo es

llegar a un narcisismo sin Cristo. Y, sin embargo, todo este fenómeno representa otro de los areópagos de nuestra cultura, así como un desafío que nos debe estimular para re-imaginar de forma creativa nuestra fe cristiana.

Por lo que se refiere al cuarto diagnóstico, es, como se verá, más explícitamente ignaciano. Lo he llamado una «desolación cultural», y las tres palabras claves para explicar el concepto son las de *disposición, imaginación y libertad*. La tesis es que las presiones de la cultura dominante dejan a mucha gente bloqueada, en una desolación cultural, a nivel de disposición o disponibilidad para la fe. ¿Por qué? Porque lo trivial «secuestra» su imaginación, quitándoles la libertad para acoger la Revelación. Por una razón simple: porque queda imposibilitada la escucha de la que nace la fe, esa escucha de la que habla San Pablo en Romanos 10.

A modo de introducción, querría citar las opiniones de algunos jesuitas. Estoy de acuerdo, por ejemplo, con lo que dice el jesuita latinoamericano Jaime Vélez Correa, aunque sólo en parte: «La no-creencia, en la variada gama de indiferencia religiosa, se origina y condiciona por y en la cultura con un contenido específico doctrinal (...). No es fácil evangelizar a un hombre así condicionado culturalmente. Se impone, ante todo, despertar ese amor apasionado por la Verdad» (6).

Estoy de acuerdo con él en el efecto negativo de la cultura sobre la fe, pero no me convence su énfasis unilateral en la verdad. Yo situaría el daño del condicionamiento cultural a nivel de la libertad de disposición, más que en la doctrina. Por lo tanto, la tarea primera en esta situación sería un ministerio de disposición, en la línea de lo que dice San Ignacio en el párrafo primero de los *Ejercicios espirituales*: «todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas», y para buscar a Dios «en la disposición de su vida».

En este espíritu, un artículo reciente del jesuita Barry William, Provincial de Nueva Inglaterra (Estados Unidos) defiende que «escapa a nuestra conciencia el influjo que la cultura tiene sobre nosotros», y que, como «seres humanos inculturados», tenemos que encontrar «el modo de liberarnos suficientemente de nuestra cultura como para llegar a ser creyentes» (7). Tengo escrito un libro precisamente sobre este tema, pero aún

(6) Vélez Correa, Jaime: *La Cultura como mediación para Evangelizar la No-Creencia en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1989, pp. 59 y 66.

(7) Barry, William: «U.S. Culture and Contemporary Spirituality», en *Review for Religious* 54 (1995) 7.

no traducido al español, titulado: *Libres para creer: diez pasos hacia la fe* (*Free to Believe: Ten Steps to Faith*).

De este modo, podemos interpretar nuestras dificultades de fe en términos de *desolación cultural*, a nivel de disposición o disponibilidad para la fe. Si esto es así, ¿de qué modo podemos ayudar a la gente para que llegue a la consolación o a la apertura que se necesita para que brote la fe? Habrá que liberar los niveles de escucha y de deseo que permanecen embotados en la cultura cotidiana. De ello hablaremos en el epígrafe siguiente.

En términos de diagnóstico, hay otra invitación ignaciana que nos lleva al reconocimiento de un conflicto: el de identificar, según el espíritu de «las dos banderas», los factores deshumanizadores presentes en los estilos de vida y en los presupuestos de nuestra cultura.

«En otras palabras, necesitamos desarrollar instrumentos de crítica y de observación que traspasen el engaño de la cultura ambiente. Ser cristiano hoy es enfrentarse a la vida empobrecida que ofrecen las imágenes dominantes que circulan. Pero permítaseme que añada una nota de cautela por lo que se refiere al tono. Porque podríamos caer en un mero lamento sobre los diversos «ismos» (materialismo, hedonismo, imanentismo) (...). Si hablamos de desolación, tenemos que tener una gran confianza en que la vocación humana más profunda es la consolación. Si el primer ministerio respecto a los no creyentes es el de disposición, el segundo es el de discernimiento» (8).

En resumen: Ignacio nos advierte sobre el modo en que la desolación bloquea la libertad a nivel de disposición, y encontramos un paralelo de esto en las estructuras opresivas de la cultura moderna. Ignacio es también experto liberador del corazón humano para que tome una decisión existencial. La fe es siempre una decisión; sin embargo, en la situación actual se añade que la fe madura ha de ser una decisión tomada contra corriente.

Para enlazar esta sección con la reflexión pastoral de la tercera parte, querría detenerme a considerar la *zona crucial de la imaginación*, que es importante para Ignacio, pero que la desarrollan de modo más explícito, en la tradición británica, el cardenal Newman y T. S. Eliot. Para Newman

(8) Gallagher, Michael P.: «What might St Ignatius say about Unbelief Today?», en *Atheism and Faith* 27 (1992) 62.

la increencia no nace de la inteligencia, sino del «estado del corazón»; y la zona crucial en que se decide la fe o la increencia es precisamente la imaginación. En su *A Grammar of Assent*, escribe: «normalmente al corazón no se llega por la razón, sino por la imaginación»; y añade, con su típica ironía: «nadie irá al martirio por una conclusión» (9). Como comentario sobre la cultura moderna, me causa admiración una afirmación hecha por el poeta T. S. Eliot hace unos cincuenta años: «El problema de la edad moderna no está sólo en la incapacidad de creer ciertas cosas sobre Dios, aquellas en las que nuestros antepasados sí que creían, sino en la incapacidad de tener hacia Dios y hacia el hombre los mismos *sentimientos* que ellos tenían (*the inability to feel towards God and man as they did*)» (10).

Estas palabras sitúan la crisis, no en el Credo, sino en la sensibilidad o en la imaginación, y nos ayudan a ver que lo que sufrimos no es tanto una crisis de fe —una crisis de contenidos— como una crisis del *lenguaje* de la fe. A esta luz, mi tesis de la desolación cultural, con la resultante pérdida de libertad para la fe, se sitúa más específicamente en el terreno de la imaginación. El ritmo secularizado de la cultura puede maniar la imaginación humana, llevándola a ser incapaz de prestar una auténtica atención a la llamada de Dios. Los mensajes culturales, encarnados en las imágenes que nos rodean, penetran en nuestra imaginación sin ser notados, y se convierten en presupuestos sobre la realidad que provocan lo que Buber llamaba el «eclipse de Dios». En los dos niveles, la disposición, o el deseo de la fe, queda abotargado por la desolación cultural.

Hacia la «evangelización de la cultura»

CREO que no hay que insistir más en el tema de la teoría de la cultura. He estado utilizando el término no en su sentido clásico, como diría Lonergan, sino en su sentido empírico, como «conjunto de significados y de valores que informa un modo de vida» (11). Los representantes de la generación precedente de pensadores católicos, como Maritain o Guardini, pensaban en la cultura primariamente

(9) Newman, John H.: *A Grammar of Assent*, London, Longman, 1901, pp. 92-93.

(10) Eliot, T. S.: *On Poetry and Poets*, 1957, p. 25.

(11) Lonergan, Bernard: *Method in Theology*, London, Darton Longman & Todd, 1972, p. xi.

en términos de los altos ideales y de creatividad. Hoy en día es más corriente en el discurso de la Iglesia el sentido descriptivo de cultura vivida. Así, una nota a pie de página de la última Congregación General de los jesuitas definía a la cultura como el modo de vivir, de sentir, y de compartir la vida, de un grupo humano. Aunque se trata de un documento excelente, causa extrañeza que ignore los aspectos más creativos y artísticos de la cultura. Para mí el mundo de la imaginación literaria es crucial; en sí mismo, y también pastoralmente: tanto para «captar el significado más íntimo» de la increencia (*Gaudium et spes*, § 44), como para entender el hambre espiritual de las culturas vividas. En realidad, la Iglesia «tiene mucho que aprender de los artistas creativos para entender la cultura, y para encontrar lenguajes pastorales más profundos para la fe» (12). Pero esto sería otro tema, digno de desarrollarse en otra ocasión.

He expuesto ya cómo hoy la increencia está basada en una falta de libertad espiritual que se debe a un condicionamiento cultural. Ahora querría pasar a una serie de sugerencias, sobre las prioridades pastorales que se imponen en nuestro deseo de «ayudar a las ánimas», a las víctimas potenciales de esta increencia cultural. ¿De qué modo habría que evangelizar esta cultura? Empiezo comentando cuatro respuestas recientes del mundo de habla inglesa.

Un comentarista judío, el rabino Jonathan Sacks de Londres, defiende que «la fe, la familia y la comunidad» están «mutuamente enlazadas». En un *bestseller* de este año, resalta la familia y la comunidad como lugares de nacimiento de la fe, y explora cómo estos apoyos tradicionales pueden convertirse en una «refutación del individualismo», y en un antídoto frente a la «fragmentación de la cultura» actual (13). Podríamos bautizar esta orientación como la de «regar las raíces».

Una segunda voz: El filósofo canadiense Charles Taylor pone de relieve los peligros de un puro pesimismo sobre las carencias de la modernidad. Detrás de las más triviales expresiones se pueden reconocer ideales genuinos de vida auténtica. Como Sacks, Taylor apela a la comunidad para enfrentarse con un sentimiento de impotencia, y propone una especie de discernimiento comunicativo: «los mecanismos de inevitabilidad funcionan sólo cuando la gente está dividida y fragmentada. Pero el

(12) Poupard, Paul: «Creation, Culture and Faith», en *L'Osservatore Romano*, edición inglesa, 17 de mayo de 1995, p. 8.

(13) Sacks, Jonathan: *Faith in the Future*, London, Darton, Longman & Todd, 1995, pp. 5-6. 28.

problema cambia cuando se llega a una conciencia común. No es que queramos exagerar nuestros grados de libertad. Pero no son nulos» (14).

Andrew Greeley, religioso americano, sociólogo, ha rechazado muchas veces el presupuesto de que la secularización es inevitable, y subraya en cambio la «persistencia (poética) de la fe». Habla de la «tradición (católica) de narrar historias» de imágenes religiosas, mientras que los símbolos narrativos del amor de Dios se reciben en el «nivel preproposicional de la personalidad». Por ejemplo, el impacto de ciertos momentos de la infancia tan sencillos como el Belén navideño deja la marca de una imagen «benigna» de un Dios que se preocupa por la humanidad; y Greeley aduce una prueba estadística de que cuando esta imagen positiva de Dios está acompañada regularmente de una cierta oración, el sujeto tendrá una actitud más compasiva hacia las víctimas de la injusticia, hacia los marginados sociales o hacia los criminales (15).

Michael Warren, un teólogo americano-irlandés, experto en pastoral juvenil, es menos optimista sobre la potencialidad de unas imágenes tan simples, en el momento actual, para comunicar la fe. Porque tendrían que luchar contra la imaginación secularizada que influye poderosamente en la actitud de las personas. Dado que «a toda cultura subyace un modo de imaginar el mundo» (p. 18) (16) a Warren le gusta desafiar a los jóvenes con la pregunta: «¿quién está imaginando tu vida para ti?». A no ser que se logre explicitar los engaños de la cultura dominante, «estructura del sentimiento» (p. 39) puede inducir un «programa reduccionista de Jesús» (p. 13) que favorezca únicamente una fe cómoda y sin preocupaciones. Semejante «opresión cultural» (p. 6) necesita la crítica viva de una comunidad cristiana: sólo puede ser superada por una «cultura religiosa de resistencia» que se base en una «visión alternativa de la vida» (p. 16).

La interacción de estas cuatro voces es significativa. Como vías para responder a la increencia cultural, dan una fuerte prioridad a la comunidad, a la interioridad, al discernimiento, a la imaginación, y a la praxis. La tesis común sería más o menos ésta: contra la convergencia del *divertissement* —en sentido pascaliano— que se da en las imágenes modernas, la

(14) Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, pp. 100-101.

(15) Greeley, Andrew: *Religion as Poetry*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1995, p. 175.

(16) Las citas entre paréntesis corresponden a Warren, Michael, *Communications and Cultural Analysis*, Westport, Conn: Bergin & Garvey, 1992.

respuesta más fructífera vendrá de una imaginación cristiana alternativa que ha de ser descubierta, rezada, y vivida en comunión con otros.

Nadie duda de la nueva fragilidad de la fe bajo las presiones de la cultura contemporánea, pero quizás también se aprecia una nueva frescura. El aparente reinado de la indiferencia y de la apatía, no es más que la superficie desilusionada de la posmodernidad. Pero esta superficie podría ser simplemente la máscara de un hambre tímida que está a la espera de su lenguaje propio. La consecuencia implícita en los cuatro autores sería que hay que preguntarse por posibles nuevos lenguajes de fe.

Antes destacaba que la increencia cultural es más una cuestión de estilo de vida que de esquema mental, y que toma la forma de ídolos alternativos de la imaginación en vez de discursos contra Dios o contra la Iglesia. Por ello deja a la gente paralizada por lo que respecta al compromiso religioso, y, más que rechazar completamente la fe, se quedan como paralizados, en el umbral del misterio religioso. Yo interpreto este fenómeno como una falta de libertad cultural y espiritual ante la decisión de la fe, y querría sugerir, antes de terminar, una respuesta ante esta carencia de libertad que consta de dos fases.

En primer lugar, si la gente está bloqueada en su disposición, entonces lo que necesitamos es un nuevo conjunto de *preámbulos espirituales* de la fe. En segundo lugar, si el contacto corriente con la religión se ha reducido a rituales rutinarios —con lo que resulta impotente frente al empuje de los mensajes de la cultura secularizada— entonces lo que necesitamos es una *mistagogia renovada*, o iniciación gradual a una conversión cristiana más madura.

Las dos sugerencias son obvias. Se basan en que las mediaciones tradicionales de la fe pueden ser estériles en el momento actual, por el cambio en la situación cultural. Por ello no empiezan por los sacramentos. Empiezan más bien por los niveles previos de disposición y de encuentro contemplativo, con el fin de preparar a los sacramentos como momentos de evangelización. Sin este cambio de prioridades, corremos el peligro de defender, en medio de la actual cultura de la experiencia, un teísmo teórico o una adhesión externa a la Iglesia, en vez de ofrecer una vía que lleve a Cristo.

El primero de los pasos supone despertar el sentido religioso por medio de un ministerio de pre-evangelización, con el fin de liberar la disposición y el deseo. Estos nuevos «preámbulos» de la fe, a diferencia de una apologética más racional, son de naturaleza experiencial: en vez de la

antigua lógica, la gente necesita que se le dé la oportunidad de tener conciencia de quiénes son, y «qué es lo que desean» (cf. Juan 1, 38).

El segundo paso será realzar el elemento de novedad del Evangelio. Si el lenguaje de la religión parece vacío o aburrido, la respuesta tiene que ser una pedagogía del descubrimiento contemplativo de la persona de Cristo (cf. «se quedaron con él», Juan 1, 39). Esto supone traducir los *Ejercicios espirituales* a las necesidades culturales de hoy. Pero también supone forjar un espíritu menos individualista que el de los *Ejercicios*: en una situación en que son débiles las raíces eclesiales, de lo que se trata es de reconstruir las relaciones y una comunidad auténtica.

Por lo que se refiere al primer paso, quiero volver a lo que describí antes como el «horizonte de cultura» que fue descuidado en la Congregación General 34 SJ. La teología moderna ha redescubierto el paradigma del arte como modelo para el encuentro con la fe. A pesar de sus múltiples divergencias, éste era uno de los puntos de acuerdo entre Von Balthasar y Karl Rahner. Según Rahner, es necesario que la persona pase a través de una preparación «para ser o para llegar a ser cristiano, y que no es sino una capacidad receptiva de la palabra poética». Según él, es ésta la longitud de onda que es capaz de «llegar hasta el corazón, hasta el centro», porque el asombro prepara la longitud de onda del misterio» (17).

Por lo que respecta al segundo paso, que implica ya una evangelización más explícita, ¿qué es lo que le podemos ofrecer al no creyente, y cómo? Sebastian Moore, un teólogo benedictino inglés, ha insistido eloquentemente en que al increyente no le debemos hablar de vacío humano, sino más bien de riqueza humana. La fe no es cuestión de rellenar un hueco en la vida humana:

«Es todo lo contrario. Una conciencia de inutilidad humana hace a Dios no creíble, mientras que una conciencia de grandeza humana es el umbral de la fe. El umbral de la fe es esa especial conciencia de la grandeza humana que se tiene en la experiencia de nuestra vida más amplia, intersubjetiva» (18).

En suma, de esta lectura de la cultura contemporánea, resulta que el mayor desafío consiste en encontrar el camino más adecuado para prepa-

(17) Rahner, Karl: «Poetry and the Christian», en *Theological Investigations*, vol. IV, London: Darton, Longman & Todd, 1975, pp. 357-361.

(18) Moore, Sebastian: *Let this Mind be in You*, London: Darton, Longman & Todd, 1985, p. 25.

rar el camino del Señor. Si los obstáculos están a nivel de la libertad para «conocer el don de Dios» (Juan 4, 10), entonces es crucial una compleja liberación previa del deseo, como en el pasaje de Jesús con la Samaritana. Ahora bien, tal y como dice San Agustín en su prólogo al *De doctrina christiana* (§ 3), en que hablaba como evangelizador de su cultura, «*aunque puedo levantar mi dedo para señalar algo, no puedo proporcionar la visión (disposición) ni para que se vea el gesto, ni para que se vea lo que señala*».