

La Religiosidad en un Contexto Postmoderno

Katherine Gilfeather O'Brien, MM

¿Cómo llegamos hasta aquí?

Una dolorosa experiencia de la diversidad postmoderna dentro de la Iglesia

A) La experiencia de formación en el seminario

B) La diversidad en sus conceptos de Iglesia

C) La liturgia

D) Los estilos de liderazgo y autoridad

La religiosidad en una sociedad postmoderna

Desafíos al fenómeno religioso en nuestro continente

¿La religiosidad o la búsqueda de Dios?

La cara de la espiritualidad postmoderna

Algunos hablan de una crisis de la modernidad; otros, más específicamente de postmodernidad. Aunque no queremos entrar en esta discusión filosófica parece evidente que vivimos un momento de transición cultural y nos parece importante ofrecer una reflexión sobre la complejidad del ethos dentro del cual estamos obligados a vivir y llevar adelante la inculturación del Evangelio. La labor pastoral nos obliga a detenernos para estudiar nuestra realidad con más atención de la que normalmente le brindamos. Hace tiempo que nos damos cuenta de que algo no funciona bien en la relación de los fieles con su Iglesia. Y no podemos reducir el problema sólo a un descenso en la participación en el culto dominical o al disenso frente a problemas como el control de la natalidad.

Necesitamos una mirada amplia sobre nuestras nociones tradicionales de la religiosidad y contrastarla con el mundo que emerge. Con esta intención queremos dirigirnos a los que están involucrados, de una manera u otra, en la evangelización de la cultura. Esperamos que la reflexión siguiente sea clarificante y esperanzadora en medio de las labores pastorales.

Sin habernos dado cuenta del momento de su llegada, nos encontramos ya desafiados por un ethos cultural que actualmente penetra todas las dimensiones de nuestra sociedad y, en realidad, del mundo entero. Difícil de definir en forma acabada, podemos por lo menos decir que este ethos incluye la sensibilidad de quienes perciben que el siglo de la modernidad ha pasado. Las ideas claras y distintas de la razón universal, el poder del individuo dueño de sí mismo, dirigido por su solitario ego, y la ascendencia del control humano sobre la naturaleza, ya no funcionan como antes. El postmodernismo surge de los desgarradores males del siglo XX que han quedado fuera de control. A pesar de nuestro apego por los adelantos de la modernidad, estamos conscientes de la ilusión del progreso sin fin, los límites de la razón, el triste aislamiento del individuo y la catástrofe que resulta cuando no se respeta la naturaleza. La conciencia postmoderna está enterada del carácter caótico, contingente y amenazante de la existencia y de la fragilidad del proyecto humano. Para percibir ese carácter sólo hay que ver cada noche las noticias nacionales e internacionales.

Dos posiciones distintas pero relacionadas se han desarrollado dentro de este modo de pensar. Una es la opción de la *desconstrucción* que pretende anular el poder y las seguridades que producen tan enormes males. En la teoría y en el arte se destruyen las racionalidades de los "victoriosos", dejando al descubierto sus pretensiones de rectitud y orden. Aunque en su forma extrema la *desconstrucción* del postmodernismo lleva al escepticismo radical y aun al nihilismo, sus percepciones son fuertemente ilustrativas respecto de los límites de cualquier sistema que pretende ser absoluto. Otra opción es el postmodernismo *constructivo*. Considerando sospechosas las verdades triunfalistas heredadas, busca las historias y las voces hasta ahora suprimidas, y arriesga nuevas interpretaciones de las tradiciones, las que han sido establecidas por personas que se hallan en los márgenes del poder, para así legitimar la resistencia a las fuerzas de la destrucción. Su fin es un mundo más justo y más humano. Volveremos sobre este tema más adelante. Miremos primero el camino largo y complejo que nos llevó al postmodernismo.

¿Cómo llegamos hasta aquí?

La modernidad del siglo pasado nos abrió a la autonomía y libertad personal y al desarrollo de una sociedad liberal donde fue posible la diversidad. Pero hace mucho tiempo que cruzamos el umbral de la modernidad. Por lo menos cronológicamente, y en un nivel más o menos avanzado, somos ya *postmodernos*. Aunque reconocemos los valores de la modernidad -las maravillas tecnológicas, los avances científicos, políticos, morales, y religiosos-, estamos conscientes también del lado oscuro de sus adelantos. Los sistemas de creencias y valores que nos dieron solidez y seguridad, han sido dañados. Ahora hay un número excesivo de alternativas entre las cuales se puede elegir -un verdadero mar de opciones- sin el apoyo de un significado colectivo. Las personas se sienten aisladas de los demás y aun de sí mismas. En medio de versiones contrapuestas de la realidad y de diferentes maneras de estar en el mundo y vivir nuestras relaciones con los demás, uno se siente empujado a ejercer una difícil tolerancia frente a la ingente cantidad de decisiones individuales. La experiencia personal es lo que domina y orienta al sujeto, lo que sin querer nos está cambiando de forma muy sutil.

Tomemos como ejemplo concreto la experiencia de la *familia*. Aunque muchos aun muestran su fidelidad a un modelo clásico, gran parte de la sociedad occidental experimenta la vida familiar como una red de relaciones más que como una institución. En el pasado, la familia era una entidad legal que comportaba derechos y obligaciones. El lazo moral entre los miembros de la familia era muy fuerte, casi absoluto. Hoy, por el contrario, la

vida familiar tiende a ser personal e individualista. En 1989, en la selección de una definición del concepto de *familia* en un estudio en los EE.UU., el 74% eligió *una relación basada en el amor y el cuidado mutuo*, mientras sólo el 22% eligió *una relación basada en la sangre y/o el matrimonio*. Esta tendencia es notable también en el uso de ciertos términos: se habla ahora de *estar en una relación* más que de tener polola o novia. Se tiende a ver la vida como una sucesión de relaciones con los padres, con los iguales, los amigos, y, más tarde, la pareja. En este caso, la relación es un proceso emocional que busca su propia realización, un vínculo social iniciado por el propio bien y que perdura mientras ambos miembros de la pareja se sienten satisfechos. Una relación de este tipo puede llegar, pero no necesariamente, al matrimonio. Por otro lado, un matrimonio que no sea una relación amorosa será visto como vacío y aun inaceptable. Datos actuales sobre la separación y la nulidad en Chile comprueban la existencia de estos síntomas y por lo tanto del ethos del postmodernismo. Mientras la familia como institución necesitaba una ética de derechos y responsabilidades, la familia como proceso de relaciones cambiantes requiere una ética diferente. Hoy, la pregunta moral apremiante respecto a la familia es: ¿cómo mejorar las relaciones en el hogar?

Algunos dirán que la actualidad de Chile es diferente, que no se puede hablar de lo penetrante del fenómeno postmoderno en un país cuyo desarrollo es tan desequilibrado. Sugieren, más bien, que Chile es un país híbrido, es decir, compuesto de elementos pre-modernos, modernos y postmodernos. Es cierto que grandes sectores de la población están marginados de algunos adelantos de la modernidad. También es cierto que, de acuerdo con el número de sus habitantes, Chile está entre los países con el más alto número de teléfonos celulares y computadoras en el continente. El número de usuarios de *Internet* pasó de 150 mil en 1998, a 300 mil en junio de 1999, a 800 mil en diciembre de ese año y se calcula que serán dos millones al finalizar el 2000. El enorme interés en participar en la más alta tecnología accesible no es un fenómeno exclusivo de las clases altas sino que se encuentra en todas las categorías, y muestra no sólo una apertura a ser parte de un mundo nuevo sino también una disposición positiva frente a sus influencias penetrantes y a la diversidad de las opciones que ofrece. Si estas personas están preparadas o no para hacer una sana crítica de esta diversidad, es otro asunto. Nuestra experiencia nos ha enseñado que fenómenos sociales propios de las países más desarrollados llegan también a los países en desarrollo. Es sólo cuestión de tiempo. Pero ¿qué tiene que ver todo eso con la religiosidad del pueblo chileno?

Una dolorosa experiencia de la diversidad postmoderna dentro la Iglesia

Tal vez sería aclaratorio ver cómo este contexto global postmoderno de variadas alternativas -que nos obliga tanto a elegir como a ejercer la tolerancia- ha sido parte de nuestro diario vivir como miembros de la Iglesia. Desde hace varias décadas nos damos cuenta de que a pesar de pertenecer a la misma Iglesia, ha sido enormemente difícil hablar sobre nuestra fe y los ministerios sin ofender a muchas personas a nuestro alrededor. Descubrimos que los obstáculos proceden de las diferentes imágenes de Iglesia, a veces inconscientes, que coexisten entre nosotros desde el Concilio Vaticano II, y que todavía se puede leer en los documentos conciliares. Pocos períodos en los veinte siglos de la historia cristiana han sido testigos de un tipo de transición como el nuestro. Los cambios eclesiales, que eran de una velocidad ordenada, pausada, aritmética, ahora demuestran una rapidez geométrica que se nos escapa de las manos. Aquí tenemos un ejemplo preciso del efecto de la diversidad postmoderna. Hoy, simplificando, podemos observar tres generaciones sucesivas de formación religiosa que siguen coexistiendo simultáneamente. Tratan de comunicarse entre sí usando el mismo lenguaje pero con significados muy diferentes para cada generación. La primera se da en aquellas personas que recibieron su formación religiosa antes de 1965 (Concilio Vaticano II); la segunda incluye a aquellos que completaron su formación después de 1970; finalmente, tenemos a aquellos que nacieron después de 1960 y que forman parte de la tercera generación de formación. El problema pastoral que significa la existencia simultánea de tres generaciones de formación radica en la palabra *cultura*. Una cultura consiste primordialmente en los símbolos y relatos utilizados por las personas para comunicar su historia y sus valores. Es el modo de estructurar, organizar y expresar la vida en forma creativa. Tomados en conjunto, constituyen el mito colectivo que provee orden, identidad y pertenencia a través de un común lenguaje de símbolos. Esta es la razón de que las *tres generaciones de formación religiosa* perciban y hablen de maneras diferentes sobre aspectos específicos del ministerio y de la misma Iglesia. Las confrontaciones a nivel simbólico del mito evocan respuestas apasionadas precisamente porque la identidad está en juego. A continuación, veremos algunos ejemplos concretos de esta *confrontación de culturas* (1).

A) La experiencia de formación en el seminario: Los sacerdotes de cada una de las *tres generaciones de formación* muestran claramente las diferencias en lo que piensan sobre la Iglesia y el sacerdocio. Para la primera generación, la tarea del seminario fue inculcar una identidad eclesial a través de formar a los seminaristas en lugares aislados del mundo y sus preocupaciones. Los seminarios fueron construidos lejos de las ciudades y este hecho fue sintomático de la manera como la Iglesia en general entendió su relación con el mundo. En la segunda generación, después del Concilio, en muchos países el seminario llegó a ser el *centro de formación ministerial* para toda la diócesis. En algunos casos, religiosas, laicos y laicas estudiaron teología ahí, en preparación para el ministerio. El seminario llegó a ser el microcosmos de la Iglesia local y de la diócesis. Para la tercera generación, la formación del seminario se convierte en un microcosmos de la *Iglesia global* donde encontramos alumnos de diversos países, programas de intercambio y miembros de la facultad que han vivido por un tiempo en Iglesias de Africa o Asia. En un contexto como este último es bastante común que se dé una simpatía por la diversidad racial, étnica, económica y ecuménica. Estos seminaristas están más conscientes del contexto de su propia experiencia de

fe y, por lo tanto, son más sensibles y más preocupados por la manera en que el Evangelio es inculturado en forma más amplia. Ahora bien, no es posible ocultar una tendencia en la actual formación sacerdotal chilena que sigue otro ritmo y no necesariamente evoluciona en la tendencia en la que lo venía haciendo en años anteriores.

B) La diversidad en sus conceptos de Iglesia: La primera generación a que nos referimos concibe a la Iglesia como *una realidad simple*, la misma en todas partes. Para ella la Iglesia se identifica primordialmente con sus aspectos institucionales: obispos, diócesis y las relaciones con Roma. Los laicos son mencionados raramente salvo como medida del crecimiento de población, y la Iglesia se ve muy centralizada y dominada por obispos fuertes. La segunda generación aprendió del Concilio que la Iglesia es, a la vez, la asamblea visible, la comunidad espiritual y que el Reino de Dios visible no se identifica con la Iglesia sino que ella subsiste dentro del Reino. Aquí el laico empieza a jugar un papel que sólo aumenta con el tiempo. La tercera generación ha descubierto la amplitud de la dimensión multicultural de la Iglesia, su realidad compleja, su diversidad cultural y la necesidad de respetarla. El papel del laico se extiende y se desarrolla a pasos gigantescos, mientras crece, en forma casi paralela, una crisis en el papel sacerdotal.

C) La liturgia: Las diferencias entre *las generaciones de formación* son aun más complejas cuando consideramos la liturgia. Para los fieles de la primera generación un enfoque primario de la liturgia es la trascendencia; la liturgia es, ante todo, un reflejo de la realidad celestial y nos pone en contacto con un mundo diferente del nuestro. Para esta generación, el *Cuerpo de Cristo* se refiere a los elementos consagrados; la oración se ofrece, en gran parte, por los muertos. Para la segunda generación el enfoque primario es la comunidad reunida en el templo. La liturgia es un signo y un instrumento de la Iglesia como *comunidad de fe*. Es la oración del pueblo entero y todos somos el *Cuerpo de Cristo*. El énfasis está en la participación de la comunidad y en su involucramiento en los ministerios litúrgicos; la oración es primordialmente por los vivos. La tercera generación tiene conciencia de su unión con el mundo entero, de la necesidad de promover la paz y la salvación entre culturas, entre religiones, entre aquellos sin religión, etc. Tiene una cosmovisión muy diferente y se siente parte del universo como la primera revelación de Dios.

D) Los estilos de liderazgo y autoridad esperados por los fieles. Para la primera generación de formación el estilo es más bien centralizado y dominado por obispos y sacerdotes fuertes y carismáticos. La segunda generación piensa más en términos de párrocos que comparten autoridad con los laicos, colaboran con ellos y delegan responsabilidades. La tercera generación de formación espera, además, que los párrocos tengan un sentido misionero y promuevan la evangelización y la globalización como aspectos claves del ministerio parroquial. Para ellos, el liderazgo requiere una seria evaluación a la luz de las ciencias administrativas actuales.

Los anteriores son sólo cuatro de las muchas áreas de diversidad que encontramos entre las tres *generaciones de formación*. Dentro de esta diversidad ¿Dónde encontraremos símbolos y estructuras que pudieran representar una Iglesia capaz de abarcar a las tres generaciones de manera inclusiva? ¿Es posible la unión entre tanta diversidad? Por otro lado, al leer las descripciones anteriores uno puede llegar a conclusiones completamente falsas. Primero, que estamos justificando a la juventud y rechazando a las anteriores *generaciones de formación*. No podemos ni queremos negar la cronología de nuestra formación, menos los esfuerzos heroicos de *aggiornamento* de tantas personas, muchas ya muertas, que han sido las verdaderamente responsables de los avances en la Iglesia, tanto en Chile como en el resto del mundo católico. Además, las personas -sea cual fuere su formación inicial- pueden seguir aprendiendo a través de sus esfuerzos de leer, escuchar y reflexionar. Segunda conclusión falsa: que las tres generaciones sean mutuamente excluyentes. Al contrario, se complementan y son acumulativas, una construyendo sobre la otra. Insistimos en que la adopción, sin ojo crítico, de cualquier esquema que pretenda simplificar un problema enormemente complejo es peligrosa. Es además dudoso que alguien haya pertenecido a una de estas *generaciones de formación religiosa* en la totalidad de sus aspectos. Finalmente, el que alguien haya nacido después de 1960 no le significa libertad incondicional del pasado. El esquema sólo nos ayuda a entender la complejidad de nuestro contexto.

Las diversas culturas que hemos descrito son, a la vez, diferentes eclesiologías coexistentes. Hemos vivido esta diversidad y experimentado el dolor que implica para todos. Vemos también que la solución a nuestra ansiedad de unir a todos no está en elegir una cultura y rechazar las demás, sino en reconocer que la realidad de la fe es más grande que cualquiera de estas culturas por sí sola. Necesitamos una cosmovisión verdaderamente inclusiva, católica-universal y ésta, a su vez, requiere una mejor comunicación entre las generaciones. Ahora, si la eclesiología actual es tan compleja, ¿cuán amplia será la diversidad a lo largo y ancho de la sociedad entera? Y a consecuencia de ello, ¿qué efectos habrá sufrido la religiosidad de nuestros fieles? ¿Acaso se expresa hoy en la misma forma que antes?

LA RELIGIOSIDAD EN UNA SOCIEDAD POSTMODERNA

Quisiéramos ahora enfocar el problema dentro del contexto pastoral donde sacerdotes y agentes pastorales necesitan alguna claridad respecto a la realidad espiritual de sus fieles. A través de casi cincuenta años, el equipo de investigación de CISOC-Bellarmino ha estado involucrado en un análisis permanente de la religiosidad chilena. Durante casi medio siglo hemos percibido cambios significativos en la religiosidad de nuestro pueblo. Ello a través de la conceptualización del fenómeno de la religiosidad y del modo como las personas distinguen el grado de su compromiso religioso. Aunque conocida y respetada, esta labor empírica con menos de dos siglos de aplicación es relativamente nueva.

El estudio de las religiones desde el punto de vista de las ciencias sociales fue una preocupación mayor en el siglo XIX y podemos apreciarla en las obras de Freud, Weber, Durkheim y James. Sin embargo, esta inquietud casi desapareció durante la primera mitad del siglo XX, volviendo como tema sólo después de la segunda guerra

mundial. De las muchas y variadas manifestaciones de religiosidad prescritas por las diferentes religiones, se desarrolló un esquema compuesto de cinco dimensiones: *ritualista, ideológica, intelectual, consecucional y experiencial*. Estas cinco dimensiones se ordenaron en un marco de referencia que hizo posible observar y estudiar las religiones y medir la religiosidad de sus adherentes. Cada dimensión del esquema tiene una serie de *indicadores*, elementos o prácticas que hacen posible una medición empírica de la seriedad del compromiso individual.

En concreto, las prácticas específicamente religiosas del católico creyente que incluyen la participación semanal en la misa, la recepción de los sacramentos y la oración, entre otras, constituyen la *dimensión ritualista*. El contenido y el alcance de las creencias católicas forman la *dimensión ideológica*; mientras la información y los conocimientos que debiera tener un católico son aspectos de la *dimensión intelectual*. La *dimensión consecucional* abarca los efectos seculares de las creencias, prácticas, experiencias y conocimientos, incluyendo las expectativas sobre lo que las personas deberían hacer en coherencia con su compromiso religioso. Finalmente, la *dimensión experiencial* reconoce el valor de la vivencia subjetiva como signo de la religiosidad individual. No deja de ser significativo que la *experiencia de Dios* no haya recibido mucha atención en el estudio científico del compromiso religioso durante casi cien años. Las últimas publicaciones realmente significativas en este campo fueron *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* de William James en 1902 y *Un Estudio Psicológico de Religión* de J.H. Leuba en 1912. El énfasis en la investigación del pasado reciente estaba puesto, con más frecuencia, en los indicadores de las dimensiones ritualista e ideológica. Es interesante saber que aunque las dimensiones de religiosidad han sido aplicadas por más de un siglo, generalmente no se han considerado las cinco en forma simultánea. Al contrario, la gran mayoría de las investigaciones sobre el individuo y su religión ha tenido una orientación unilateral más que multidimensional.

Después de más de cuatro décadas de investigación, el equipo profesional del CISOC quiere dejar constancia de lo frustrante que ha sido el problema permanente de la insuficiencia de los indicadores para medir religiosidad. Hace tiempo que estamos de acuerdo sobre su incapacidad de medir la religiosidad de nuestra gente y nos preguntamos una y otra vez sobre la naturaleza de esta insuficiencia. La simple observación nos asegura que la forma y el modo de la participación religiosa han experimentado profundos cambios en diferentes momentos del siglo pasado, sobre todo después del Concilio Vaticano II. Los cambios culturales, transformaciones tecnológicas y las consecuentes alteraciones en la conciencia humana, sugieren cambios similares en la manera como la persona percibe lo Trascendente y le responde. No queremos sugerir que las personas hayan dejado de cumplir con los requisitos de la dimensión ritualista, aunque la simple observación nos dice que es cierto en muchos casos. Creemos que, consciente o inconscientemente, las personas están respondiendo a lo Trascendente en formas muy diferentes que aquellas de antaño, por las razones ya sugeridas. Sin embargo, nos vemos forzados hasta ahora a seguir utilizando los mismos indicadores inadecuados por falta de algo mejor.

Desafíos al fenómeno religioso en nuestro continente

A la luz de lo dicho sobre el postmodernismo, ¿qué valor tienen estos indicadores frente a los desafíos que se nos plantean en la nueva religiosidad? ¿Tienen alguna utilidad en términos de los retos ya enraizados en nuestra realidad latinoamericana? Gracias al trabajo de CELAM (2), podemos ofrecer, a continuación, los principales desafíos al fenómeno religioso que enfrentarán los países de América Latina en el tercer milenio:

" 55) Hay en la actualidad una situación de pluralismo religioso que tiene diversas expresiones ya se trate de la clase media, de los sectores populares o los más acomodados; y en la Iglesia Católica es creciente el número de "alejados" y no practicantes.

56) En algunos medios intelectuales en la década del sesenta se planteaba la tesis de la desaparición de la religión como signo de la modernidad. Sin embargo, en la actualidad el fenómeno de la religiosidad está en pleno auge. Predomina una búsqueda de lo trascendente, en sus múltiples y variadas expresiones, con un talante individualista (autorrealización, paz y armonía individuales), cósmico (relación individuo-universo), y masivo (actos que reúnen una gran cantidad de personas), así como ambientalista.

57) Esta verdadera ansia por lo religioso ha dado lugar a un supermercado de oferta religiosa en la sociedad, que va más allá de las religiones tradicionales e históricas, ya que surgen constantemente nuevos movimientos y sectas. El fenómeno parece responder a la necesidad de sentirse acogido... en medio del anonimato urbano. También se observa un fuerte matiz terapéutico y el New Age proyecta una vivencia religiosa cósmica de bienestar personal sin Dios.

58) El número de cristianos sin Iglesia va creciendo, especialmente entre los jóvenes... Para muchas personas la propia Iglesia resulta más bien un punto de referencia que de pertenencia. Aunque una persona declare ser miembro de una determinada Iglesia, en la práctica no se siente totalmente identificada con ella, con su misión, con su ética, ni con sus declaraciones oficiales.

59) Lo religioso en sus diversas expresiones, se relega cada vez más a lo privado y al terreno de lo personal. En contraste con las décadas de los sesenta y setenta, el compromiso social religioso va perdiendo fuerza porque lo público ha perdido credibilidad, predomina una alta cuota de frustración frente a los intentos políticos del pasado, y una serie de situaciones (soledad urbana, preocupación laboral, problemas familiares...) produce un repliegue del individuo sobre sí mismo en la búsqueda de la armonía personal."

Si reflexionamos sobre estos desafíos vemos que cada vez habrá menos católicos practicantes. Cualquiera adhesión a la Iglesia en el futuro será de más en más privada y selectiva. Entonces, un porcentaje cada vez más

alto simplemente no entrará en ninguna medición futura. Vemos con claridad que los indicadores de religiosidad miden el compromiso a una tradición religiosa, es decir, la pertenencia activa a una Iglesia particular. Si lo religioso se relega cada vez más a lo privado y al terreno de lo personal, estos indicadores dejan de funcionar como medidores de la salud espiritual de nuestros fieles. Simplemente los medidores que tienen que ver con lo ritual, las creencias, prácticas y los conocimientos, no nos servirán en adelante. Sólo rescataremos la dimensión consecencial y la experiencial.

¿La religiosidad o la búsqueda de Dios?

Hoy escuchamos la palabra *espiritualidad* con más frecuencia que el término *religiosidad*, y por una razón muy obvia. Al describir los síntomas del postmodernismo mencionamos la importancia de la autonomía, la libertad y la realización personal. La espiritualidad es la expresión de una relación personal con Dios, no la expresión de la pertenencia a una tradición religiosa. Tal vez estemos en una de esas coyunturas de la historia del Occidente en que religión y espiritualidad se van desvinculando. Junto con una profunda hambre de experiencia espiritual, existe una honda sospecha de que las instituciones religiosas no son precisamente los lugares donde esta hambre será satisfecha. En la medida en que los aderezos institucionales y la doctrina de una religión se alejan de las necesidades diarias de sus seguidores, habrá más probabilidad de un *cisma*. Lo que quiere decir, en este caso, que mucha gente rechazará sus instituciones religiosas como fuente de sustento espiritual y empezará a buscar otras fuentes dentro de sí misma o en nuevas comunidades.

Los desafíos destacados por el documento de CELAM dicen con claridad que la Iglesia resulta ser para sus fieles más bien un punto de referencia (entre otros) que uno de pertenencia. Para la persona postmoderna, entonces, no basta sólo un compromiso con una tradición religiosa, sino que se requiere una profunda relación personal con lo Trascendente. Es más, si una verdadera espiritualidad cristiana va a persistir en el futuro, no será gracias a la ayuda de factores externos -ni de aquellos ofrecidos por la Iglesia- sino sólo gracias a un encuentro, último e inmediato, entre el individuo y Dios. Estamos hablando aquí de una experiencia personal de Dios, una dimensión donde la persona se siente en contacto directo con lo Trascendente, sin mediador.

A continuación ofrecemos la descripción de algunos rasgos generales de la espiritualidad postmoderna (3).

Tomando en cuenta las lagunas y fracasos del avance humano, la nueva espiritualidad afirma el carácter ambiguo del progreso (de la modernidad) y toma, en cambio, la dirección del sufrimiento de aquellos que se encuentran del lado subordinado de la historia, el lado no mencionado ni tomado en cuenta.

En términos concretos, la nueva espiritualidad:

- No busca la sabiduría en las ideas claras y distintas de lo que pretende ser la razón universal, pero que expresan, realmente, los pensamientos de hombres privilegiados. Más bien honra la pluralidad y la ambigüedad de la conciencia humana, sensible a la diferencia que significa género, raza, clase y cultura.
- Apunta a la comunidad y la tradición, la solidaridad humana y la paz y no al individualismo excesivo y sus resultados violentos.
- No aprecia la supremacía humana sobre la tierra sino los lazos afectivos con toda la comunidad del cosmos.

En una palabra, la experiencia espiritual postmoderna aprecia no el aislamiento sino la conexión esencial; no el dualismo de cuerpo y mente sino la persona íntegra, holística; no el patriarcado, sino el feminismo inclusivo; no el militarismo, sino la civilidad que busca mejorar la calidad de vida para todos; no el nacionalismo tribal, sino el internacionalismo global; no la religiosidad de pertenencia, sino la espiritualidad de la experiencia trascendental.

Nuestra época es testigo del cambio hacia un conjunto de valores de tipo postmoderno, si no siempre en la práctica, por lo menos en teoría. Y, lo que nos interesa aquí, el efecto de este cambio sobre las personas de fe, es de mucho alcance. Cuestiona al Dios del teísmo clásico con sus modos monárquicos que ya no caben en nuestra realidad experimentada e interpretada dentro de un contexto postmoderno. Y el primer resultado de la muerte del teísmo clásico para las personas de fe, es la pérdida de su imagen familiar de Dios junto con la experiencia de lo divino que ésta evocó. Para muchos, el simple candor de la fe anterior no es posible ya y las respuestas seguras no funcionan. Como consecuencia, estas personas también pierden el sentido cómodo de su lugar en el orden de las cosas. ¿Cómo vivir la angustia que nos trae esta anomia? ¿Cómo sobrevivir esta ambigüedad que corroe nuestra seguridad?

Las repercusiones de este cataclismo para la vida de fe son profundas y han hecho surgir muchos comentarios de parte de Martín Buber, Karl Rahner y otros. Para algunos significa que los fieles están pasando por la experiencia mística de la *noche oscura*; para otros, una purificación global. Nos creíamos poseedores del conocimiento sobre Dios, pero ahora sabemos que no poseemos nada. De nuevo estamos obligados a escudriñar los códigos de la historia, su sufrimiento y su temporalidad; sólo así podremos buscar la cara escondida del Dios Vivo. ¿Qué podemos decir en concreto sobre esta espiritualidad, esta búsqueda de Dios? ¿Cómo reconocer su cara en el contexto nuestro?

La cara de la espiritualidad postmoderna

Dentro de este clima religioso podemos identificar por lo menos cuatro desarrollos o *fronteras* que ofrecen nuevas percepciones y enlaces con el Dios Vivo: la teología que parte del sufrimiento, la teología feminista, el diálogo interreligioso y el nuevo diálogo entre ciencia y teología. Cada frontera, a su manera, está descubriendo que aunque el Dios del teísmo clásico está perdido, el Dios Vivo está adelante, acercándose a nosotros por el camino de la historia. Un Dios cercano, solidario, involucrado, lleno de misericordia, apasionado por la justicia. La espiritualidad será fiel a estos mismos rasgos de Dios. En las siguientes descripciones encontramos pistas para poder reconocer la cara de la espiritualidad postmoderna (3).

1) Muchas teologías toman en serio el exceso de sufrimiento y afirman que cuando las personas están apremiadas por la injusticia, el Dios crucificado no es un extraño a ese sufrir. Dios no permanece indiferente al dolor, sino que se une a la gente en medio de la angustia humana. Si Dios es solidario con el sufrimiento de los seres humanos entonces el dolor no los puede absorber para siempre. Este modo de entender a Dios toma mucha distancia de la neutralidad, la separación y la impasibilidad del Dios del teísmo clásico y orienta a muchos que no tienen interés alguno en la teología per se. Es profundamente consecuente. Nos hace evocar movimientos y organizaciones solidarios que no responden a la llamada de ninguna Iglesia. De este modo, la vida humana se encamina rumbo al involucramiento misericordioso en la lucha contra la injusticia y sus secuelas, como modo de buscar y experimentar lo divino.

2) La reflexión de las mujeres sobre su dignidad ante Dios y su crítica de la violación de esta dignidad a través de la historia de la dominación masculina (en la teoría religiosa, en los símbolos y la práctica, que han legitimado los sistemas de gobierno patriarcal en la sociedad y en la misma Iglesia) está haciendo emerger nuevas percepciones del misterio divino. Una senda como esta nos lleva lejos del Dios aislado, monárquico, patriarcal. Nos conduce hacia un misterio divino del amor que abraza y circunda; que es, a la vez, misericordioso y liberador. A pesar de muchas exageraciones, el movimiento feminista encamina las vidas hacia la exploración de la realidad privilegiada de las mujeres, una realidad creada a imagen de Dios, y ahora, un *locus* para la experiencia de lo divino.

3) En esta época de la comunicación global, el diálogo interreligioso pone el entendimiento de Dios en un contexto nuevo. A pesar de las confrontaciones violentas entre grupos fundamentalistas, la sabiduría profunda, la práctica de la bondad y la devoción innegable de las muchas tradiciones religiosas del mundo, le muestran al cristianismo que, aunque en Jesucristo tenemos un encuentro único con la acción de Dios en el mundo, no poseemos un monopolio sobre la verdad ni la virtud. La experiencia de cristianos en diálogo a través del mundo, reflejada en la teología y en la práctica, lleva a la tradición occidental dominante a descubrir sus límites, sobre todo en el antropomorfismo de su doctrina de Dios. Este diálogo encamina las vidas humanas por la senda del aprecio de otras tradiciones religiosas más que del temor y condena. Se hace visible en la atracción sana que ejercen el budismo y otras tradiciones religiosas en muchos cristianos. Esta experiencia de diálogo favorece la cooperación y mutuo aprendizaje como un modo de buscar a Dios y experimentar lo divino.

4) La ciencia contemporánea revela un universo que es inimaginablemente viejo, vasto, dinámico y complejo. La cosmología pone el origen del universo en, aproximadamente, quince mil millones de años atrás. Trazando la evolución cósmica a través de la formación de las galaxias con sus miles de millones de estrellas vivas, muertas y moribundas, circundadas por océanos de espacio oscuro, descubre fenómenos asombrosos como agujeros negros, *quarks*, arrugas en el tiempo, etc. ¿Existen otras inteligencias en este enorme océano del espacio? ¿Seguirá el universo con su expansión, o al contrario, en un futuro lejano o cercano se derrumbará sobre sí mismo? La biología evolucionista traza la aparición y el desarrollo de la vida en este planeta, desde la prodigalidad y la diversidad de la vida y su empuje a través de comienzos falsos, callejones sin salida y extinciones, hasta la aparición de la conciencia humana. Así demuestra los lazos de parentesco entre los seres humanos y la enorme comunidad de la creación lo que nos interpela como cristianos en la relación con la naturaleza y al cosmos.

Al mismo tiempo, la nueva cosmología nos ofrece la primera revelación de Dios que no depende de la interpretación de los hombres. La reflexión teológica que emerge del diálogo con la ciencia lleva más lejos que nunca del Dios del teísmo clásico. Nos está moviendo hacia el descubrimiento de algo presente por largo tiempo en el Credo, la realidad del Espíritu de Dios, Señor y Dador de la vida, radicalmente trascendente, como el viento que sopla donde quiere y, a la vez, radicalmente inmanente, que mora en el corazón del mundo. El Espíritu de Dios que se mueve libre y respetuosamente para vivificar y renovar la faz de la tierra. Una percepción como esta encamina la vida humana por la senda de la humildad en el universo, buscando más bien reverenciar la tierra y trabajar junto con el Espíritu en edificarla y preservarla, como una manera de buscar a Dios y, a la vez, de experimentar su Presencia.

¿Qué es esta atracción o fascinación, esta energía desbordante, que muchas personas sienten frente a una u otra de estas "fronteras"? Es el Dios mismo quien las atrae, es Él quien está detrás, que anima, que impulsa a luchar, a investigar, a arriesgarse. Es Él quien las llena de energía, Él quien las fascina, Él quien las llena de esperanzas para seguir, a pesar del fracaso. Trabajan codo a codo con Él y lo que experimentan en la senda fronteriza también es Él.

Este nuevo entendimiento de Dios que está emergiendo en la búsqueda espiritual postmoderna, se puede ver como una interpretación contemporánea de la experiencia del *Abba*, es decir, la experiencia que Jesús tenía de Dios, cuyo reino Él predicó y encarnó: el Dios de la Vida. Paulatinamente vamos enfocando de una manera nueva al Dios de la encarnación, el Dios relacional, el Dios sufriente, el Dios liberador, el Dios que es futuro, el Dios desconocido, escondido y misterioso. Él, que está creando un futuro fresco y nuevo, cuyo sello es la liberación.

Si dejamos de hablar de *religiosidad* y sus indicadores y aceptamos la palabra *espiritualidad* como la más adecuada para esta *búsqueda del Dios Vivo* del cristiano postmoderno, ¿será posible para los investigadores conceptualizar el fenómeno o describir, siquiera, esta relación íntima? Si no es viable una medición empírica del comportamiento religioso, ¿qué podemos ofrecer en su lugar? ¿Sería posible aproximarnos como científicos a este tema sin traicionar nuestra disciplina? Pero más allá de las preocupaciones científicas, ¿qué podemos decir a aquellos que, de alguna manera, se sienten responsables de la salud espiritual y la inculturación del Evangelio en este mundo postmoderno? ¿Cómo ayudarles a respetar las expresiones de esta espiritualidad, apoyarlas y mostrarles cariño, sin caer en la tentación de controlarlas, juzgarlas, "pescarlas" o absorberlas como institución? ¿Cómo cooperar con este proyecto misterioso y secreto de la sabiduría divina? (1Cor.2: 7)