

Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo Juan MARTÍN VELASCO

La lección inaugural del curso académico 1998-99 del Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona corrió a cargo del prestigioso teólogo Juan Martín Velasco. Los que tuvieron la suerte de escucharle de viva voz quedaron sorprendidos, porque, con esperar mucho de ella, lo que el profesor desgranaba en su lección inaugural superaba todas las expectativas. Cuando luego se publicó, la lectura del texto permitió calibrar tanto la amplitud de los datos y de las referencias interdisciplinares como la hondura de la reflexión que se propone y que no dejó de interpelar a todo creyente en la conyuntura que nos ha tocado vivir. Sin embargo, dada su extensión, ha habido que resumir sobre todo la Introducción y la primera parte para que así quedase más espacio para presentar lo que consideramos de mayor interés: la interpretación de la situación actual y el pronóstico sobre el futuro del cristianismo.
Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo, Inaguració del curs acadèmic 1998-1999, Institut Superior de Ciències Religioses, Barcelona, 1998. El texto íntegro con ligeros retoques, acaba de publicarse en el n°37 de la serie «Cuadernos aquí y ahora», Sal Terrae, Santander 1999.

INTRODUCCIÓN

A la búsqueda de una hipótesis que interprete la situación actual

La crisis de la religión en los países occidentales de tradición cristiana es un hecho unánimemente reconocido. A esta situación objetiva corresponde una situación de evidente malestar en los sujetos que intentan seguir viviendo religiosamente en la actual situación sociocultural.

La crisis religiosa es reflejo de la crisis prolongada y profunda de las sociedades avanzadas de nuestro tiempo. Las Iglesias forman parte de las sociedades en transformación en las que viven y se ven afectadas por sus problemas. Lo decían recientemente los obispos franceses: «La crisis por la que atraviesa hoy en día la Iglesia se debe en buena medida a la repercusión en la Iglesia misma y en la vida de sus miembros de un conjunto de cambios sociales y culturales rápidos, profundos y que tienen una dimensión mundial. Estamos cambiando de mundo y de sociedad. Un mundo desaparece y otro está emergiendo, sin que exista un modelo preestablecido para su construcción».

La situación es tan compleja que parecen existir datos que apoyen los diagnósticos más contradictorios. De ahí que no falten razones, al menos aparentes, para toda suerte de interpretaciones y pronósticos sobre el futuro del cristianismo. Las reflexiones que siguen proponen una hipótesis de interpretación de la situación actual que no se sitúa en el terreno de la sociología, sino que, partiendo de los datos que los sociólogos ofrecen, intenta contribuir a que se perciba la nueva configuración del fenómeno religioso en las sociedades avanzadas de la Europa tradicionalmente cristiana. Dicha hipótesis no se limita al interés por la evolución de las mentalidades, los comportamientos y las instituciones religiosas. Intenta ir más allá: descubrir el significado teológico-práctico de los hechos descritos, prestar atención a la actual condición de signo de los tiempos que la situación actual comporta para los cristianos y escuchar lo que el Espíritu puede querer decir a las Iglesias en relación con el futuro del cristianismo.

Metamorfosis de lo sagrado

El término *metamorfosis* orienta hacia una peculiar situación de cambio. Entre los numerosos datos sobre esa situación, destacamos los siguientes: descenso drástico de la práctica «reglada» de la religión tradicional y difusión de prácticas alternativas tomadas a veces de otras tradiciones espirituales; crisis radical de la institución de las grandes Iglesias y proliferación de nuevos movimientos religiosos; crecimiento de la increencia y amplio eco provocado por algunas propuestas de sentido que ofrecen algunas formas de filosofía y de reflexión ética.

Conviene no pasar por alto el hecho que manifiestan estos datos: el *cambio* que están suponiendo en la configuración actual del fenómeno religioso. Los mismos sociólogos se refieren a este hecho como el más significativo de la actual situación religiosa. Después de haber utilizado categorías como «descristianización» o «desacralización» hoy son muchos los estudiosos que recurren a categorías como «cambio», «mutación», «metamorfosis», como más adecuadas para captar el sentido y la orientación de la situación religiosa. «Metamorfosis» remite a la modalidad del cambio. Se trata de una transformación de la realidad que sufre este cambio. Existía un sistema de mediaciones en que había cristalizado la religión, que abarcaba las creencias, las prácticas, las constelaciones de símbolos, las normas y los comportamientos éticos, los sentimientos, las configuraciones institucionales. Este sistema se había ido configurando tal vez desde el *tiempo eje* en el que nacieron las grandes religiones universales -en el caso del cristianismo desde el llamado «giro constantiniano»- y es justamente el que ha entrado en crisis profunda. Pero la necesidad de trascendencia que experimenta el ser humano está generando, lentamente y como a tientas, nuevas configuraciones religiosas en las nuevas y cambiantes culturas emergentes, nuevas formas de presencia de la religión en las nuevas sociedades sometidas a un proceso rapidísimo de transformación.

Al referir la metamorfosis a *lo sagrado* intento expresar que todos los elementos de la configuración religiosa están afectados por el cambio. La crisis afecta a la práctica, a la institución, a las creencias religiosas y, por debajo de todas ellas, a la actitud y la experiencia que se realiza y se expresa en ellas, es decir, a la actitud creyente y a su vivencia por los sujetos. Por esto se ha podido decir con razón que la crisis religiosa es en su raíz una crisis de Dios (Metz). De ahí que, para dar razón de la globalidad y la profundidad del cambio, haya escogido la expresión «metamorfosis de *lo sagrado*».

«Lo sagrado» constituye, para mí, la categoría fundamental para la interpretación de los fenómenos que la historia presenta como religiosos. «Lo sagrado» designa el ámbito de realidad en el que se inscriben todos esos fenómenos, el mundo vital humano que representan. Porque todas las religiones se inscriben en el mundo de «lo sagrado», la historia de las religiones puede ser comprendida como la evolución de las formas históricas que ha revestido la vivencia por el ser humano de «lo sagrado».

Esa evolución presenta incontables variaciones en las formas religiosas, pero sólo unas pocas transformaciones pueden ser denominadas «metamorfosis de lo sagrado». Cuando esto se produce no cambian sólo unas mediaciones religiosas. Cambia el horizonte mismo en el que se inscriben esas mediaciones, originando un cambio en el sentido que tiene el conjunto de todas ellas para el ser humano.

Un cambio así se produjo, probablemente, en la época conocida como *tiempo eje*. Con esta categoría socio-histórica y cultural se refiere K. Jaspers a la mutación cultural que se produce en la historia humana durante el primer milenio a.C. -en un período indeterminado que se sitúa en torno al siglo VI- en áreas geográficas muy distintas y sin aparente relación entre sí: China, India, Persia, Grecia e Israel.

El epicentro del cambio designado por esta categoría se sitúa en la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo y se manifiesta en hechos como el paso de la conciencia arcaica, cósmica, mítica, a otra en la que va adquiriendo preponderancia la condición reflexiva, abstractiva, objetivadora que ha predominado hasta la actualidad. Este paso comporta otro de trascendencia parecida: el de una conciencia fundamentalmente colectiva a otra en la que emerge la identidad personal individual. Así, el «tiempo eje» supone la relativa independización de la persona en relación con el grupo y sus condicionamientos.

La repercusión de la crisis del «tiempo eje» sobre la vida religiosa fue enorme. En ella vemos ilustrado un momento prototípico de «metamorfosis de lo sagrado». Las grandes religiones que han perdurado en todas esas áreas y que, desde ellas, se han extendido por el mundo tienen su origen en esta época, aunque después hayan sufrido la influencia de otros acontecimientos igualmente importantes.

La mutación religiosa operada por el «tiempo eje» representa una ilustración de lo que significa, para nosotros, «metamorfosis de lo sagrado» y la hipótesis que proponemos para interpretar los cambios religiosos a los que estamos asistiendo consiste en atribuir a las transformaciones que vienen operándose en la religión desde la modernidad y que tienen su culminación, para las sociedades occidentales, en la segunda mitad del siglo XX, un alcance semejante al que supuso el «tiempo eje», llamado a tener, para el futuro del cristianismo y de las religiones de la humanidad, repercusiones comparables a las que aquél supuso.

I. ASPECTOS OBSERVABLES DE LA SITUACIÓN RELIGIOSA

La secularización de la sociedad, la cultura y la vida de las personas

Secularización es la categoría socio-histórica más frecuentemente utilizada para describir el conjunto de la situación de la religión en las sociedades avanzadas y el proceso que ha llevado a ella. Pese a que ha sido entendida en sentidos muy diferentes, la secularización resulta una categoría muy apropiada para referirse a uno de los aspectos más importantes del cambio religioso: el que atañe a la vigencia y relevancia del factor religioso en la sociedad y en la cultura y que puede resumirse de la siguiente manera:

1. *La pérdida de vigencia cultural del factor religioso*. Se ha pasado de situaciones en las que las creencias religiosas formaban parte de los supuestos culturales de la sociedad y los valores religiosos ocupaban la cima de la escala de valores comúnmente aceptados, a una situación en la que la ciencia ha sustituido, como creencia de base, a la religión, y la palabra «Dios» resulta, para muchos, como un resto fósil que perdura por inercia en el lenguaje, como las imágenes precopernicanas en relación con el sol.
2. *El estrechamiento social del espacio religioso*, que ha llevado a una situación en la que la religión queda reducida a la esfera del culto y a las agrupaciones religiosas específicas.
3. *El paso de una situación* en la que el factor religioso ejercía el monopolio del sentido y el valor para la vida, a otra en la que coexiste junto a otros valores y se reduce a opción personal y al ámbito de la conciencia.
4. Y, como resultado más palpable, *la pérdida de influjo de la religión* en los terrenos político, social y, últimamente, en el de la vida cotidiana.

Si no se extrapola viendo en ella un indicio de la desaparición progresiva de la religión, la secularización representa un rasgo innegable de nuestra situación religiosa.

Crisis de las prácticas y de las instituciones religiosas

En lo que tienen de institución gestora de lo sagrado, las religiones tradicionales están en crisis. El declive de las instituciones presenta muchos aspectos.

1. *La crisis de las creencias*. Como dato más significativo, hay que señalar la progresiva emancipación de los creyentes respecto a la ortodoxia vigente en la Iglesia a la que pertenecen.
2. *El abandono de las prácticas religiosas*. Sin ser el más significativo, es el dato más llamativo de las crisis. Baste recordar que la *práctica dominical* no pasa de la tercera parte de la población en los países con una tasa más alta, y está por debajo del 10 e incluso del 5% en las zonas con secularización más avanzada.
3. *Un gran distanciamiento* entre la moral oficial de la Iglesia y, no sólo la práctica, sino también los mismos criterios morales de los fieles en materias como la moral familiar, sexual y social.

4. Pero, para los sociólogos, *la raíz de la crisis de la institución religiosa* consiste en el *believing without belonging* (creer sin pertenecer institucionalmente). La institución se muestra cada vez más incapaz de prescribir a los individuos un código unificado de sentido o unas normas heterónomas deducidas de ese código. Y la razón de esta incapacidad está en la creciente vigencia de la autonomía de la conciencia.

5. De ahí que sea *conclusión prácticamente unánime* de los sociólogos que está produciéndose un proceso creciente de «desregulación institucional del creer» y que, consiguientemente, la imposición del sistema de normas éticas está siendo sustituido por una regulación individual de dicho sistema con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando así lugar a una «religión a la carta».

La secularización y la crisis de la religión están generando un nuevo hecho: la crisis de la socialización religiosa y la quiebra de la tradición, con la consiguiente pérdida de la memoria cristiana.

Increencia e indiferencia religiosa

Aunque el fenómeno de la increencia no es exclusivo de la época actual, hoy reviste características muy peculiares.

1. *El término*. Antes se hablaba de «ateísmo», «materialismo», etc. El término *increencia* que empleamos hoy señala la actitud de ignorancia o de rechazo de Dios que la origina. Además, el hecho así designado aparece como cuantitativamente creciente y culturalmente relevante.

2. Este fenómeno característico de los países de larga tradición cristiana, es calificado por muchos de *increencia poscristiana*. Con ello se expresa el hecho de que el Dios rechazado es el Dios de los cristianos. Pero, además, se indica que el cristianismo es considerado un fenómeno histórico ya superado.

3. En la increencia actual predomina esa forma de vida que resume el término *indiferencia*. El predominio no es sólo cuantitativo, sino también cualitativo: expresa la consonancia de la indiferencia con las formas de la sociedad posmoderna y el grado de alejamiento de la fe que supone.

Nuevos movimientos religiosos

Hay un hecho nuevo que ha obligado a introducir correcciones y matizaciones en las previsiones sobre el futuro incierto de la religión. Se le ha designado como *retorno de lo sagrado*, «religiones de reemplazo», etc. Preferimos la expresión *nuevos movimientos religiosos*, con la que subraya un hecho importante, tanto numéricamente como por lo que representan en cuanto signo de un cambio en la situación religiosa. Pues los *nuevos movimientos religiosos* parecen mostrar que la modernidad y la posmodernidad, más que la eliminación de la religión, está produciendo una notable transformación de sus manifestaciones.

Limitándonos a una tipología elemental, cabe distinguir en dichos movimientos estos cuatro grupos principales:

1. Movimientos religiosos surgidos por separación de alguna de las Iglesias o de otras tradiciones religiosas. Casi todos ellos constituyen grupos organizados con los rasgos característicos de las sectas que pueden adoptar distintas formas de relación con la sociedad, aunque predominan las reacciones de tipo *fundamentalista*.

2. Presentan notables semejanzas con el anterior algunos grupos religiosos surgidos en el *interior de las religiones* y que, sin romper con ellas, reproducen *formas asectariadas* de organización y captación de adeptos, y tienen reacciones semejantes a las de los grupos *fundamentalistas*.

3. Movimientos religiosos sincretistas, que adoptan rasgos tomados de diferentes tradiciones religiosas y representan formas peculiares de respuesta a las condiciones de vida impuestas por la cultura científico-técnica dominante.

4. Los grupos que componen la llamada *constelación* esotérico-ocultista y la nueva espiritualidad designada con el nombre de *New Age* (nueva era).

¿Tienen todos estos grupos algo en común? En algún grado, todos ellos constituyen una reacción a la situación socio-cultural y a determinadas carencias de las religiones tradicionales. Se trata de las carencias que provienen de la necesidad humana de un sentido para la vida, de las formas de vida que impone la civilización científico-técnica y del hecho de la incapacidad de respuesta de las religiones establecidas, fuertemente burocratizadas y oficializadas. También ha podido provocar la proliferación de esos nuevos movimientos *la inseguridad* que provocan en las personas los cambios rápidos y profundos de nuestro tiempo, la ruptura de las formas tradicionales de convivencia que ha desembocado en la masificación, el anonimato y, consiguientemente, el temor de perder la propia identidad. De ahí la aparición de grupos asectariados, fuertemente identitarios, que promueven relaciones estrechas y cálidas entre sus miembros y buscan así remedio a la ruptura de las formas tradicionales de vida y a la marginación cultural. Junto a esos grupos, están surgiendo también, a escala más reducida, formas de comunitarización religiosa en las que predomina la comunidad sobre la sociedad y el grupo reducido sobre la socialidad representada por las grandes Iglesias.

Reacciones de las religiones y de las Iglesias

En las Iglesias y religiones esta situación no resulta confortable para nadie, en especial para los responsables. De ahí el malestar y la crisis del clero y de la vida religiosa en la Iglesia católica y sus equivalentes en otras Iglesias y religiones. A esta situación responden los individuos y las instituciones con respuestas que han sido perfectamente tipificadas.

1. Si la situación se vive como un peligro para la propia identidad, *la primera reacción* consiste en el «atrincheramiento cognitivo» (P Berger): el aislamiento del medio considerado peligroso y la búsqueda obsesiva de la propia identidad. Ese atrincheramiento reviste dos formas: el ghetto y la *cruzada*.

a) En su forma extrema, el ghetto desemboca en posturas fundamentalistas, representadas en todas las religiones, en especial en movimientos surgidos en el seno del islamismo. Van en la misma línea las instituciones o comunidades replegadas sobre sí mismas, preocupadas por su propia identidad y por la fijación ortodoxa de las creencias.

b) Otros grupos reaccionan de forma agresiva, organizando cruzadas ideológicas y culturales, y desarrollando un intenso proselitismo.

En la lógica del «atrincheramiento cognitivo» se inscriben no pocos movimientos reformadores del cristianismo que desarrollan programas mal llamados tradicionalistas, los cuales, en realidad, constituyen intentos de restauración a destiempo de modelos institucionales finiquitados.

2. Pero se dan también *reacciones de signo contrario* a la situación de cerco, de vacío cultural, de amenaza a la propia identidad. En tal situación numerosos grupos religiosos optan por la «negociación cognitiva» (P. Berger). Se trata de operar las adaptaciones en la propia identidad que permitan subsistir dentro de las nuevas coordenadas culturales. Cuando en dicha negociación se utiliza como criterio la adaptación a toda costa, se produce una «escalada» que culmina en la «rendición cognitiva» que implica la disolución de la propia identidad.

En la lógica de la «rendición cognitiva» se han inscrito movimientos mal llamados progresistas que, a fuerza de buscar relevancia social, han sacrificado a ella su identidad.

Lo grave de estas dos reacciones opuestas es que cada una intenta justificarse con los excesos de la otra. De esta forma se alimentan y se excluyen mutuamente y así colaboran eficazísimamente a la crisis galopante de las instituciones a las que compulsivamente quieren salvar. Naturalmente, entre estos dos polos existe una gama muy amplia de respuestas que hace que las instituciones religiosas sigan constituyendo, por el momento, el núcleo más importante de la actual situación religiosa.

Esbozada una descripción de la situación religiosa voy a proponer un *intento de interpretación* de conjunto, desde la que avanzaré alguna *previsión razonada* sobre el futuro del cristianismo.

II. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA SITUACIÓN ACTUAL

La situación de la que procedemos es clara: una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y configurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada. Esta institución dictaba a sus miembros las verdades reveladas por Dios, les señalaba las normas de conducta, les imponía un conjunto de prácticas, orientaba la vida de las sociedades y de las personas, y se había encarnado tan perfectamente en la cultura vigente que la había modelado a su medida y la había convertido en prolongación de la religión en el mundo de las ideas, los usos y costumbres, los símbolos y el arte.

Esta es la poderosa síntesis radicalmente puesta en cuestión por la nueva situación. Esa es la forma de religión de la que las sociedades avanzadas están saliendo de manera tan callada como real.

Todavía es frecuente dividir la población de las sociedades tradicionalmente cristianas en tres grandes colectivos, cuya proporción variaría según los casos: católicos practicantes, católicos no practicantes y no creyentes (ateos, agnósticos, indiferentes). Pero la atención a los contenidos de las creencias, la autodefinición de los sujetos como religiosos o no religiosos y la presencia en ellos de prácticas no reguladas induce a algunos sociólogos a una distribución en tres colectivos que sólo en parte coinciden con los anteriores.

El primero está compuesto por personas en las que, en mayor o menor grado, persiste la religiosidad institucionalizada. Se autoidentifican como religiosas, asisten al culto con una cierta periodicidad y se dirigen a Dios con alguna frecuencia.

El segundo grupo está integrado por personas en las que se ha producido la salida de la religión. Se identifican como no religiosas, nunca asisten al culto ni se dirigen a Dios.

El tercer grupo lo componen las personas que mantienen una cierta religiosidad no institucionalizada. Se declaran religiosas, pero no regulan su religiosidad por las normas de la institución.

Esta nueva distribución nos permite sospechar que la frontera entre los tres grandes colectivos mencionados - católicos practicantes, católicos no practicantes y no creyentes- fluctúan y que existe un buen número de personas cuya religión se ha visto seriamente afectada por la nueva situación. Es justamente este grupo el que nos permite calibrar la magnitud de la mutación realizada.

Para caracterizar las formas de religiosidad de este bloque de personas, nada mejor que destacar algunos rasgos de la mentalidad moderna y posmoderna que influyen en ellas.

1. El triunfo moderno de la racionalidad científica y la crisis posmoderna de la misma ha llevado al desprestigio de todos los -ismos- racionalismo, comunismo, liberalismo, etc.-, a un vacío de sentido y, consiguientemente, a la necesidad de un sentido no «enmarcado», o sea, no ofrecido por las desprestigiadas instituciones religiosas ni por sus sucedáneos -ciencia, progreso, etc.-.

2. La necesidad permanente de sentido provoca la atención por una ética para el individuo, liberadora, dialogada y autónoma, opuesta a una ética de matriz religiosa, dogmática, impositiva y heterónoma. Es así como se configura una especie de *religión civil*, que cumple la función de la «religión religiosa» y viene a ocupar su lugar. De ahí el retorno de formas arcaicas de religiosidad, la aparición de modernas supersticiones y la reaparición en el seno de las religiones tradicionales de supranaturalismos ingenuos, como es el recurso nada crítico a milagros, apariciones y otros fenómenos paranormales.

Así lo que predomina hoy no es ni la vigencia de las religiones tradicionales ni la desaparición de la religión, sino un conjunto abigarrado de formas religiosas «desvirtuadas», que se orientan hacia el cumplimiento de rituales con alguna vigencia social -«ritos sociales de tránsito» o cultural -algunas formas de religiosidad popular- o que derivan hacia formas de espiritualidad estilo *New Age*.

Estos datos de la situación son los que apoyan la hipótesis de una metamorfosis de lo sagrado. Lo que está apareciendo en el bloque más numeroso de personas no es sólo un cambio en las mediaciones heredadas de la tradición. Es el horizonte mismo en el que se inscriben las mediaciones y su sentido lo que se está transformando. En efecto, las religiones tradicionales surgen de la irrupción en la vida humana de la transcendencia, de una realidad radicalmente anterior y superior al ser humano, que provoca en éste una ruptura a nivel existencial y le orienta hacia el reconocimiento de un más allá absoluto como medio indispensable para su salvación. En cambio, la modernidad y la posmodernidad está definiendo una forma de vivir y de entender la vida que mantiene la referencia a la categoría tradicional de lo sagrado, pero que, con ella, remite a lo humano en aquellas dimensiones de hondura, de valor y dignidad que superan los aspectos inmediatos, instrumentales y pragmáticos desarrollados por la cultura meramente técnico-científica y económica, y la explicación reductora que se basa exclusivamente en ella.

Res sacra homo -dirán las nuevas religiosidades-: la persona es la realidad sagrada por excelencia. Lo sagrado se convierte así en categoría que sanciona la afirmación posmoderna del puesto central del ser humano en la totalidad del cosmos, de su condición de medida de todas las cosas. Se aceptan ciertas transcendencias. Pero se trata de transcendencias plurales, no verticales, sino horizontales, «representadas por otras personas respecto a mí», y, en todo caso, expresivas de la inmanencia del sujeto, sin que se le impongan desde fuera y le sometan a cualquier forma de heteronomía.

Esta nueva religiosidad posee su propio sistema de mediaciones que van desde modelos tomados del esoterismo, el teosofismo o la mística, a métodos espirituales asumidos de distintos contextos: ejercicios físicos y mentales, técnicas de concentración y relajación, dietas alimenticias y medicinas alternativas. En sus versiones más laicas, la nueva religiosidad incorpora una preocupación ética centrada, más allá del deber, en formas basadas en el amor y la solidaridad con el otro. Pero lo importante no son los cambios de las mediaciones, sino la transformación de su sentido y su lugar en el interior de lo sagrado. Pues tales mediaciones no son tomadas como prescripciones de una intervención divina anterior, ajena y externa al sujeto. Son expresiones de la necesidad de transcendencia que reside en el sujeto y que le permite realizarla históricamente, manifestarla culturalmente, expresarla socialmente.

El resultado de la metamorfosis de lo sagrado se concreta en dos tendencias que conviven con el grupo de personas que viven la religión en su forma tradicional más o menos renovada y el grupo creciente de los que se confiesan no creyentes.

1. La *primera* tendencia está formada por personas que mantienen o recuperan una referencia al vocabulario y las acciones de lo sagrado, pero que han invertido el significado que ese término comportaba en las religiones. Lo sagrado ya no requiere un trascendimiento de la persona; es una expresión de su profundidad y de su dignidad. El resultado es aquí una religión, no del Dios único, sino de la humanidad o, mejor, del hombre individual y el círculo de los suyos y, en algunos casos, del «otro en general y no sólo de aquél con quien mantengo un vínculo privilegiado». Ese otro puede seguir suscitando la forma más clara de trascendimiento que es el don de sí, pero la suscita desde la llamada a la propia responsabilidad, no desde la imposición exterior de una tradición o una autoridad. Es la *religión sin Dios* o la religión del «ser humano divinizado», donde la divinización no supone la superación real de la condición humana, sino el desarrollo de sus mejores posibilidades.

2. La *segunda tendencia* es la formada por las personas que se autoclasifican como ateos o que han roto con todas las religiones tradicionales. La animadversión a la religión que ha producido en unos la ruptura traumática con la religión de la que proceden o la insensibilidad a lo religioso a que ha conducido a otros el haberse criado en una cultura arreligiosa hace que no sientan nostalgia por lo religioso ni la necesidad de revestir de rasgos «sacralizantes» los aspectos de contacto con lo absoluto que no pocos de ellos pueden seguir viviendo.

Esto significa que, entre las personas que se autodefinen como no religiosas, existen situaciones diferentes. Algunos pueden estar instalados en lo inmediato hasta el punto de ignorar o rechazar agresiva o resignadamente cualquier referencia más allá del mundo al que voluntariamente se han limitado. Pero existen otros que, alejados de toda religión, mantienen la búsqueda de fines más allá de lo inmediato, de valores que los trascienden y a los que creen que vale la pena consagrar la vida.

En estos últimos, la metamorfosis de lo sagrado da lugar a una impostación profana, a través de experiencias estéticas, éticas o de compromiso con los otros. En ellos está apareciendo una configuración de lo esencial de lo sagrado con rasgos tomados de ámbitos humanos afines al mundo de lo sagrado y no identificados como religiosos. Tales sujetos representan una configuración de lo sagrado en términos estéticos, éticos y de relación humana que, vividos con radicalidad, servirían de mediaciones con lo Absoluto, sin calificación religiosa alguna.

La situación representada por este último grupo de personas no es nueva. El cristianismo ha reconocido la realidad a que aspiran, el Reino a cuya construcción sirven, al margen de la visibilidad de la religión. Así sucede cuando el Evangelio afirma que el encuentro con el Salvador tiene lugar en lo que se hace a «los más pequeños», en dar de comer al hambriento y de beber al sediento, incluso sin tener conciencia del encuentro que en este acto de amor está acaeciendo. Según esto, estaríamos asistiendo al nacimiento de una *configuración posreligiosa* de lo sagrado que podría representar, para no pocos contemporáneos nuestros, la forma de vivir la religión en una situación de avanzada y radical secularización.

La hipótesis que hemos propuesto da cuenta de la complejidad de la situación religiosa que vivimos, procura un criterio de clarificación para sus múltiples formas y pone al descubierto la profundidad, la gravedad y el alcance del cambio que se está produciendo.

Raíces socio-culturales de la metamorfosis de lo sagrado

A lo largo de estas páginas hemos diseminado atisbos y sugerencias que ahora vamos a recoger brevemente. No hay duda de que la modernidad, que ha puesto el sujeto pensante -«pienso, existo»- y su *autonomía* como el principio y fundamento de toda posible concepción del ser humano, es una de las raíces más profundas de la situación actual. La consecuencia ha sido el cuestionamiento de la tradición, las autoridades, el régimen de heteronomía y la misma revelación, que constituían la modalidad premoderna de institucionalización de lo sagrado. Si a esto añadimos el advenimiento de la posmodernidad que, soltando las amarras de la razón instrumental, ha dado alas a la *subjetividad* y al *individualismo* en lo que tiene de más sentimental y emotivo y, por consiguiente, de más plural e incluso anárquico, tendremos un cuadro bastante aproximado de las principales causas que, junto con la incapacidad de las instituciones religiosas para responder a las nuevas demandas de sentido, están en la raíz del surgimiento de las nuevas configuraciones de lo sagrado a que estamos asistiendo. ¿Cómo reaccionará el cristianismo a la aparición de esta nueva figura de lo sagrado?

III. EL FUTURO DEL CRISTIANISMO

Legitimidad y necesidad de la pregunta por el futuro

En una situación tan compleja, insegura y movediza como la actual, ¿no es osado hacer previsiones? En realidad, durante las últimas décadas del siglo XIX y las primera del XX fueron incontables las previsiones de un final del cristianismo a fecha fija por parte de racionalistas, positivistas y marxistas. Y son ellos los que han perdido vigencia o han desaparecido de la historia, mientras el cristianismo, aunque lleno de problemas, sigue dando que esperar a muchos y que pensar a todos.

Actualmente son los mismos cristianos los que, con el evangelista Lucas, se preguntan si cuando venga el Señor encontrará fe en la tierra (Lc 18,8). Hasta 250 títulos sobre el futuro del cristianismo contaba en 1997 un autor francés en una lista a todas luces incompleta. Y uno de los grandes teólogos actuales -J.-M.Tillard- se preguntaba recientemente *¿Somos los últimos cristianos?* Por esto, la cuestión del futuro del cristianismo nos exige que, antes de plantearla, nos detengamos en el sentido mismo de la pregunta y en las condiciones para que su planteamiento no conduzca a un callejón sin salida.

1. Ante todo, tiene *sentido plantearse la pregunta*. Pues, si es verdad que la promesa del Señor garantiza el futuro del cristianismo, no lo es menos que no asegura su persistencia, por ej., en los países occidentales. Basta recordar lo que sucedió con regiones, como la actual Turquía y el norte de África, en las que hubo antaño unas cristiandades florecientes, para darse cuenta de que no nos podemos refugiar en el pasado cuando se trata de construir el futuro. Está, pues, plenamente justificado preguntarse por el futuro del cristianismo en nuestros países occidentales. Más aún, sólo la pregunta sincera por el futuro de nuestro cristianismo nos permitirá descubrir los aspectos históricos del mismo que la crisis actual está mostrando ya caducados y hacer un esfuerzo de imaginación y de coraje para no quedar a merced del futuro, sino en disposición de configurarlo.

2. Pero *nada justifica las visiones catastrofistas* del futuro del cristianismo. La situación actual no es ni nueva ni peor que otras anteriores. Y no faltan datos que permiten vislumbrar señales esperanzadoras de un futuro mejor. Pero, mejor o peor, esta situación es la nuestra y es en ella donde habrá que descubrir los signos de la presencia de Dios en nuestra historia.

3. Mirada la situación desde esta perspectiva, aprenderemos a descubrir en ella un *desafío a nuestra condición de creyentes*, un signo de los tiempos que nos emplace para revisar nuestro pasado y preparar con osadía y creatividad lo que el Señor ha dejado en nuestras manos. Así, la crisis de la institución eclesial puede constituir un medio providencial que nos fuerce a superar la tentación de eclesiocentrismo que no deja de acecharnos, la escasez de vocaciones al ministerio ordenado puede resultar una llamada a la superación del clericalismo, la indiferencia religiosa puede aparecer como una consecuencia de métodos pastorales que han abusado del miedo para motivar la práctica religiosa y la extensión de la increencia, una invitación a revisar la imagen de Dios que hemos presentado al mundo y una exigencia de purificarla.

Es, pues, legítimo, más aún, necesario preguntarse por el futuro del cristianismo, evitando -esto sí- estados de ánimo de angustia o de pánico que ni la situación justifica ni tolera la actitud creyente. Pero es indispensable hacerlo sin disimularse la radicalidad de la crisis, la gravedad de la situación que suscita la pregunta.

Tendencias actuales que permiten prever el futuro

Entre las tendencias actuales que prefiguran la situación del cristianismo en un futuro inmediato, destacamos las siguientes:

1. *Ruptura de la socialización*. Una serie de indicadores muestran lo fundado de las previsiones de quiebra en la transmisión del cristianismo, que hasta ahora aseguraba la familia, la escuela, la parroquia y la cultura dominante de tradición cristiana. He aquí algunos: el alejamiento de la práctica por parte de los creyentes; la escasa participación en los procesos de iniciación cristiana más allá de la que termina con la primera comunión; la cada vez menor inscripción de alumnos en los cursos de religión de los centros de enseñanza; la evolución de sus creencias y criterios morales.

A esto hay que añadir el hecho de que la mujer se está evadiendo de la esfera de influencia de la Iglesia, porque se ha incorporado al mundo del trabajo y porque se siente discriminada por ella, y otro hecho no menos importante: la desaparición por ley de vida de la actual generación de abuelas y abuelos que han desempeñado un importante papel de suplencia de los padres en la tarea de socialización.

En la misma dirección operará *el enrarecimiento de los agentes pastorales* por la quiebra del relevo generacional en el clero y en la vida religiosa.

2. El cristianismo está sufriendo y sufrirá de una forma más acusada en los próximos años un *desplazamiento permanente* de los países occidentales hacia los países del Tercer mundo. En él confluyen el descenso de la natalidad y la crisis religiosa del Primer mundo.

Todos estos datos nos permiten constatar que, en los países occidentales, el cristianismo está cambiando su forma histórica. De la situación de religión única, primero, y mayoritaria. después, está pasando a la situación, que K. Rahner pronosticó, de diáspora. En tal situación, una religión adquiere una forma histórica diferente en relación con su organización, su pensamiento, su espiritualidad, su relación con la sociedad. J.-M. Tillard va en la misma línea cuando, a la pregunta de si seremos los últimos cristianos, responde que está desapareciendo, no el cristianismo, pero sí una forma histórica de ser cristiano.

Detectadas algunas de las tendencias de futuro, presentes en el cristianismo actual, ha llegado el momento de preguntarnos: ¿cómo se configurará el ideal cristiano?, ¿qué modelo institucional se instaurará para dar plasmación social y forma histórica y cultural a ese ideal renovado?

El cristianismo del futuro frente a la metamorfosis de lo sagrado

Nuestra interpretación del cambio religioso proporciona pistas para «imaginar» una configuración del cristianismo que responda a las experiencias y a las necesidades de nuestro tiempo.

1. Es de todos conocida la afirmación que, al plantearse la figura de una espiritualidad cristiana del futuro, hizo K. Rahner: «El cristiano del mañana o será místico o no será cristiano». Con el término místico no designaba Rahner al sujeto de experiencias extraordinarias, sino al creyente que, en medio de la vida, hace la experiencia personal de su fe. Ya el siglo pasado el cardenal Newman había advertido que una fe heredada, pasiva, «tenida» más que «ejercida», sólo podía conducir, en las personas cultas, a la indiferencia, y, en las sencillas, a la superstición. Y, a finales de este siglo, Y. Congar, después también cardenal, tras señalar que el caparazón con el que el catolicismo postrindentino había recubierto a los fieles está siendo arrancado por la secularización y los cambios sociales, añadía que el catolicismo actual, o se asienta sobre el centro de la vida cristiana -la experiencia y la vida interior- o perderá toda posibilidad de sobrevivir.

Los datos anteriormente apuntados orientan en la misma dirección. La secularización de la sociedad, la crisis de la socialización cristiana, la extensión de una «cultura de la ausencia de Dios», hacen que ya no sea posible hacer depender el futuro del cristianismo de los mecanismos del influjo social y cultural. De ahí que sólo un cristianismo personalizado, sustentado en una experiencia personal, tiene posibilidades de subsistir. Una religión reducida a magnitud social minoritaria, condenada a situación de «diáspora», únicamente se comprende como grupo de adscripción voluntaria al que sólo se pertenece por una participación consciente, afectiva y experiencial.

2. Pero hay una *razón de fondo* que sustenta todas las anteriores. En la situación marcada por el individualismo, vigente desde la modernidad y radicalizada por la posmodernidad, que ha originado la comprensión de lo sagrado en función de la persona humana -del «yo» y de su entorno y, en el mejor de los casos, del «otro» humano que comparte conmigo el mundo y su destino- se ha convertido en razón de vida o muerte para la religión el que ésta pueda ser vivida por un sujeto consciente de su subjetividad individual, celoso de su autonomía, atento a su inalienable dignidad personal.

Según esto, el *problema fundamental* de las religiones en las sociedades modernas no es la crisis de determinadas mediaciones -creencias, prácticas rituales, constelaciones simbólicas, organizaciones institucionales, comportamientos morales-. El problema decisivo, aquél en función del cual se juega el ser o no ser de las religiones, reside en si es posible el reconocimiento de la absoluta Trascendencia de Dios sin menoscabo de la condición de persona del ser humano, de su legítima autonomía, de su inviolable dignidad. El problema es, pues, si la religión se limita a ser una expresión de lo sagrado del hombre, de su profundidad y dignidad o, si cabe, una profundización mayor en la condición humana que permita el reconocimiento por el ser humano de la realidad de Dios que, por ser la más absoluta trascendencia, resulta, en definitiva, su centro más profundo, su raíz y el auténtico fundamento de su dignidad y de su subjetividad.

3. La observación de las nuevas formas de religiosidad muestra cómo el modelo de religión al que se oponen y vienen a sustituir es el de una *religión organizada* en torno a una fuerte institución, bajo el modelo de gran Iglesia, a la que se pertenece de *forma pasiva*, que prescribe ideas, creencias, ritos y prácticas morales, basando esa prescripción en una pretendida posesión de una verdad y una autoridad recibidas de Dios de forma inmediata y que hay que ejercer de un modo absoluto.

Y, no obstante, la historia del cristianismo muestra que, sin renunciar al conjunto de mediaciones que posee, él recibe todo su sentido del reconocimiento por el sujeto de la Presencia originante del Misterio en lo más profundo de su persona. Este reconocimiento se vive, se realiza y se expresa en un conjunto de mediaciones que, teniendo su origen más allá del sujeto, le respetan, no se le imponen como una verdad «producida» al margen del mismo, que no queda más remedio que acatar.

4. De hecho las realizaciones más logradas del cristianismo, las representadas por los místicos cristianos -hermanos en esto de los místicos de otras tradiciones- han comportado una profunda *humanización* de la experiencia de lo divino, vivido como un impulso de ser, como fuerza de atracción grabada en su espíritu, que les permite sentir -en palabras de X. Zubiri- «en la raíz de su inmanencia una otredad trascendente, lo más otro que yo, puesto que me hace ser, pero que es lo más mío porque lo que me hace es precisamente mi *realidad*...» («El hombre y Dios, Madrid, 1984, p. 84). La vivencia de esa Presencia fundante, raíz del hecho de la existencia y del proceso deificante, constituye el núcleo originante de la vida creyente y el centro de la experiencia mística. Por eso los místicos han sido los pioneros de la experiencia de la subjetividad que, llevando a su cima la máxima socrática “conócete a ti mismo” que San Bernardo calificaba de bajada del cielo, han hecho descubrimiento de la propia mismidad como habitada por la presencia de una trascendencia que la origina y la desborda.

Baste lo dicho para darnos cuenta de cómo el *redescubrimiento* de la dimensión mística de la vida cristiana puede ayudarnos vivir la referencia a la Trascendencia absoluta en consonancia perfecta con el *descubrimiento* moderno de la subjetividad, sin que su aceptación represente un peligro de alienación para el sujeto, su autonomía y su libertad.

5. Para que este descubrimiento resulte «operativo» deberá impulsar transformaciones en la comprensión del conjunto de mediaciones. La más importante de ellas se refiere a la institucionalización de la dimensión eclesial del ser cristiano. La institucionalización que han impuesto al cristianismo siglos de convivencia y contaminación con la organización de la sociedad secular exige una *reconversión*. Se trata de pasar del modelo *de Iglesia-sociedad* perfecto, con un predominio absoluto de la jerarquía convertida en su centro, al *modelo de fraternidad*, propuesto por el NT, comunidad de hijos del Padre común, iguales en dignidad y en derechos; todos activos y corresponsables, dotados de diferentes carismas y destinados a diferentes ministerios, pero puestos todos al servicio del Reino a través del servicio a los hermanos y al mundo. Basta «imaginar» la forma institucional que resultaría de esta reconversión para percibir los caminos que abriría a nuevas y esperanzadoras formas de encarnación social y cultural de lo sagrado.

Para contribuir eficazmente a la conversión personal de los cristianos y a la reconversión de sus instituciones, nada mejor que atender a las necesidades de nuestro tiempo interpretadas como llamadas del Espíritu a las Iglesias.

Necesidades actuales que reclaman la respuesta del cristianismo del futuro

1. *El reto de la injusticia y su repercusión sobre el cristianismo.* El hecho del «eclipse de Dios» que padece nuestro mundo tiene otra de sus causas en las hecatombes de la humanidad en nuestro siglo. De ahí que, de forma paradigmática, se haya proclamado la enorme dificultad de hablar de Dios *después de Auschwitz*. Hoy sabemos que este nombre puede ser sustituido por una larga serie de otros nombres igualmente terroríficos. ¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho? -se pregunta, por ej., Gustavo Gutiérrez-. Lo horrible sigue teniendo un nombre que reviste mil formas concretas en diferentes partes del mundo cada año. Es la injusticia masiva que genera procesos cada vez más amplios de exclusión de pueblos que han pasado a ser poblaciones que no cuentan para nada, que están sencillamente de más.

La injusticia, con sus secuelas de desigualdad, pobreza, marginación y exclusión, es el problema más grave de la humanidad en nuestros días y todo hace prever que seguirá siéndolo durante mucho tiempo. Lo es no sólo por la magnitud de sus proporciones, sino también por la gravedad ética que encierra y por las consecuencias imprevisibles para la supervivencia misma de la humanidad. Pero hoy estamos *descubriendo la implicación de la religión* en este problema. Pues nada oculta tanto a Dios como esta injusticia a escala mundial y la catástrofe humana que supone. ¿Cómo hablar de Dios cuando se produce una injusticia que relega al pueblo al que se pertenece a la condición de «excedente humano»? ¿Cómo creer en él cuando uno -o el sistema del que forma parte- se siente cómplice de esta situación? Una situación de injusticia como la que vivimos afecta, de la forma más directa, a la imagen de Dios de los que decimos seguir creyendo en él. Porque un Dios que callara ante la injusticia masiva, habría dejado de ser Dios, porque se haría cómplice de nuestra injusticia. Por supuesto, no tendría nada que ver con el Dios del AT, que «escucha el clamor de su pueblo», que liga su causa y su derecho a la causa y al derecho de los pobres. No tendría nada que ver con el Dios de Jesucristo que ha hecho de los hermanos, y en especial de los pobres, el sacramento por excelencia de su presencia, el lugar privilegiado del encuentro con él: «porque tuve hambre... tuve sed...» (Mt 25,35).

2. Este problema crucial de nuestro tiempo está exigiendo del cristianismo actual el *redescubrimiento* de rasgos de su identidad que una realización distorsionada había llevado a muchos cristianos a ignorar y que tendrá que reincorporar, si quiere seguir teniendo futuro y si quiere seguir conduciendo a los humanos hacia el futuro de Dios. El problema de la injusticia mundial, interpretado a la luz de la fe como signo de los tiempos que desenmascara nuestra falsa imagen de Dios y nos urge a su purificación más radical, exige del cristianismo actual -junto a la dimensión mística- que *recupere la capacidad humanizadora*, la dimensión ética, el lado práctico y «político» que le es consustancial. Porque, si es verdad que «quien no ama no conoce a Dios» (1 Jn 4,8), la situación de injusticia exige de los cristianos que se conviertan en un «grupo profético de choque» (Maritain) que, con su forma de vida y con las opciones que toma, lucha contra la injusticia y colabora con las mujeres y hombres en la promoción de todas las causas justas: la transformación de la propia vida en el sentido de la solidaridad y la transformación de las estructuras sociales hasta ponerlas al servicio de todos los seres humanos, en especial de los excluidos por el sistema imperante. Estas reflexiones nos permiten concluir que el futuro del cristianismo está ligado al compromiso de los cristianos y de las instituciones cristianas por la justicia, porque la experiencia de Dios, que es el eje de la vida cristiana, está inseparablemente ligada a la experiencia efectiva de amor al prójimo.

Pluricentrismo cultural y religioso y futuro del cristianismo

El pluralismo de la sociedad moderna, tanto desde el punto de vista racial y cultural como de religioso, ha adquirido últimamente dos rasgos característicos: el acceso a la conciencia planetaria y el valor de las identidades culturales. Gracias a los flujos migratorios y a los intercambios de todo tipo, las sociedades avanzadas están resultando plurirraciales, pluriculturales y plurirreligiosas. Además, los humanos nos reconocemos habitantes del mismo planeta, viajeros, como quien dice, de la misma nave espacial enfrentados con los mismos problemas que, sólo si se los gestiona globalmente, se podrán solucionar.

El pluricentrismo va a comportar transformaciones importantes en las religiones tradicionales que no siempre estamos suficientemente preparados ni para percibir ni para afrontar. Algunas son ya perceptibles.

1. En mayor o menor medida todas las *religiones universales* se plantearon en la época premoderna la relación con los pueblos ajenos a la propia religión y cultura en términos exclusivistas. Para ellas, la salvación pasaba por la propia religión. De ahí la *misión*, orientada a convertir a los extraños en miembros de la propia religión.

Tras la aparición del pluralismo, las religiones, en general, han sustituido el exclusivismo por la postura inclusivista: los miembros de otras religiones representarían caminos preparatorios que deberían conducir a la aceptación de la salvación contenida en el propio sistema religioso y en el que encontrarían plenamente desarrollados los valores sólo germinalmente incluidos en su religiosidad.

En el clima de comprensión y *diálogo interreligioso* que ha introducido la actual situación de pluricentrismo resulta más difícil mantener las posturas tanto exclusivistas como inclusivistas. Aun al margen de las problemáticas orientaciones de la llamada *teología pluralista de las religiones*, pueden predecirse cambios importantes en la comprensión de la pretensión de universalidad de las religiones y del sentido de la misión. Las conclusiones de las ciencias de las religiones y las evidencias que impone la actual situación socio-cultural ayudan a vislumbrar esos cambios. No es posible atribuir carácter universal y absoluto al cuerpo de mediaciones -por definición histórica y culturalmente condicionadas- que constituye cada religión. Por consiguiente, la *universalidad no puede plantearse en el nivel de las mediaciones, sino sólo en el de la realidad* Trascendente, a la que el sujeto religioso tiende a través de ellas.

2. Si no existen más que religiones histórica y culturalmente mediadas y la mediación es, por definición, relativa, en la medida en que toda religión quiere ser fiel al Misterio hacia el que orienta a los sujetos religiosos, se introduce en ella el *germen* de la propia relativización, que permite a cada religión apreciar a las demás como otras tantas aperturas, históricamente condicionadas y relativas como ella misma, hacia el mismo horizonte de Trascendencia inasequible para todas, pero por eso mismo, unificador escatológico de todas.

Desde esta nueva comprensión de la universalidad, será posible redefinir la misión, sin renunciar al testimonio de la propia fe, pero sin necesidad de orientarla hacia la conversión de los otros a la propia confesión.

Es difícil precisar las repercusiones que la nueva situación de pluricentrismo va a ejercer sobre el cristianismo del futuro. Pero no parece aventurado augurar que el camino de comprensión y diálogo con las religiones abierto por el Vaticano II y proseguido por gestos proféticos de Juan Pablo II se prolongará en encuentros cada vez más profundos que permitan hablar de un cristianismo ecuménico en el interior de un ecumenismo religioso que incluye a todas las religiones de la tierra.

Conclusión

El mundo religioso -al menos en los países occidentales- está sometido a una radical transformación y no es posible todavía trazar un mapa preciso de las formas hacia las que caminamos ni del camino que nos conducirá a ellas. Esta situación constituye el reto fundamental para los cristianos que tratan de hacerse cargo razonablemente de las llamadas del Espíritu a las Iglesias y de las respuestas que el cristianismo ha de dar responsablemente a ellas.

Hoy parece afianzarse en la Iglesia una tendencia a declarar, por decreto, zanjadas las cuestiones más discutidas, muchas de ellas, además, enteramente discutibles. Empeño inútil. No pueden ponerse puertas al campo. La respuesta del cristianismo tiene que discurrir por otros caminos. Me atrevo a señalar algunos: poner a contribución todos los saberes sobre el ser humano, la sociedad y la cultura, todas las ciencias de la religión, para hacer luz sobre una situación tan compleja y tan incierta como la que hemos descrito; dejarse iluminar por las situaciones, no menos críticas, por las que ha pasado el pueblo de Dios, y por las respuestas que los profetas, los mejores creyentes de todos los tiempos, fueron adivinando; escuchar e interpretar la Palabra que Dios dirige permanentemente a la Iglesia desde la docilidad del Espíritu que la anima y con todos los recursos que nos proporciona una sana hermenéutica; atender a los problemas de nuestro tiempo y a las necesidades de nuestro mundo como a otros tantos signos de los tiempos en los que resuena la llamada de Dios y se difracta la luz de su revelación para nosotros; y, finalmente, movilizar todos los recursos que nos proporciona la razón, la imaginación y la generosidad para, en diálogo y colaboración con todos nuestros contemporáneos, hacer presente el Evangelio y promover la construcción del Reino de Dios y la mejora de la situación de la humanidad.

Condensó: MARIUS SALA. Publicado en papel en "Selecciones de Teología" 150 (1999) 127-146