

**PROPONER LA FE CRISTIANA EN UNA CULTURA DE
INCREENCIA E INDIFERENCIA RELIGIOSA**

MILTON DAVID LOPEZ MORA



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTA DE TEOLOGÍA
CARRERA DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2015**

**PROPONER LA FE CRISTIANA EN UNA CULTURA DE
INCREENCIA E INDIFERENCIA RELIGIOSA**

MILTON DAVID LOPEZ MORA

Trabajo de grado para optar por el título de teólogo

Tutor

MARIO ALBERTO RIVERA A.

**Master of Arts en Estudios Interdisciplinarios
sobre Religiones y Culturas**

Pontificia Universidad Gregoriana

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTA DE TEOLOGÍA

CARRERA DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ D.C.

2015

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	i
1 EL FENÓMENO DE LA INCREENCIA.....	1
1.1 Formas de increencia.....	2
1.2 Características y formas de indiferencia religiosa.	5
1.3 Factores que fomentan la indiferencia religiosa.....	6
1.3.1 La secularización y el secularismo.....	7
1.3.2 La cultura del relativismo.....	9
1.3.3 Pérdida de credibilidad y relevancia de las Iglesia oficiales.....	12
1.3.4 Fundamentalismo y sectarismo	14
1.4 Comprender la fe cristiana	15
1.4.1 Fe y creencia.	16
1.4.2 La fe como encuentro personal.	18
1.4.3 La fe como adhesión.	18
2 ANUNCIAR LA FE EN UNA CULTURA DE INDIFERENCIA	20
2.1 Vicente Vide, comunicar la fe.....	20
2.1.1 Nuevas formas de la religión en la ciudad secular.....	20
2.1.2 Comunicar la fe.....	25
2.1.3 El anuncio de la fe en la cultura de los símbolos y de las imágenes.....	26
2.1.4 Las acciones pastorales en una cultura de la imagen.	29
2.1.5 Los símbolos y el encuentro con Dios	29
2.2 Juan Martin Velasco, Ser creyente en la cultura posmoderna.	31
2.2.1 Situación espiritual de la cultura posmoderna	31
2.2.2 Respuesta cristiana a la cultura posmoderna.....	36
2.2.3 Recomposición del creer, recuperar la dimensión teologal.	38
2.2.4 Dimensión ético-política de la experiencia cristiana	41
2.2.5 El pluralismo cultural y religioso.....	44
2.3 Gallagher, fe y cultura.....	46
2.3.1 La desolación cultural	49

2.3.2	Secularización y sordera cultural.	52
2.3.3	Parálisis en el umbral	56
2.3.4	La preparación es todo	60
3	HACIA UNA PROPUESTA.....	61
3.1	Un lenguaje pertinente para comunicar la experiencia de la fe	61
3.2	Recuperar la dimensión teológica de fe	64
3.3	Preparar los corazones para la evangelización.....	68
4	CONCLUSIONES	71
5	BIBLIOGRAFÍA	76

INTRODUCCIÓN

La tarea fundamental de la Iglesia es la evangelización. El anuncio del Evangelio tiene como objetivo proponer una experiencia fundante capaz de abrir para el ser humano un nuevo horizonte de comprensión de sí mismo, de Dios, de los demás y del mundo. La acogida del anuncio es una opción libre y personal y la tarea de la evangelización es abrir caminos y medios para que las personas se abran a la experiencia de encuentro con Dios para iniciar el camino de fe que la acogida del Reino de Dios supone y exige.

La secularización y el pluralismo religioso de la sociedad de nuestro tiempo presentan a la Iglesia, y a la teología, grandes retos y desafíos en su tarea evangelizadora. El contexto actual está marcado por la increencia y la indiferencia. El ateísmo, el agnosticismo, o la apatía frente a la religión han dejado de ser actitudes extrañas o contraculturales para ser convertirse en elementos corrientes, incluso importantes y relevantes, al punto de que se puede hablar de una cultura de la increencia, y de la indiferencia.

Para evangelizar, la Iglesia debe conocer en profundidad, entre otras variables fundamentales, la cultura que la rodea. El diálogo de la Iglesia con la cultura es ineludible por tanto es una constante en la historia de la Iglesia, aunque los términos y condiciones de su relación con el contexto no siempre hayan resultado ser los más adecuados y fructíferos. Frente a un contexto de indiferencia religiosa que se constata incluso en población que se reconoce cristiana. En este trabajo se pretende identificar líneas de acercamiento y de dialogo para proponer la fe cristiana en contexto de indiferencia religiosa, a personas que aunque se puedan reconocer como cristianos en la práctica son indiferentes a la fe.

Para cumplir el objetivo, en un primer momento se describe de manera general el fenómeno de la increencia y se presentan de manera general las características que tiene tal fenómeno

en la cultura actual. La increencia denuncia una comprensión insuficiente o limitada de lo que significa realmente la fe, como hecho antropológico y religioso, por lo que se presentan los elementos fundamentales de una comprensión cristiana de la fe.

En un segundo momento se presenta el acercamiento de tres autores a la cuestión de la indiferencia religiosa como síntoma de la crisis de la fe en el contexto actual. Estos autores son Vicente Vide,¹ Juan Martín Velasco,² y Michael Paul Gallagher.³ La opción por estos autores se hace en atención a su interés por la relación entre fe y cultura, la cual explica en gran medida la indiferencia religiosa propia de la cultura actual. Además, considero que los tres hacen propuestas interesantes, pertinentes y novedosas en su acercamiento al tema. Es necesario advertir que los tres autores son europeos y su perspectiva difiere de la realidad de América Latina, sin embargo, su análisis no resulta tan ajeno o distante en un mundo globalizado, de manera que con algunas salvedades, las propuestas resultan pertinentes aunque no abarquen la complejidad de un contexto que como el latinoamericano, tiene rasgos premodernos, modernos y postmodernos.

Cada autor parte de su propio acercamiento a la situación cultural y propone sus líneas de reflexión para enfrentar la cuestión de la indiferencia religiosa y tiene un énfasis particular, Vide se interesa de manera especial por la teología de la comunicación, Velasco por la fenomenología de la religión, la experiencia y la praxis religiosas y Gallagher por los imaginarios culturales y la preparación de las personas para la fe.

Con base en la presentación de la propuestas y reflexiones de los autores, se identifican algunas propuestas para posibilitar y animar un diálogo sobre la fe desde perspectivas o énfasis nuevos o alternativos que respondan al reto de la indiferencias religiosa.

¹ Presbítero de la Diócesis de Bilbao, profesor de filosofía de lenguaje, filosofía de la religión y teología fundamental de la Universidad de Deusto.

² Profesor emérito de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca en su sede de Madrid y en la Facultad de Teología «San Dámaso». Ha ofrecido cursos en el Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense, en el Máster de Ciencias de la Religión de la Universidad Comillas y en el de la Universidad de Granada. Fue rector del Seminario de Madrid (1977-1987) y, durante dieciséis años, director del Instituto Superior de Pastoral.

³ Jesuita. Profesor emérito fundamental de teología de la Universidad Pontificia Gregoriana.

1 EL FENÓMENO DE LA INCREENCIA

Las manifestaciones de la increencia e indiferencia religiosa que caracterizan en gran medida el contexto actual, han sufrido cambios significativos en las últimas décadas. En su momento, el Concilio Vaticano II señaló con preocupación cómo muchos hombres se desentendían de la unión vital e íntima con Dios o la negaban en forma explícita y reconoció el ateísmo como uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Los padres conciliares advertían ya que el término *ateísmo* designaba múltiples realidades y manifestaciones de la increencia, a saber, la negación expresa de Dios, la afirmación de la imposibilidad de decir algo acerca de Dios, la descalificación del planteamiento de la cuestión de Dios, el rechazo de toda verdad absoluta, la exaltación del hombre que deja sin contenido la fe en Dios y la indiferencia o apatía frente a la cuestión de la existencia de Dios y a la religión.⁴

La orientación pastoral del Concilio Vaticano II respecto a la increencia, supuso un importante avance en las actitudes oficiales de la Iglesia frente a esta realidad. Michel Paul Gallagher sintetiza en tres aspectos del avance del Concilio: una nueva visión de la complejidad de la increencia, una nueva actitud de comprensión hacia los no creyentes y un deseo de diálogo entre creyentes y ateos.⁵

Siguiendo el espíritu del Concilio, el papa Pablo VI propuso abrir el diálogo con los ateos y para ello creó el Secretariado para el Diálogo con el no-creyente. Posteriormente, Juan Pablo II integró ese organismo al Consejo Pontificio de la Cultura. Como advierte Gallagher, este cambio no fue solamente funcional, sino que obedeció a un cambio de contexto y de percepción del problema: la increencia no es una cuestión ideológica sino un fenómeno cultural.

⁴ Ver Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, No. 19.

⁵ Ver Gallagher. *Ayuda a mi poca fe*, 40.

La distinción entre *ateos* y *no-creyentes* se sustituyó por la formulación positiva de *cultura*. La increencia no se entendía ya como un fenómeno marginal sino que se percibía como un modo de vida que se asimila, como por osmosis, de la cultura ambiente.⁶

La increencia se entiende entonces, como un *fenómeno cultural*, en el sentido que las personas generalmente no optan por ser ateas o no creyentes, sino simplemente lo son porque es lo que hace todo el mundo.⁷ A esta conclusión llega también Vélez Correa cuando afirma que: “el problema del ateísmo no es fruto de insensatez o de ceguera intelectual o psicológica ni es sólo un problema teológico, es un *problema cultural*, y no sólo se le debe considerar en su aspecto negativo, sino en su sentido de *reto a la religión* para purificar su fe de concepciones falsas de Dios, de antropomorfismos, de moralismos negativistas e inhumanos o alienantes...”⁸

Las manifestaciones del ateísmo que identificaba el Concilio han cambiado en la cultura de hoy. La caída de los regímenes totalitarios comunistas restó fuerzas al ateísmo explícito y la increencia se evidencia más que como un rechazo de Dios, como una actitud de indiferencia y apatía frente al hecho religioso. Para lograr un acercamiento adecuado a la increencia como fenómeno es importante partir de una caracterización, por lo menos básica, de las diferentes formas de increencia en la cultura actual, e identificar algunos factores que han fomentado tales actitudes.

1.1 Formas de increencia.

La increencia se presenta de múltiples formas que no pueden ser consideradas de una misma manera. Por tanto, conviene partir de una tipología básica para identificar las diferentes actitudes de increencia que se pueden reconocer en el contexto actual.⁹

La forma más radical de increencia es el ateísmo propiamente dicho, que se entiende como la negación absoluta de la existencia de Dios. El ateísmo generalmente implica

⁶ Ver Gallagher. “Nuevos horizontes ante desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141 (octubre de 2013), http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol36/141/141_gallagher.pdf

⁷ Consejo Pontificio de la Cultura. Documento final de la asamblea plenaria ¿Dónde está tu Dios? No. 1.

⁸ Vélez Correa. *Al encuentro de Dios, filosofía de la religión*, 315.

⁹ Ver Consejo Pontificio de la Cultura. Documento final de la asamblea plenaria ¿Dónde está tu Dios? No. 3.

una elección intelectualmente fundamentada. Gallagher señala dos grandes tendencias en el ateísmo; “el ateísmo positivo”, que combate militantemente la idea misma de Dios, y el “ateísmo negativo”, que supone una visión del mundo que insiste en la ausencia de Dios y en la capacidad de vivir felizmente sin una dimensión religiosa.

En su estudio sobre el ateísmo, Jaime Vélez Correa se refiere de manera general a la increencia como ateísmo, de hecho utiliza en muchos casos los términos como sinónimos, y divide el fenómeno en dos categorías: el ateísmo teórico que sostiene doctrinariamente que Dios no existe y el ateísmo práctico según el cual se vive como si Dios no existiera.¹⁰ El ateísmo teórico, según Vélez, fundamentado en un empirismo escéptico, puede afirmar que sobre Dios nada podemos conocer o que todo conocimiento depende de circunstancias, de manera que el problema de Dios, o no tiene sentido, o es insoluble, porque solo podemos conocer lo experimentable y nada podemos afirmar de Dios.¹¹ El reconocimiento de la imposibilidad de afirmar, o negar, la existencia de Dios sería la posición del agnóstico.

Por su parte, Juan Antonio Estrada destaca el parentesco y la dificultad para trazar la frontera entre ateísmo y agnosticismo, ya que ambos rehúsan las ilusiones de lo trasmundano y remiten a lo empírico, a lo experiencial y a lo terreno, pero señala que el agnosticismo responde mejor a la sensibilidad de la postmodernidad: “Ya no hay confianza en los fundamentos de nuestras convicciones y creencias, y la sospecha ante las presuntas verdades ha dejado paso a un creciente escepticismo epistemológico y a un nihilismo existencial que amenaza a cualquier proyecto de sentido.”¹²

De lo anterior se puede concluir que, aunque el agnosticismo pueda parecer una forma de increencia menos radical que el ateísmo en sus afirmaciones, ateísmo y agnosticismo son muy semejantes en sus implicaciones, ya que si se asume que no se sabe o no es posible saber si Dios existe, la verdad religiosa no puede ser afirmada o negada y de

¹⁰ Ver Vélez Correa. *Al encuentro de Dios, filosofía de la religión*, 315.

¹¹ Ver *ibid.*

¹² Estrada. *La atracción del creyente por la increencia*, 47.

ahí se sigue, que la religión o la fe, no son aceptables como fundamento de un horizonte de sentido del hombre.

Si bien es cierto que hace algunas décadas, las posturas ateas, de cuño teórico, tenían protagonismo en los movimientos culturales, sociales y políticos, se puede afirmar que el ateísmo de “línea dura” ya no es tan frecuente y su relevancia ha sido desplazada por formas menos beligerantes de increencia.¹³ En la cultura actual está mucho más presente un “ateísmo práctico”, que corresponde más a una manera de vivir que a una elección intelectualmente asumida. El ateísmo práctico, siguiendo a Vélez Correa, correspondería al deísmo que “creyendo que Dios creó el mundo y al hombre, sostiene que nada tiene que ver ni preocuparse de éste”¹⁴, por lo cual que no habría lugar para una religión.

Lo que la tipología de Vélez Correa identifica como ateísmo práctico, corresponde a lo que otros autores denominan la indiferencia religiosa: el ateo práctico vive prescindiendo de Dios; no rechaza la existencia de Dios ni la religión, éstas son cuestiones que no resultan interesantes o relevantes, como tampoco lo son la posibilidad de la fe o de la trascendencia. La frontera entre ateísmo práctico e indiferencia religiosa es muy sutil y difícil de identificar, de manera que en la práctica las dos actitudes se pueden incluir en la misma categoría marcada por la apatía, más que por el rechazo o la alienación.¹⁵ Ángel Cordovilla expresa esta conclusión en los siguientes términos:

... el hombre de hoy ha dejado a Dios fuera del horizonte de su vida cotidiana. Se trata de un ateísmo anónimo, de una indiferencia generalizada, más modesto que el ateísmo ilustrado y dramático del siglo XIX, que ya no se atreve a decir que no cree en Dios, sino que cree que Dios probablemente no exista; y si existe, no tiene relevancia para la vida humana.

¹³ El Cardenal Walter Kasper advierte que el ateísmo no está muerto y que hay una versión con “atuendo” más científico que intenta ocupar el espacio que ocupó en otro tiempo el ateísmo de corte filosófico, que repite posiciones hace ya mucho tiempo superadas. Kasper. *Es tiempo de hablar de Dios*, 17.

¹⁴ Ver Vélez Correa. *Al encuentro de Dios, filosofía de la religión*, 316.

¹⁵ Michel Gallagher recuerda que en algún momento clasificaba la increencia según sus raíces psicológicas y distinguía tres formas de increencia: alienación, exasperación y apatía (alienation, anger and apathy). Dice Gallagher que la exasperación es más bien rara y la alienación está en claro declive, ya que estas formas surgen como contraste con la Iglesia y dado que la relación con la Iglesia es menor, es normal el declive de estas formas, de manera que predomina en Occidente es la apatía. Ver Gallagher. “Nuevos horizontes ante desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141 (octubre de 2013), http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol36/141/141_gallagher.pdf

Incluso, más problemática aún, se vive como si no existiera y sin cuestionarse esa forma de vida. Más que de ateísmo o de agnosticismo, tenemos que hablar de una indiferencia religiosa y de un ateísmo práctico.¹⁶

El Consejo Pontificio de la Cultura, en el estudio que realizó a principios de la década pasada, llega también a la conclusión de que la indiferencia religiosa y el ateísmo práctico pueden considerarse sinónimos y que su presencia en la cultura está en pleno auge:

Para el *homo indifferens* para quien "«puede que Dios no exista, pero carece de importancia y, en cualquier caso, no sentimos su ausencia». El bienestar y la cultura de la secularización provocan en las conciencias un eclipse de la necesidad y el deseo de todo lo que no es inmediato. Reducen la aspiración del hombre hacia lo trascendente a una simple necesidad subjetiva de espiritualidad y la felicidad, al bienestar material y a la satisfacción de las pulsiones sexuales.¹⁷

1.2 Características y formas de indiferencia religiosa.

Como se indicó antes, la indiferencia religiosa, más que una postura intelectual es básicamente una actitud sistemática de falta de interés en Dios, en la fe o la religión. Antonio Jiménez describe de manera muy clara esta actitud:

El indiferente se halla perdido en la superficie de la realidad. La dinámica de su dimensión religiosa está bloqueada, cegada. Vive en la despreocupación frente a lo religioso, adolece, sin nostalgias turbadoras, de insensibilidad ante ciertos valores, ante las experiencias de sentido y de totalidad. No se pronuncia ni a favor ni en contra de Dios. Sin afirmarlo explícitamente, le niega al problema religioso toda consistencia. Lo decisivo es la realidad inmediata, los objetivos profesionales, el arte, el poder la felicidad, éxito, el placer, el dinero, el consumo, el vivir sin horizonte trascendente. Esta indiferencia religiosa no se ofrece como una ideología. Se extiende como una mentalidad, como una atmósfera envolvente.¹⁸

La indiferencia religiosa, al igual que las otras formas de indiferencia antes señaladas, no se encuentra en estado puro; la actitud de indiferencia puede ser parcial y puede ser

¹⁶ Cordovilla. *Crisis de Dios y crisis de fe, volver a lo esencial*, 28.

¹⁷ Consejo Pontificio de la Cultura. Documento final de la Asamblea Plenaria ¿Dónde está tu Dios? No. 3

¹⁸ Jiménez. *¿Qué hacer frente a la indiferencia religiosa?*, 393-394

compatible con algunas formas débiles o sincretistas de experiencia religiosa, sin embargo se puede proponer como una categoría de análisis o como “criterio hermenéutico” para reflexionar y buscar posibilidades para responder al reto que esta forma de increencia presenta a la teología y a la Iglesia. Asumida como categoría de análisis, es oportuno considerar las características de la indiferencia religiosa:

- En primer lugar, siguiendo a Vélez Correa,¹⁹ la indiferencia religiosa es una *actitud de ignorancia sistemática*, esto es, una posición voluntaria, más o menos consciente, de individuos que se resisten a ponderar la fe en la que vivieron antes o que por lo menos predomina en su contexto cultural; no tienen interés en los problemas fundamentales de la vida, de su sentido o destino. En este sentido, afirma Gallagher, que se puede describir la indiferencia como un *subproducto cultural*, que hace parte de un fenómeno más amplio consistente en la inseguridad y desconfianza que afectan a todo el sistema de valores, a las instituciones y al mismo sentido de la vida; los indiferentes hacen parte de una generación de *desheredados* desde el punto de vista religioso que “ni piensan, ni sueñan, ni niegan, ni dudan; simplemente, no tienen ni idea”.²⁰
- En segundo lugar, y como se mencionó antes, la indiferencia religiosa es una práctica de vida, una forma de comportarse como si Dios no dijera nada al hombre, la vida es orientada por criterios, valores y modelos ajenos a la fe.
- En tercer lugar, la indiferencia religiosa en occidente, es un fenómeno postcristiano, es decir, la religión, relegada o superada por el indiferentismo, es la religión cristiana recibida en la familia, en algunos casos en la educación y en el ambiente social.
- En cuarto lugar, la indiferencia es distanciamiento de la fe y presenta gradualidad.

1.3 Factores que fomentan la indiferencia religiosa

La indiferencia religiosa es una actitud individual pero está relacionada con una situación social, con un ambiente cultural donde todo transcurre como si no existiera la

¹⁹ Ver Vélez Correa. *Al encuentro de Dios, filosofía de la religión*, 434.

²⁰ Gallagher. “Nuevos horizontes ante desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141 (octubre de 2013), http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol36/141/141_gallagher.pdf.

cuestión de Dios, de manera que se puede afirmar que la indiferencia religiosa individual y la indiferencia social se condicionan y determinan mutuamente.²¹

Por la complejidad de la indiferencia religiosa, más que determinar una relación de causalidad indiscutible entre fenómenos del contexto cultural y social, resulta más acertado proponer algunos factores que la fomentan, dentro de los cuales se consideran especialmente relevantes los factores culturales por lo que es a partir de éstos que se puede comprender cómo se ha generado o fomentado una atmósfera de indiferencia religiosa.

1.3.1 La secularización y el secularismo.

La secularización es sin duda el factor que más se relaciona con la cultura de la incredencia y la indiferencia religiosa. Se trata de un concepto sociológicamente complejo que puede ser utilizado en múltiples sentidos. En su trabajo *Cristianismo y secularización, cómo vivir la fe en una sociedad secular*, González-Carvajal analiza por lo menos cinco grandes comprensiones de este término, a saber:

- Como eclipse de lo sagrado
- Como sinónimo de autonomía de lo profano
- Como privatización de la religión
- Como retroceso de las creencias y prácticas religiosas
- Como mundanización de las iglesias mismas.²²

Se entiende aquí por secularización, acogiendo cierto consenso sobre el contenido central del fenómeno,²³ el proceso históricamente neutral en el que las instituciones religiosas pierden progresivamente control social y se fomenta la autonomía real de las actividades humanas, esto es, la diferenciación y progresiva emancipación de las reali-

²¹ Jiménez. "¿Qué hacer frente a la indiferencia religiosa?", 396

²² González-Carvajal. *Cristianismo y secularización, cómo vivir la fe en una sociedad secular*, 12.

²³ Ver *ibid.*, 53.

dades profanas respecto de la religión.²⁴ Así las cosas, un nivel cero de secularización correspondería a una sociedad en la que no hay diferenciación entre las instituciones religiosas y las instituciones laicas, mientras que donde hay pluralismo de instituciones profanas y religiosas, el mayor o menor predominio de unas o de otras, sería el indicador de secularización institucional alcanzado.²⁵

Como lo señala González-Carvajal, es difícil exagerar la importancia de la secularización, ya que “era tal la amalgama existente entre religión y sociedad civil durante la cristiandad que la secularización supone no sólo una mutación gigantesca de la sociedad, sino también una mutación en la religión y en el hombre”.²⁶

Hasta hace algún tiempo la postura corriente de las iglesias ante la secularización fue la de la condena y el combate y en algunos casos se llegó a calificar la autonomía creciente de la sociedad y de la cultura como una especie de apostasía. Sin embargo, con González-Carvajal, se puede afirmar que “hoy parece claro que el juicio cristiano de la secularización debe ser muy matizado: ni un «no» ni rotundo ni un «sí» acrítico serían la respuesta adecuada.”²⁷ José María Mardones, va más allá, cuando propone que este cambio de actitud frente a la secularización se debe entender desde el reconocimiento del fondo secularizador presente en la concepción de Dios que se revela en la historia.²⁸

El Concilio Vaticano II, sin utilizar el término secularización, reconocía el valor y la legitimidad de una justa autonomía de la realidad terrena, pero advertía el peligro de entender por autonomía de lo temporal la independencia de la realidad creada de Dios y que los hombres pudieran utilizarla sin referencia al Creador: “no hay creyente al-

²⁴ Ver *ibid.*

²⁵ Ver *ibid.*, 50.

²⁶ *Ibid.*, 22.

²⁷ *Ibid.*, 53.

²⁸ Dice Mardones: “A la hora de las explicaciones de este cambio se acude al fondo secularizador que laten en la misma concepción del Dios bíblico: creador de un mundo distinto de él y que se vierte en la historia a través de la distancia (radical trascendencia de Dios) que crea y la profundización que instaura (...) el conjunto de fenómenos que denominamos secularización (...) tiene, paradójicamente raíces religiosas. En las entrañas de la misma concepción bíblico-cristiana de Dios están ya in nuce las actitudes que anuncian una profunda secularización del mundo.” Mardones. *El lugar de Dios en tiempos de credulidad*, 10-11.

guno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece”²⁹ La distinción los dos grados de autonomía que señalan los padres conciliares corresponde a la diferencia establecida entre secularización y secularismo, cuya diferencia básica conviene precisar. La cuestión de la secularización se refiere al papel de Dios y la religión en la sociedad y se trata de lograr una justa autonomía de la sociedad frente a la religión. Cuando se pretende prescindir o marginar a Dios y a la religión en la sociedad, esto es, cuando se rechaza a cualquier sentido de trascendencia, estamos hablando de *secularismo*.³⁰

La secularización como búsqueda de autonomía de la sociedad frente a las iglesias es parte de la “mayoría de edad” del hombre que reclamaba la Ilustración, constituye un aporte positivo para la religión, en cuanto contribuye a purificar una falsa imagen de Dios, desfigurada por una pretendida intervención en asuntos “mundanos”, que competen más al hombre, que debe hacerse responsable de los problemas intramundanos.³¹ La secularización ayuda también a la Iglesia a clarificar su papel en el mundo, después de desprenderse de tareas que asumió en otro momento y que hoy corresponden a otros estamentos de la sociedad.

Por el contrario, el secularismo se niega entonces la validez de la dimensión religiosa, especialmente en la esfera pública. Desde el secularismo, la existencia personal se construye prescindiendo del horizonte religioso, el cual queda reducido a un ámbito privado estrictamente delimitado, con una influencia marginal en la ética y sin mayor incidencia en la vida de las relaciones interpersonales, sociales y civiles.³²

1.3.2 La cultura del relativismo

La segunda mitad del siglo pasado estuvo marcada por cambios acelerados y profundos, de los que surgió un nuevo paradigma social y cultural que tiene como elementos más relevantes la postmodernidad, la globalización y la sociedad de consumo. Afirma

²⁹ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, No. 36.

³⁰ Ver Cordovilla. *Crisis de Dios y crisis de fe, volver a lo esencial*, 27

³¹ Ver González-Carvajal. *Cristianismo y secularización, cómo vivir la fe en un sociedad secular*, 57-58

³² Ver *ibid.*, 12.

Juan Antonio Estrada, refiriéndose a este nuevo paradigma que según él, está marcado por la inseguridad y la sospecha:

Parece como si el pesimismo, el desencanto y el relativismo se extendieran en la sociedad y la cultura, precisamente cuando se logran más conquistas materiales, científicas y económicas. La universalización de los valores de Occidente genera una crisis de identidad global, y la aceptación secularizada de valores humanistas e inspiraciones religiosas deja a las religiones que los crearon sin elementos referenciales diferentes [...] se produce una crítica de las ideologías fuertes, sobre todo sociopolíticas y religiosas, [...]. De ahí la insistencia en la tolerancia, en el pluralismo y la relativización pasando de una sociedad autoritaria a una permisiva.³³

En la postmodernidad, los metarrelatos que validaron las ideologías fuertes y que suscitaban consenso han sido declarados caducos o por lo menos están bajo sospecha. Sin una referencia religiosa o trascendente, con valores “absolutos” venidos a menos, los proyectos y utopías inmanentes o “intrahistóricos”, cobran un valor aparentemente absoluto y se sustituye a un *Deus otiosus*, es decir, a un Dios que no sirve para la vida y que pierde todo interés.³⁴ De una moral impositiva del pasado superado se pasa al pluralismo de los valores que fácilmente conducen a un vacío moral: “los nuevos absolutos –la patria, la razón de Estado, la ideología, etc., no dejan lugar a ningún Dios que los relativice. [...] Todo vale porque nada vale.”³⁵

El Cardenal Poupard, como encargado del Consejo Pontificio de la Cultura, señalaba en su análisis del fenómeno de la indiferencia que, en últimas, no se trata de cómo se asume un nuevo absoluto sino de una absolutización del hombre mismo:

En sustitución de Dios, el hombre se ha forjado nuevos ídolos: la ciencia y el progreso tecnológico, buenos en sí mismos, se buscan como solución última de todas las dificultades; el dinero y los beneficios son deseados a toda costa y con todos los medios bajo la presión de la sociedad de consumo; el bienestar y el placer pierden su justo lugar en la vida humana y

³³ Estrada. *Retos actuales y humanización de la Iglesia*, 137.

³⁴ Ver Estrada. Dios como problema en la sociedad contemporánea”. *Selecciones de Teología*, No. 150 (octubre de 2013) http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol38/150/150_estrada.pdf

³⁵ Ibid.

se convierten en último fin. Detrás de todos estos ídolos, se centra un único ídolo radical: el hombre transformado en dios para sí mismo.³⁶

Sin una referencia a valores absolutos o a un horizonte claro de trascendencia, la sociedad pluralista asume una forma del pensamiento débil, marcado por la incapacidad de tomar posiciones claras y por la ausencia de convicciones personales. Este contexto deriva a la larga en la increencia e indiferencia religiosa. Estrada describe muy bien esta actitud:

“Apenas si hay capacidad psicológica y afectiva para preguntarse cómo y en función de qué se vive. Nos dejamos llevar por las dinámicas socioculturales y el comportamiento colectivo, sin interrogarnos sobre el valor y significado de lo que hacemos y vivimos. Este nuevo contexto pragmático, utilitarista y poco especulativo afecta al modo de abordar la finitud y la muerte.”³⁷

Como bien advierte Estrada, el subjetivismo de las creencias se hace compatible con el predominio social del positivismo científico-técnico y un talante materialista y vitalista, dando origen a una sensibilidad cultural que es renuente a cualquier referencia a la trascendencia divina. Sin un sistema universal de referencias, priman entonces los particularismos culturales y se abre paso a una dinámica en la que el progreso intrahistórico e inmanente erosiona cualquier forma de trascendencia supra-mundana. Todos estos elementos, afirma Estrada, explican la creciente extensión del agnosticismo y la indiferencia religiosa, mucho más marcadas que la del ateísmo.³⁸

El relativismo erosiona y pone en decadencia de los valores éticos, religiosos y políticos, propicia un giro hacia lo “*light*”, donde el subjetivismo de las creencias, sincretistas e individualistas y reticentes al compromiso, donde la fe no puede tener mayor raigambre. Así las cosas, el relativismo es una causa, no sólo de la indiferencia religiosa sino, como lo afirmaba el Cardenal Ratzinger, es un problema central para la fe:

³⁶ Poupard, *Para la superación de la indiferencia religiosa*, 49.

³⁷ Estrada. *El sentido y el sinsentido de la vida*, 19

³⁸ Ver Estrada. *Retos actuales y humanización de la Iglesia*. 139

A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.³⁹

1.3.3 Pérdida de credibilidad y relevancia de las Iglesia oficiales

La credibilidad y la relevancia de las iglesias oficiales afrontan un estado de crisis en un ambiente cultural marcado por el relativismo, la decadencia de los metarrelatos, el desapego de las instituciones, la priorización de los derechos individuales y el sincretismo religioso.

La presión sociocultural que antes favorecía lo religioso, “pasa a ser fermento de la indiferencia religiosa, y crece el número de cristianos no practicantes, que conservan una cosmovisión cristiana, pero se desvinculan de la iglesias.⁴⁰ Los procesos de iniciación y de socialización eclesial no establecen un vínculo suficientemente fuerte entre los creyentes y la institución, que no pocas veces es cuestionada y vista con sospecha. Esta situación, además de otros factores, favorece el desplazamiento funcional de la religión y un distanciamiento en la vida práctica del cristianismo, que progresivamente ha perdido relevancia e incidencia en la cultura y la sociedad. En tal sentido afirma Estrada:

El creciente desconocimiento de la doctrina, prácticas, devociones y rituales tradicionales cristianos es el síntoma del fracaso de la instituciones eclesiales en la transmisión de la fe y refleja que se ha perdido el contexto de socialización religiosa [...] Al fallar la familia, la parroquia y la institución educativa como lugares de crecimiento en la fe, las iglesias se insertan en la crisis axiológica y doctrinal que afecta a todas las instituciones sociales. Por

³⁹ Ratzinger. Homilía misa “*pro eligendo pontifice*”. (octubre de 2013) http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html

⁴⁰ Ver Estrada. *Retos actuales y humanización de la Iglesia*. 139.

ello hoy resulta difícil establecer una distinción clara entre cristianos no practicantes, indiferentes religiosos y ateos.⁴¹

Las personas son cada vez más propensas a expresar su religiosidad más allá de las normas institucionales, afirmando una forma personal de estar en contacto con lo divino sin la mediación de una iglesia.⁴² Esto no significa que necesariamente se rechace el sistema de creencias de la Iglesia, pero la relación con la institución cambia, se pueden creer sin pertenecer a una institución, en una la forma de ser de la religión contemporánea muy acorde con la postmodernidad.⁴³ Este tipo de relación es la que el Consejo Pontificio de la Cultura reconoce como el fenómeno de la «desconfesionalización» del *homo religiosus*, que rechaza toda forma de pertenencia confesional obligatoria y conjuga en una permanente reelaboración elementos de procedencia heterogénea. Numerosas personas que reconocen no pertenecer a ninguna religión o confesión religiosa, se declaran religiosas.⁴⁴

La pérdida de incidencia de la Iglesia no es ajena a los demás factores culturales que se han considerado como relacionados con la indiferencia. La secularización y el pluralismo religioso remiten la religión al ámbito privado e individual, mientras que el relativismo, el sincretismo religioso y la sociedad de consumo ofrecen una amplia gama de posibilidades para adaptar un sistema de creencias personal y no limitarse a una oferta reducida como la que presenta una Iglesia institucional.

En el panorama que hasta ahora se ha presentado, se ha insistido en cómo el ateísmo explícito y sistemático ha sido desplazado por una actitud de indiferencia religiosa, que afecta incluso a los creyentes. Este cambio se verifica también en relación con la Iglesia. El Consejo Pontificio de la Cultura describe este giro:

La actitud agresiva hacia la Iglesia, sin haber desaparecido completamente, ha dejado lugar, a veces, a la ridiculización y al resentimiento en determinados me-

⁴¹ Ibid., 140.

⁴² Ver Donégani. ¿Una Iglesia en descrédito?, *Selecciones de Teología*, No. 208 (Marzo de 2014) http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol52/208/208_Donegani.pdf

⁴³ Ibid., 249.

⁴⁴ Ver Consejo Pontificio de la Cultura. Documento final de la asamblea plenaria ¿Dónde está tu Dios?, No. 3.

dios de comunicación y, a menudo, a una actitud difusa de relativismo, de ateísmo práctico y de indiferencia. Es la aparición de lo que yo llamaría -tras el *homo faber*, el *homo sapiens* y el *homo religiosus* - el *homo indifferens*, incluso entre los mismos creyentes, contagiados de secularismo. La búsqueda individual y egoísta de bienestar y la presión de una cultura sin anclaje espiritual, eclipsan el sentido de lo que es realmente bueno para el hombre, y reducen su aspiración a lo trascendente a una vaga búsqueda espiritual, que se satisface con una nueva religiosidad sin referencia a un Dios personal, sin adhesión a un cuerpo de doctrina y sin pertenencia a una comunidad de fe vivificada por la celebración de los misterios.⁴⁵

1.3.4 Fundamentalismo y sectarismo

Las iglesias cristianas no se resignan a perder espacios y relevancia en la sociedad y defienden sus intereses en temas basilares para la sociedad. En la defensa de la incidencia de la religión y de las iglesias en la sociedad, se ha caído en lo que Estrada llama, la doble tentación fundamentalista y sectaria del cristianismo actual:

“Ante una sociedad relativizadora se prefiere el retorno a las certezas del pasado. Estas fueron respuestas creativas a los retos de otro momento histórico. Pero ahora se convierten en un lastre para la creatividad actual, ya que su imaginario religioso, propio de una sociedad agrícola, no se originó para responder a los retos de una sociedad consumista y postindustrial.”⁴⁶

En tal fundamentalismo integrista se puede reconocer inseguridad y temor a la diferencia y a la novedad y una apuesta por esquemas tradicionales que garanticen estabilidad y seguridad en un ambiente de incertidumbre y cambio.⁴⁷

El fundamentalismo se combina además con el sectarismo, es decir, con la dinámica de *ghetto*. Se pretende aislar a los miembros de la Iglesia de la contaminación sociocultu-

⁴⁵ Consejo Pontificio de la Cultura. ¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa. No. 1.

⁴⁶ Ver Estrada. Dios como problema en la sociedad contemporánea. *Selecciones de Teología*, No. 150 (Marzo de 2014) http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol38/150/150_estrada.pdf

⁴⁷ Ver *ibid.*

ral que impugna las certezas del pasado. Se establece un rígido control doctrinal, que puede derivar en una red de instituciones confesionales contrapuestas a los foros seculares, considerados como peligrosos. Como lo afirma Estrada, “se pretende así instaurar un entramado alternativo a la sociedad, desde el que sea posible preservar, sin cuestionamientos, el depósito de la tradición. El pasado se transforma en presente y en matriz del futuro.”⁴⁸

Esta combinación del fundamentalismo integrista y sectarismo disminuye la capacidad de interpelación y diálogo de la religión y la Iglesia respecto a la sociedad, lo que sin duda hace que el ateísmo y el agnosticismo aumenten y la indiferencia religiosa se siga extendiendo.⁴⁹

1.4 Comprender la fe cristiana

Karl Rahner afirmaba que los cambios en la comprensión de la fe que se estaban dando en la época del Vaticano II, constituían una amenaza, un desafío y un riesgo para la fe. Lo que se discutía entonces, en sectores cada vez más amplios, ya no era sólo el contenido de la fe sino la misma posibilidad de la fe.⁵⁰ En muchos contextos, la fe ya no es siquiera objeto de discusión porque ha perdido interés e incidencia en la sociedad.⁵¹ Para entender esta situación conviene revisar el contenido del concepto fe en la cultura actual y cómo ha sido afectada progresivamente por el nuevo ambiente cultural.

Benedicto XVI afirmaba que estamos ante una profunda crisis de fe, ante una pérdida del sentido religioso, “que constituye el mayor desafío para la Iglesia de hoy y que por tanto, la renovación de la fe debe ser la prioridad en el compromiso de toda la Iglesia en nuestros días.”⁵² Esta crisis de fe se puede reflejar en la inadecuación de las formas en que se ha anunciado la fe cristiana, formas que no pocas veces corresponden a con-

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ver ibid.

⁵⁰ Velasco. *Increencia y Evangelización, del diálogo al testimonio*, 5

⁵¹ Ver ibid.

⁵² Benedicto XVI. Discurso a los participantes en la plenaria de la Congregación para la Doctrina de la fe. (Octubre de 2013) http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120127_dottrina-fede.html

textos diferentes al actual, y que probablemente no atienden a la situación de la cultura presente y exige discernir la pertinencia de la manera cómo se propone la fe cristiana hoy. Para ello es necesario partir de lo que implica la fe desde un cristianismo auténticamente asumido y contrastarlo con lo que se está entendiendo por fe en la cultura actual.

1.4.1 Fe y creencia.

El acto de creer, que es lo básico de la fe, no resulta ser algo evidente y claro en la cultura actual. ¿Qué es la fe? ¿Tiene aún sentido la fe en un mundo donde ciencia y técnica han abierto horizontes hasta hace poco impensables? ¿Qué significa creer hoy? Estas son preguntas planteadas por Benedicto XVI para señalar con urgencia la necesidad de clarificar qué es la fe, sus condiciones de posibilidad y sus implicaciones en el contexto actual.⁵³

Es fundamental esclarecer lo que se quiere expresar cuando se habla de fe, ya que se trata de un concepto complejo que se puede abordar desde diferentes ángulos y perspectivas. Sin una aclaración de lo que se está expresando con el término fe, cualquier discusión sobre el tema puede convertirse en un diálogo de sordos y tal vez esta falta de claridad sea una de las causas de la indiferencia religiosa.

Para entender lo que significa la fe en un panorama cultural tan diverso como el actual, en un primer momento conviene desvincularla de las creencias, para entenderla como un hecho antropológico, como una gracia y como una respuesta a una vocación. Las nociones de fe y creencia se confunden fácilmente. La aceptación o adhesión de postulados en un nivel intelectual corresponde más a las creencias que a la fe.

“No es lo mismo transmitir creencias que transmitir la fe. Transmitimos creencias casi sin darnos cuenta, porque en ellas hay un parte casi que inconsciente que funciona, tanto en el plano personal como en el colectivo, sin pedirnos permiso. Las creencias son subjetuales y

⁵³ Benedicto XVI. Audiencia general, 24 de octubre de 2012. (Marzo de 2014) http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121024.html

monológicas: yo conmigo misma y el objeto de creencia [...] Generalmente no solemos pasarlas por el tamiz de la pregunta crítica”.⁵⁴

Según la psicología de la religión, afirma Marcela Navarro, las creencias suelen ser más fuertes cuanto más simples sean, y pese a su simplicidad, se caracterizan por capacidad de convencimiento, incluso saturación emocional, de manera que en algunos casos, como por ejemplo las creencias políticas, basta enunciar ideas muy básicas, o pronunciar ciertas palabras, incluso, para mover emociones muy intensas. Por lo tanto, concluye, Navarro, transmitir estas creencias se transmiten muy fácilmente.⁵⁵

En el modelo de cristiandad, se identificaba la fe con la adhesión teórica a lo que se debía creer y esto era un depósito de verdades reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia, a las que la Iglesia obligaba a asentir. Tal adhesión implicaba una serie de prácticas esenciales, cuya omisión significaba separación de la Iglesia. La fe así entendida es pasiva y queda limitada al *fides quae*, esto es, a creer que las verdades propuestas por la Iglesia son válidas. La fe es *fides quae* pero si queda limitada al asentimiento de verdades ya no es fe, es creencia. La fe es también, y sobre todo *fides qua*, se cree en alguien, o mejor, se *confía* en alguien. La raíz del creer está en la relación personal. Nos recuerda Juan Martín Velasco, citando a Santo Tomás de Aquino, que lo que aparece como principal y en cierto modo con valor de fin en cada acto de fe es la persona a cuya palabra se presta la propia adhesión y que el acto de fe no se dirige a los enunciados, sino a la realidad a la que remiten.⁵⁶

Con lo anterior se puede afirmar que la fe y creencias, aunque sean realidades íntimamente relacionadas no se pueden equiparar. Mientras las creencias pueden referirse a ideas, contenidos, e incluso a cosmovisiones, la fe tiene en su centro a un *tú*, porque pertenece a la experiencia del encuentro intersubjetivo y dialogal, que es digno de confianza.⁵⁷

⁵⁴ Ibid. 284.

⁵⁵ Ver ibid. 285.

⁵⁶ Ver Velasco. *Ser creyente hoy*. 47.

⁵⁷ Ver Navarro. *Experiencia de la fe. Urgencias de transmisión*, 286.

1.4.2 La fe como encuentro personal.

El carácter intersubjetivo y dialogal de la fe que se ha señalado, nos lleva a considerarla en su dimensión antropológica. El marco antropológico de la fe es condición de posibilidad para la fe religiosa. La identidad del ser humano se construye a partir de la relación y de la confianza, de creer en otros sujetos. Así la conciencia de su identidad la recibe y la comprende, en un lenguaje que aprende y no produce él mismo. La confianza personal y el lenguaje cultural son las condiciones que hacen posible la identidad del ser humano.⁵⁸

Se puede afirmar, de acuerdo con Martín Gelabert, que el misterio de la fe está en la profundidad insondable del ser mismo, coincide con el ser personal y que su identidad y su libertad son posibles solamente en la interacción dinámica entre lo que le es dado, lo que acoge y lo que rechaza libremente y, por otra parte, lo que libre y creativamente da a los demás.⁵⁹ En suma, afirma Gelabert, “en la construcción de la propia identidad intervienen todas las dimensiones del ser humano, pero la dimensión creyente, en el sentido general de recibir y acoger, por confianza, juega un papel fundamental.”⁶⁰

Además de ser parte central en la identidad del ser humano, la fe hace posible la comunicación. Si se prescindiera de la fe, en el supuesto de que fuera posible, el “yo” sería el límite definitivo de toda experiencia posible.⁶¹ El hombre se revela y acepta la revelación del otro, en un proceso de comunicación intersubjetiva que tiene a la base la fe.

1.4.3 La fe como adhesión.

El marco antropológico de la fe permite entender el dinamismo de la fe religiosa. El encuentro entre el hombre y Dios, obviamente no tiene la misma proporción que el encuentro entre seres humanos. El encuentro con Dios, que hace presencia en la realidad inmediata del sujeto, afecta y determina el conjunto de su existencia. Dios se reve-

⁵⁸ Ver. *Gelabert. Análisis antropológico de la fe*, 29-30.

⁵⁹ Ver *ibid.*

⁶⁰ Ver *ibid.*

⁶¹ Ver *ibid.*, 33.

la y el hombre, asomado a la realidad del misterio que se revela y que lo desborda, reconoce en Él la fuente y el fin de su propia existencia, como *sumo bien, verdad y belleza*, es decir, como raíz y meta del deseo de felicidad.⁶²

La capacidad de creer es condición de posibilidad para la pregunta y para el encuentro con Dios, pero la fe se realiza solamente en la medida en que la comunicación intersubjetiva afecta la realidad existencial del hombre. El hombre tiene la opción de acoger, ignorar o rechazar a Dios. Si la opción es acoger la presencia de Dios, la respuesta del hombre es asumir una nueva forma de ejercicio de la existencia, en la cual se pasa de existir desde sí mismo como origen y fundamento de su vida, a existir desde Dios, aceptado como raíz, origen y meta de su ser.⁶³

Desde lo anterior es que se afirma entonces que creer en Jesucristo, encarnación personal de Dios, es entablar una relación personal con El, que conlleva la adopción de su misma vida, de determinadas actitudes y comportamientos y sobre todo, el descentramiento de la vida del creyente. Tal descentramiento es pasar de una existencia centrada en sí mismo a una existencia volcada a los demás. Josep Vives sintetiza así la comprensión de la fe:

Creer en Dios significa admitir un principio último inteligibilidad, de sentido y de valor de todo, *incluyendo mi propia vida*, de suerte que yo me dejo determinar por él en toda mi existencia y en la valoración y uso de todo cuanto me rodea. Creer en Dios significa creer que hay un sentido y un valor absolutos en la realidad y en la vida: es creer en un principio de esperanza y de bienaventuranza y *entregarse sin reservas, incondicionalmente a él*.⁶⁴

⁶² Ver Velasco. *Fenomenología de la Religión*. 149-151.

⁶³ Ver Velasco. *Ser creyente hoy*. 55.

⁶⁴ Vives. *Creer desde*, 75.

2 ANUNCIAR LA FE EN UNA CULTURA DE INDIFERENCIA

Con elementos más claros de lo que comporta la fe cristiana, y después de contextualizar el fenómeno de la increencia en la cultura actual, se pretende ahora presentar enfoques alternativos para facilitar el diálogo sobre la fe, en un entorno cultural marcado por la indiferencia religiosa antes descrita.

Los enfoques que se presentan a continuación corresponden a acercamientos o acentos que buscan responder a las inquietudes y urgencias que se han constatado en el análisis del fenómeno de la indiferencia y de la crisis de la fe. Evidentemente no es posible abarcar tantas alternativas como sería deseable. Por tanto se ha optado por algunas propuestas en atención a su pertinencia e interés particular por el diálogo con la cultura.

2.1 Vicente Vide, comunicar la fe.

El campo de reflexión de Vicente Vide ha sido la filosofía del lenguaje y filosofía de la religión y de manera especial, el análisis del lenguaje religioso. En su aproximación a la cuestión de proponer la fe en tiempos de increencia e indiferencia religiosa como forma de vida y pérdida de las experiencias auténticamente cristianas, Vicente Vide enfoca el problema desde la teología de comunicación, desde la que plantea elementos interesantes para proponer la fe en la sociedad secular y digital, donde se potencia lo sensorial, lo narrativo, lo dinámico y los testimonios de vida.

2.1.1 Nuevas formas de la religión en la ciudad secular

Vide parte de reconocer la complejidad del proceso de secularización de la sociedad y en la cultura y de identificar las características de la *ciudad secular*. Las características que señala Vide coinciden en gran parte con las que se han indicado antes en este trabajo, pero bien vale destacar algunos énfasis y acentos que el autor expone en su diagnóstico.

- *Autonomía de lo profano y pérdida del monopolio cosmovisional.* La religión deja de ser la legitimadora fundamental de la sociedad y la vida social tiene consistencia sin referencia a la religión, ésta pasa a ser un elemento que se usa libremente según el criterio personal.⁶⁵
- *La religión se reduce al ámbito privado y lo sagrado a la intimidad personal.* Se asiste, dice Vide, a una sacralización de las relaciones individuales de la trascendencia, de manera que se impone la religión centrada en el individuo. No hace falta una referencia alguna a un credo o unos dogmas, ni reunirse en una colectividad. Vide considera que esta afirmación de la teoría clásica de la secularización, debe ser matizada porque en su concepto, en muchas sociedades la religión no se ha privatizado tanto como parece.⁶⁶
- *Primacía de la vivencia personal.* Se valora la creencia desde la experiencia y la sensibilidad personal, se enfatiza lo emocional, lo estético.⁶⁷
- *Reencantamiento o desencanto del desencanto.* La secularización no es eliminación de la religión o pérdida de funciones, sino la reconfiguración de la religión. La gente aún quiere misterios, enigmas, símbolos o tradiciones. En Occidente no estamos en una sociedad arreligiosa, sino en un proceso de transición religiosa hacia un tipo de sociedad de intereses primordialmente intramundanos. En la *ciudad secular* aumentan las formas regresivas de lo religioso, como magia, animismo, etc., así como formas más irracionales de religión como la astrología, la visión mágica de la salud, etc.⁶⁸

⁶⁵ Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación.* 22.

⁶⁶ Ver ibid. 22-23.

⁶⁷ Ver ibid. 23.

⁶⁸ Ver ibid. 23.

De lo anterior concluye Vide que no hay un ocaso de la religión, sino un eclipse de lo sagrado, en la forma en que lo entienden la religiones tradicionales, que por tanto pierden cada vez más centralidad y relevancia en el conjunto del entramado social.⁶⁹

El eclipse de lo sagrado ambienta un regreso a lo religioso, expresado de múltiples formas, *religión difusa*, *religión invisible*, *rumor de ángeles*, por citar algunos de los nombres acuñados por los investigadores del tema.⁷⁰

- *La increencia como forma de vida.* La increencia supone adoptar posturas en las que se prescinde de Dios y de todas sus expresiones lingüísticas; no se menciona en casi ningún uso lingüístico compartido socialmente. La indiferencia religiosa por su parte adopta expresiones diversas: desde una *indiferencia por abandono*, en la que se van perdiendo las referencias a la religión, hasta una *indiferencia arreligiosa*, con un vacío religioso debido a factores familiares, educativos o socio-cultural, pasando por una *indiferencia comprometida y responsable*, surgida de experiencias religiosas negativas o de una percepción de ineficacia de la fe vivida ante las situaciones de dolor o de injusticia.

Junto a la indiferencia, crece el número de agnósticos. Otros son increyentes porque consideran aún que la afirmación de Dios implica una negación del hombre. Además, señala Vide, nos encontramos con una generación de jóvenes, hijos de padres secularizados, que carecen de *gramática religiosa*, que son analfabetos en el terreno religioso.⁷¹

- *La moda del agnosticismo.* Afirma Vide, citando a Fernando Savater, que en estos tiempos posmodernos, ni el creyente practicante ni el ateo practicante son fáciles de encontrar: “¿para qué declararse ateo, si con un discreto agnosticismo puede uno

⁶⁹ Ver Vide. *¿En que Dios creemos?* 6.

⁷⁰ Ver Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación.* 23-24.

⁷¹ Ver *ibid.* 24-25.

quedar bien con la razón moderna y, además conservar algo del poético perfume que nunca falta en cualquier religión que se precie?⁷²

- *El hecho religioso en la ciudad secular*. Hoy muchos no creen en Dios o no saben si existe, sin embargo “siguen hablando de lo que para ellos tiene algunos rasgos de Dios. Así hoy sigue habiendo creyentes en el hombre, en la ciencia o en el progreso.”⁷³ Las nuevas generaciones no tienen la gramática ni el alfabeto religioso cristiano, lo cual no es obstáculo para que vivan la religiosidad de otra manera. Esto explica, dice Vide, la aparición de *religiones de sustitución* o una forma de religión implícita o invisible, que se expresan en torno a realidades profanas. Lo sagrado es una dimensión constitutiva del ser humano, por eso no es extraño que se sacralicen y se ritualicen la política, la música, el deporte, el cuidado, mantenimiento y disfrute del cuerpo y las relaciones con la naturaleza. Tal sacralización es una reconfiguración de lo sagrado como reencantamiento de lo profano.⁷⁴

Se abre paso también una religiosidad difusa, etiquetada como *Nueva Era*, en la que no se presenta a Dios un ser personal, eterno e infinito sino como una fuerza o energía impersonal. Al respecto bien vale la pena retomar la descripción que hace Vide:

Dios aparece así como una vaga sensación de vivir, como un sentirse en armonía con el cosmos, como una energía que da sentido a la vida de cada uno. La ventaja con que se presenta a ese Dios *a la carta* es que no exige ni impone nada al sujeto. [...] Estamos ante nuevas formas de religión que ofrecen salvaciones *a la carta*, más atractivas e inmediatas que las que ofrece el lenguaje cristiano, lleno de exigencias y renunciaciones, y muchas veces desconectado de las vivencias personales y afectivas de los sujetos.⁷⁵

- *Reconfiguración de las experiencias religiosas auténticamente cristianas*. La reconfiguración que señala Vide, se puede entender como una *degradación* de la experiencia cristiana, ya que el punto es que muchas experiencias humanas que antes

⁷² Ver Ibid. 24-29

⁷³ Ibid. 25.

⁷⁴ Ver Vide. *¿En qué Dios creemos?* 18-19.

⁷⁵ Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación*, 31.

eran experimentadas como un encuentro con un Dios, hoy ya no son vividas de ese modo. Este giro lo explica Vide a partir de impacto de la técnica, de la tecnología y la ciencia en la sociedad. Si se pueden explicar los fenómenos a partir de sus causas naturales y si se pueden controlar con el poder de la tecnología, entonces es factible prescindir de la dimensión de gratuidad y misterio que envuelve el discurrir de la vida.

La instalación en una forma de vida superficial, ocupada, divertida, posesiva, ajena a un compromiso con la transformación del mundo, propia de la sociedad secularizada, obstaculiza la experiencia de gratuidad y apertura a la trascendencia, que son condiciones necesarias para la experiencia de Dios. Sin esta última, el lenguaje religioso cristiano sobre Dios queda sin significado porque el lenguaje es una forma de vida y para que éste sea cristiano debe corresponder a una vida cristiana.⁷⁶ .

Vicente Vide considera que los rasgos descritos de la *ciudad secular*, no deben ser desalentadores en la tarea de comunicar al Dios de Jesucristo, sino que pueden y *deben* ser un nuevo areópago para anunciar al Dios desconocido. La secularización es un reto y una oportunidad para la Nueva Evangelización.⁷⁷

Con Andrew M. Greeley, afirma Vide que las necesidades religiosas del hombre no han cambiado desde la prehistoria; el hombre moderno, igual que sus antepasados, tiene necesidad de la fe, la comunidad, el mito y la ética en las que se refleje la naturaleza de su realidad. Del cambio de los hábitos y los comportamientos a lo largo de la historia, no se sigue que el hombre sea menos o más religioso. Para sustentar tal afirmación sería necesario saber el significado religioso de tales hábitos y comportamientos, ya que las formas de lo sagrado son contingentes. Así las cosas, el hombre moderno podría ser más religioso que sus antepasados porque está obligado, a diferencia del hombre medieval, por ejemplo, a plantearse unas cuestiones explícitamente religiosas.⁷⁸

⁷⁶ Ibid. 31-32.

⁷⁷ Ibid. 33.

⁷⁸ Ver ibid. 33.

Concluye Vide citando a Benedicto XVI, cuando señala la prioridad en el anuncio de la fe: “debemos preocuparnos de que el hombre no descarte la cuestión sobre Dios como cuestión esencial de su existencia; preocuparnos porque se acepte esa cuestión y la nostalgia que en ella se esconde”.⁷⁹

2.1.2 Comunicar la fe

Para Vicente Vide, al el punto de partida para asumir el desafío de la sociedad secularizada no puede ser otro que retornar al sentido profundo de la fe, y abrimos a ella para poder comunicarla con un lenguaje significativo. Dice Vide que ante la creciente secularización y al mismo tiempo, ante el retorno de lo sagrado:

“no necesitamos ni sacralizaciones, ni profanaciones, ni retornos de cristiandades neoimperialistas y fundamentalistas, ni cruzadas laicistas beligerantes, sino trascendencias en la inmanencia e «imaginarios» religiosos que promuevan la dignidad de las personas. ¿Qué entendemos por religión?»⁸⁰

Vide responde a esta pregunta desde una perspectiva hermenéutica-simbólica, afirmando que las religiones son condensaciones simbólico-rituales del sentido, religadoras y coimplicadoras. En nuestro contexto, la pregunta que plantea Vide, supone examinar la comprensión de la fe cristiana desde sus fundamentos antropológicos y de manera especial, desde el lenguaje en que ésta es expresada y comunicada. Para Vide, lo más importante es que el cristiano “se crea lo que dice y hace, que se lo crea de verdad. Esto es lo esencial, y todo lo demás, que también es importante, es secundario...”⁸¹

En primer lugar, Vide insiste en que la fe no se tiene, ella nos tiene a nosotros. Más que tener fe, «se es de fe». Ésta se presenta como el fundamento de una existencia vivida desde el amor. Quien ha creído en la verdad de Dios y de su proyecto de salvación, compartirá su existencia filial y el vocativo del amor. La fe es fiarse de aquel que

⁷⁹ Benedicto XVI. Discurso a la Curia Romana con ocasión del intercambio de la felicitación navideña, 21 de diciembre de 2009, citado en *ibid.* 35.

⁸⁰ Vide. *¿En qué Dios creemos?* 19.

⁸¹ Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación*, 36.

ha venido en carne semejante a la nuestra; es apoyarse en Él y en su palabra; es ir hacia Él como hacia la fuente de la vida y de su futuro, como centro vital.⁸²

La fe constituye una forma de existencia, es la existencia en su dimensión fiduciaria y fedataria. Lejos de ser un modo deficiente de saber o *un modo prepotente y absoluto de conocer*, la fe es una dimensión originaria y primigenia del ser humano. En efecto, una de las características de la existencia humana es precisamente su estructura de confianza básica, como lo afirmaba Ortega y Gasset, cuando dice que el ser humano es por naturaleza creyente.⁸³

Este teólogo destaca algunos aspectos de la fe como principales y fundamentales. La fe es una oferta gratuita y libre; es cierta y oscura a la vez, esto es, comporta una certeza pero su contenido no es evidente ni posible de ser deducido apodícticamente, ya que está referido a la trascendencia. La fe va unida al amor y comporta por tanto una implicación existencial, ética y social.⁸⁴

2.1.3 El anuncio de la fe en la cultura de los símbolos y de las imágenes

La fe es una experiencia que se comunica. La expresión *comunicar la fe* comprende más dimensiones que la expresión *transmitir la fe* ya que *comunicación* implica además transmisión, información, contenidos, testimonio, comunión de vida, relación interpersonal, intención informativa, fuerza ilocucionaria y encuentro personal.⁸⁵

La comunicación de la fe demanda el uso de lenguajes significativos y adecuados. Para Vide, “en el lenguaje vivimos, nos movemos y existimos. En virtud de su carácter referencial, performativo, autotrascendente y auto-implicativo, el lenguaje nos encamina hacia una trascendencia comunicativa.”⁸⁶ El objetivo del lenguaje religioso, es suscitar una experiencia de Dios que conecte y transforme la vida de la gente. Sin una experiencia de Dios las personas no pueden entender lo que se dice, pero para que haya

⁸² Ver *ibid.*, 37-38.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Ver *ibid.*, 49-53.

⁸⁵ Ver *ibid.*, 65.

⁸⁶ Vide. *Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos praeambula fidei?*, 293.

experiencia religiosa tiene que haber lenguaje de Dios de por medio; sin éste no hay experiencia de Dios, y sin experiencia, el lenguaje religioso resulta vacío o insignificante.⁸⁷ La fe en cuanto es forma de vida, requiere tanto experiencia como lenguaje.

Citando a Von Balthasar, recuerda Vide que “El lenguaje descubre la auto-trascendencia intencional del dinamismo de la acción humana, ya que el lenguaje no se termina en sí mismo, sino que se refiere a la vida. El lenguaje aspira a actuar y a crear. El lenguaje es ya una acción incipiente y se rebasa a sí mismo en la obra y en el compromiso vital”.⁸⁸ Se necesitan por tanto, discursos teológicos que susciten la experiencia de Dios, que interpelen, que provoquen preguntas de ultimidad y que abran a experiencias de trascendencia.⁸⁹

En Occidente, nos dice Vide, se otorga más credibilidad a la imagen que a las palabras, y sin embargo, la objetividad que pretenden transmitir las imágenes televisivas, por ejemplo, no es tal, ya que la imágenes que se presentan, son el producto de una previa selección e interpretación de las realidad, además de que los medios basados en imágenes, tienden a potenciar un mundo de apariencias. Si la imprenta privilegiaba las ideologías, señala Vide, la televisión, tiende a potenciar las apariencias, *el look*. Se ha pasado de la iconoclasia a la *iconocracia*, en donde la imagen termina convirtiéndose en generadora de realidad, porque esta última se esfuerza por parecerse a la imagen que se presenta de ella.⁹⁰

La cultura de la imagen propicia a su vez, la cultura del espectáculo. Los medios de comunicación tienden a presentar la realidad como si fuera un espectáculo y todo espacio es susceptible de transformarse en un escenario. Asimismo, dice Vide, televisión e internet, presentan hoy rasgos que podríamos llamar «sagrados», a modo de tótems o fuerzas numinosas. Como el tótem, la televisión, es una nueva religión porque en el sentido etimológico, provoca un re-ligare, es una forma de atar al hombre con el mun-

⁸⁷ Ver Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación*, 82.

⁸⁸ Vide. *Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos praeambula fidei?* 293.

⁸⁹ Ver Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación*. 82.

⁹⁰ Ver *ibid.*, 83.

do, un nuevo modo de relacionarlo con la realidad.⁹¹ “En torno a ella se celebran los modernos rituales individuales, familiares y sociales. Los profesionales y los políticos, las estrellas y los publicistas son los hechiceros de las nuevas liturgias que exorcizan demonios y prometen paraísos.”⁹²

Las imágenes televisivas y cibernéticas son manifestaciones de la *cultura mosaico*, es decir, conocimientos fragmentarios y superficiales que dejan en nuestro cerebro los medios masivos de comunicación. Mientras la cultura tradicional era limitada en conocimientos, pero organizada, coherente, estructurada, la *cultura mosaico* se caracteriza por el desorden, la fragmentación de los contenidos, la dispersión y el caos aleatorio. La mayoría de las informaciones derivadas de imágenes audiovisuales en movimiento son inconexas y dispersas.⁹³

Vicente Vide resume la cultura actual de la *imagen/espectáculo* en cinco rasgos que se potencian en ella: lo sensorial, lo narrativo, lo dinámico, lo emotivo y lo sensacional.⁹⁴ Se privilegian *lenguajes*, sostenidos sobre las impresiones sensoriales, el ritmo, el color, la música, la emoción previa al razonamiento, lo que choca en varios aspectos con la cultura de la palabra oral y la escritura o de la cultura discursiva y conceptual, anclada en lenguajes alfabéticos, que facilitan la conceptualización, la reflexión y la abstracción. El lenguaje de la palabra oral y escrita comporta una percepción lineal, puntual y ordenada con base a la expresión de conceptos, mientras que lo audiovisual crea una forma de percibir simultánea, sintética, intuitiva y fragmentada.⁹⁵

⁹¹ Ver *ibid.*

⁹² *Ibid.* 84.

⁹³ Ver *ibid.*, 86.

⁹⁴ Ver *ibid.*, 87-89.

⁹⁵ *Ibid.*, 89.

2.1.4 Las acciones pastorales en una cultura de la imagen.

Vide ofrece algunos criterios de lo que puede y debe hacer la pastoral en una cultura de la imagen, no sin antes advertir que la opción de la mayoría de los esquemas pastorales es por la cultura del discurso, aunque, como se ha visto, los destinatarios viven en la cultura de la imagen. Es necesario sintonizar con éstos, para lo cual no se trata de contraponer u optar por una de las dos culturas sino integrar palabra e imagen. No es necesario escoger entre la televisión o la lectura, por ejemplo, sino asumirlas como formas complementarias. Esta complementariedad hace parte de la conciliación entre la emotividad y racionalidad.

Recuerda Vide, que se trata de *comunicar* experiencias y no sólo contenidos y que se requiere introducir a las personas en el mundo del símbolo, de la palabra hecha narración que emociona, de la celebración que es vivencia percibida por el sentimiento: “el símbolo, la narración, la celebración y la oración son, entre otros, elementos que sintonizan con la cultura de la *icono-esfera*. Por tanto se debe recuperar la fuerza que contienen en sí el hecho celebrativo, la oración y la narración cristiana que llega al corazón.”⁹⁶

Para Vide, es necesario presentar los contenidos doctrinales con lenguajes narrativos e icónicos. Los relatos siguen ejerciendo hoy fascinación, pero se debe avanzar en las imágenes y en las formas de *transmitirlos*. Jesús habla narrativamente porque Él anuncia y hacía presente aquello que Él vive en primera persona, por tanto el lenguaje de la evangelización debe ser, sobre todo, narrativo.⁹⁷

2.1.5 Los símbolos y el encuentro con Dios

La posible contradicción o choque entre la cultura de imagen y la de la palabra, se concilia en la comprensión de ésta como parte del universo simbólico del hombre, del que hace parte fundamental el lenguaje. Dice Vide que entre “palabra, imágenes o silen-

⁹⁶ Ibid., 91.

⁹⁷ Ver Vide. *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, 33.

cios, lo mejor son los símbolos; Si algo tienen en común las palabras y las imágenes, es que son o pueden ser símbolos del encuentro con el Dios de Jesucristo y el cristianismo comenzó siendo una comunidad narrativa y empleando continuamente símbolos”.⁹⁸ La primera actividad inteligente del hombre no es el conocimiento sensible ni el conocimiento abstracto, sino el conocimiento simbólico en el que interviene toda la persona y no solo su capacidad cognoscitiva. En ese conocimiento y experiencia se captan de algún modo todas las dimensiones de la realidad, esto es, lo sensible, lo inteligible, lo valioso, lo universal, la dimensión o experiencia trascendental o la apertura de hombre a lo algún modo absoluto.⁹⁹

Además de recuperar lo simbólico, se debe recuperar y favorecer lo narrativo para poder comunicar la fe en una cultura de la imagen. La narración es una comunicación interactiva y en cuanto tal, no se trata de transmitir conocimientos, sino participar a los demás de la forma de vida que se nos narra. En el contacto con el mundo griego, el cristianismo perdió su inocencia narrativa y se sometió al razonamiento, situación que lamenta Vide porque para él, el cristianismo es, ante todo, la narración, el anuncio de una buena noticia y porque el lenguaje de la narración posee una *fuerza performativa*.¹⁰⁰

El lenguaje de Jesús no es conceptual, está lleno de imágenes, símbolos y metáforas. Señala Vide que:

Su lenguaje sugiere, atrae, fascina, provoca, mueve a la decisión. [...] Así hablaba Jesús y así deberíamos hablar nosotros en nuestras celebraciones, catequesis, anuncios de la Palabra, en el templo y en la calle. Deberíamos hablar partiendo siempre de la vida de cada día, sin pudor ni complejos, ya que desde que Jesús se encarnó y resucitó, todas las cosas nos hablan de Dios y pueden llevarnos a Él. Jesús usa el lenguaje para sugerir, evocar y hacer presente en la vida de cada día el ser mismo de Dios.”¹⁰¹

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Vide. *¿En qué Dios creemos?* 40.

¹⁰⁰ Ver Vide. *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación*. Ibid., 96.

¹⁰¹ Ibid.

En un sentido totalmente contrario, el lenguaje de la pastoral sigue dominado por lo conceptual, está desconectado de la vida diaria, puede ser estático y aburrido. A la hora de hablar de Dios, se debería potenciar el valor de lenguajes de otro tipo como la poesía, el testimonio, la música, etc.¹⁰²

A manera de conclusión, advierte Vide que no todo se soluciona con los símbolos. El lenguaje va unido a una forma de vida religiosa. Si falta una experiencia de fe, por mucho que se cambien o actualicen los símbolos de la liturgia o de la catequesis, no se conseguirá mayor cosa, por el contrario conectando las experiencias profundas y vitales de las personas con los símbolos, imágenes y palabras humanizadoras del Dios de Jesucristo, podríamos ofrecer una transmisión de la fe más creíble y significativa.¹⁰³

2.2 Juan Martín Velasco, ser creyente en la cultura posmoderna.

La reflexión teológica de Juan Martín Velasco es muy extensa. Se pretende aquí hacer un acercamiento a su pensamiento e intuiciones con respecto a los retos que la cultura posmoderna comporta para el cristianismo y las líneas que propone el autor para vivir la fe en el nuevo contexto cultural.

2.2.1 Situación espiritual de la cultura posmoderna

Después de señalar los principales núcleos y características de la posmodernidad y de reconocer la imposibilidad de abarcar un fenómeno tan complejo en toda su extensión, Velasco propone *algunos* aspectos que considera como los más relevantes de la cultura actual con respecto a la fe.

- En la postmodernidad, se identifica una *cultura de la intrascendencia*, en la que las realidades trascendentes pierden la posibilidad de ser admitidas como válidas y son declaradas como insignificantes y carentes de valor. Esta cultura limita al hombre, al aquí y al ahora, a lo inmediatamente accesible y le hace perder el sentido para los

¹⁰² Ver *ibid.*

¹⁰³ Ver *ibid.*, 99.

largos plazos, y “para lo que el hombre no puede conseguir, pero que es imprescindible para que tenga orientación y sentido lo que éste consigue”.¹⁰⁴

- La cultura actual es una *cultura del divertimento*. El olvido de sí ha constituido un recurso permanente del hombre para evitar la intranquilidad y la angustia que produce cuestionar su propia existencia e identidad. Se han multiplicado y se han puesto al alcance de la sociedad medios de divertimento cada vez más invasivos de la intimidad de las personas y cada vez más eficaces. Los medios audiovisuales de comunicación y la industria del ocio y las vacaciones compiten por llenar los espacios que deja la vida laboral y para evitar que en ellos surja la reflexión y se planteen preguntas inquietantes.¹⁰⁵
- En la cultura actual se constata una *sustitución del ser por el tener*. Las llamadas sociedades avanzadas se han convertido en la encarnación de la posesión y el mejor ejemplo de los peligros que esto supone para la realización humana. Se las ha caracterizado como sociedades de consumo porque en ellas, el hombre se puede reducir a dos roles, producir y consumir. El peligro mayor en ese aspecto de la cultura cotidiana de las sociedades posmodernas, dice Velasco, es el de sustituir el ser por el tener, con la consiguiente deshumanización del hombre. Esta sustitución pervierte y aliena al sujeto, que adopta una actitud posesiva, en la que el hombre ejerce la relación con las cosas, haciendo de ellas objetos capaces de satisfacer sus necesidades, lo reduce a ser un conjunto de deseos que depende los objetos que han de venir a satisfacerlo.¹⁰⁶ Afirma Velasco:

Todo, cuando el hombre se hace posesivo, se reduce a un objeto de posesión: dinero, bienes de consumo, pero también ocio, cultura, amor y hasta religión y la fe, y se degrada a cosa ordenada a satisfacer las necesidades del hombre que se constituye en un centro vacío, literalmente dependiente de los objetos a través del deseo de obtenerlos y la preocupación por conservarlos, el cuidado por mantenerlos y la necesidad de hacer os-

¹⁰⁴ Velasco. *Ser cristiano en un cultura posmoderna*, 41.

¹⁰⁵ Ver *ibid.*, 46.

¹⁰⁶ Ver *ibid.*, 48.

tentación de ellos como signo de su valor y apoyo en el que hace descansar su personal inconsistencia. [...] así las cosas que comienzan por ser poseídas, absorben a aquel que creía disponer de ellas y lo convierten en su esclavo...¹⁰⁷

Desde esta dinámica del *tener*, dice Velasco, se entiende porqué San Juan de la Cruz afirma que el espíritu posesivo es el obstáculo por excelencia para el encuentro con Dios y haga del paso al espíritu de desprendimiento la clave para la entrada en el camino de contemplación.¹⁰⁸

Este *espíritu posesivo* que caracteriza la cultura posmoderna y que dificulta el ejercicio de la vida cristiana, ha estado presente en todos los tiempos, pero en las sociedades actuales, toma rasgos especiales. En éstas la posesión no se orienta tanto a la acumulación de lo poseído, como a su consumo y sustitución permanente, y no se limita a bienes materiales sino a hacia los valores relacionados con la realización personal y la calidad de vida.¹⁰⁹

- La cultura de hoy es *plural* por efecto de la globalización y de los procesos migratorios. La convergencia de personas de diversas procedencias sin marginaciones ni exclusiones, comporta la aceptación como igualmente legítimas, de múltiples creencias, valoraciones, modelos de persona y formas de vida diferentes a la propia. Esto origina, dice Velasco, diferentes actitudes posibles de esa pluralidad que van desde el atrincheramiento, defensivo o polémico y agresivo, a la negociación cognitiva, que puede derivar en relativizar las propias convicciones, o a la rendición que termina en la disolución de la propia identidad.¹¹⁰
- En la cultura actual el *relativismo* ha reemplazado la búsqueda de la verdad. Dice Velasco, que los fines y los valores son remitidos al mundo de las creencias y de las opciones y éstas, por definición, dependen del parecer, de los gustos y de las preferencias de los individuos. La interiorización de esta situación por las personas pue-

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ver ibid. 49.

¹⁰⁹ Ver ibid.

¹¹⁰ Ver ibid, 50.

de conducir a la fragmentación de la conciencia. El enemigo por excelencia del pensamiento posmoderno es la razón totalizante detrás de la cual se recela el peligro del totalitarismo. La verdad reducida a opinión o a *preferencia compartida* en un grupo determinado y difundida por los medios de comunicación, deriva en una cierta anestesia de las conciencias y reduce la mayor parte de los temas a objetos de opinión y a creencia, mayoritariamente compartida.¹¹¹

- La sociedad se orienta hacia el *individualismo, el hedonismo y el narcisismo*. En ella se pone el valor en el cultivo y el despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las particularidades, la modelación de las instituciones, con el objetivo de satisfacer las aspiraciones de los individuos. Se prefieren los vínculos a corto plazo sobre la regulación estable de las relaciones en los diferentes órdenes de la vida.¹¹² El individualismo se orienta hacia el hedonismo, y culmina con un verdadero narcisismo, que dice Velasco, resume la sensibilidad psicologizante, vuelta hacia la realización emocional de sí mismo y esto en ámbito de lo íntimo.¹¹³

Todos los aspectos de la cultura cotidiana de las sociedades posmodernas apuntan a un resultado que Velasco sintetiza así siguiendo a Lypovestsky:

La sociedad moderna no tiene ídolo ni tabú, ni tan siquiera una imagen gloriosa de sí misma, ni un proyecto histórico movilizador; estamos ya regidos por el vacío. [...] esta caída en el vacío, verdadera consumación del nihilismo, ha perdido el carácter trágico, dramático o angustioso que revestía en Nietzsche o en el existencialismo y se ha convertido en juego, esteticismo, en indiferencia pura.¹¹⁴

El resultado es entonces la extensión en las sociedades de un verdadero *nihilismo práctico*, que no vive su *vacío* con angustia o trágicamente, sino que se contenta con

¹¹¹ Ver *ibid.*, 53.

¹¹² Ver *ibid.*, 54.

¹¹³ Ver *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

vivir o sobrevivir, sin mayores aspiraciones, y da muestras, afirma Velasco, de haberse instalado en la *insoportable levedad del ser*.¹¹⁵

- La *secularización* de la cultura posmoderna ha supuesto el alejamiento y la ruptura en relación con la religión y el cristianismo. Esta ruptura afecta a los presupuestos mismos, tanto teóricos como existenciales de la vida cristiana, como lo explica Velasco:

Sin entrar en detalles sobre el significado de ese término tan cargado de significaciones, «secularización» remite a un proceso que ha difuminado, de amplias zonas de la realidad natural, de la vida personal y de la esfera social las huellas de Dios, los indicios de su presencia que el hombre venía descubriendo en ellas a lo largo de la historia. [...] Es evidente que, culturalmente, vivimos una situación en la que el «Dios está aquí» de otros tiempos ha dado lugar al «¿dónde está tu Dios?» de nuestros contemporáneos, que con frecuencia se convierte también para los creyentes en «¿dónde está nuestro Dios?». Porque la secularización de la cultura termina con frecuencia en secularización de las conciencias, ya que tras declarar autónomo el orden social y su organización, el orden de la razón y sus preguntas, el orden ético y sus valores, el hombre termina por hacerse sordo a toda llamada religiosa, instalarse en la más completa indiferencia y declararse absolutamente «sin noticias de Dios».¹¹⁶

La cultura posmoderna se radicaliza aún más, en una *segunda secularización*. Si bien en una primera secularización, fruto de la modernidad, la religión y las iglesias perdieron incidencia y control sobre las instituciones sociales, se permitió su desarrollo autónomo. Las iglesias y la religión perdieron buena parte de sus funciones y se especializaron en el cultivo del ámbito de lo sagrado, pero su presencia e importancia como gestoras de lo sagrado permaneció en la sociedad.

En la segunda secularización, originada en la posmodernidad, ésta se radicaliza y con la intervención de otros factores culturales, como el individualismo, afecta drásticamente a las instituciones religiosas. La religión ya no se identifica con las igle-

¹¹⁵ Ver *ibid* 56-57.

¹¹⁶ Velasco. *La experiencia cristiana de Dios*. 20-21.

sias, se disemina en la sociedad y la cultura, y se manifiesta bajo formas no institucionalizadas, espontáneas y no reguladas por las tradiciones religiosas.¹¹⁷

Como consecuencia de esta radicalización de la secularización, los vínculos entre la institución religiosa y el individuo se rompen o se distienden. Se distancian también las creencias y las prácticas de su definición institucional: se disgregan los vínculos entre creencias, ritualidad y praxis moral, y se desplaza el lugar del logro o no logro de la vida humana, del interior de la vida religiosa definida por la institución, al mundo de los problemas humanos, como la paz, la justicia y la ecología.¹¹⁸

Todos estos datos relativos a la nueva presencia del factor religioso que supone la radicalización de la secularización ayudan a comprender el hecho más significativo de la situación religiosa de la posmodernidad, que confiere todo su alcance a esta segunda secularización: el hecho de la extensión y profundización de la increencia, sobre todo bajo la forma de la indiferencia religiosa. [...] que comienza generalmente como la relativización y abandono de la institución y sus prácticas, parece condenada a sufrir una radicalización progresiva que lleva frecuentemente a la falta de atención, a la desaparición de todo interés y a una especie de insensibilidad, hacia lo religioso como la confesada por Max Weber cuando se consideraba «no dotado de oído para lo religioso».¹¹⁹

En la extensión de una actitud de este estilo, encuentra Velasco la explicación del clima cada vez más invasivo y evidente de la ausencia práctica de Dios, del eclipse social y cultural de lo divino, que hace cada vez más difícil la socialización religiosa y la transmisión del cristianismo a las nuevas generaciones.¹²⁰

2.2.2 Respuesta cristiana a la cultura posmoderna

Velasco propone como metodología para responder a la situación cultural presentada, la doctrina teológica de los signos de los tiempos, esto es, ponerse a la escucha de los hechos, acoger lo mucho que pueden enseñarnos y descubrir en ellos los retos, los sig-

¹¹⁷ Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. 60.

¹¹⁸ Ver *ibid.*, 61.

¹¹⁹ *Ibid.*, 63-64.

¹²⁰ Ver *ibid.* 63-64.

nos a través de los cuales el Espíritu nos revela la voluntad de Dios y sus designios para nuestra generación.¹²¹

En esa línea, resulta claro que el cambio cultural exige a los cristianos considerar la nueva situación cultural no como un peligro del que se debe tomar distancia, sino como un desafío y un reto, que puede poner al descubierto los errores e infidelidades en la realización histórica del cristianismo y que urge al descubrimiento de aspectos y dimensiones auténticas del cristianismo que pueden estar olvidadas.¹²²

Las respuestas a la complejidad de la crisis, advierte Velasco, no puede ser la adopción de reformas superficiales, ni exhortaciones ingenuas. La situación demanda toda una *recomposición del creer* y toda una reconstrucción de la institución cristiana, basada en el único criterio válido, la Escritura y la tradición cristiana, leídas y actualizadas a la luz de los signos de los tiempos.¹²³ Velasco resume las grandes líneas de respuesta en tres pasos fundamentales:

La recomposición de la experiencia de la fe y la consiguiente personalización de la vida cristiana, la reconversión de la institución de la Iglesia, en la línea de la constitución de una comunión de fraternidades y el logro de una forma de presencia de los cristianos en el mundo que evite, por una parte, los intentos de dominio de las distintas esferas de la vida social y cultural y, por otra, la privatización del cristianismo y la reducción de los cristianos a la insignificancia social y cultural.¹²⁴

La revisión de la propuesta que hace Velasco desborda el alcance de este trabajo, por lo que se siguen los aspectos más directamente relacionados con la respuesta de los cristianos a los retos que supone la cultura posmoderna.

¹²¹ Ver *ibid.*, 100.

¹²² Ver *ibid.*, 70.

¹²³ Ver *ibid.*, 100.

¹²⁴ *Ibid.*

2.2.3 Recomposición del creer, recuperar la dimensión teologal.

El proyecto de *recomposición del creer* que requiere un eje capaz de articular los diferentes aspectos de la vida cristiana, que se ha constatado en crisis. En torno a tal eje se origina un perfil determinado de cristianismo que servirá para definir la identidad de lo que se quiere reconstruir, dice Velasco.¹²⁵ El eje en cuestión tendría que ser la *dimensión teologal de la vida cristiana*, de manera que la crisis de situación cristiana, solamente puede ser superada desde la fe.

La cuestión en este punto, advierte el teólogo, es que “la hondura y consiguiente dificultad para realizar y pensar la fe conduce con frecuencia a aplicar el nombre de fe a elementos aislados de la misma y a contentarse —al menos para la mayoría de los creyentes— con una realización *simplificada* de la fe que constituye su verdadera distorsión.”¹²⁶ Esta intuición no es nueva para el cristianismo, nos recuerda Velasco:

Los maestros de la vida cristiana nos vienen proponiendo, desde hace mucho tiempo, que lo importante para dar una respuesta a la crisis en la que vivimos, es recuperar el centro mismo de la vida cristiana. Lo hemos dicho muchas veces con la frase del Padre Rahner: El cristiano de mañana, será místico o no será cristiano. El Cardenal Newman lo había dicho antes que él, a finales del siglo XIX: Una fe heredada y pasiva, inercial, “tenida”, más que “ejercida” —diríamos no personalizada— llevará a las personas cultas a la indiferencia y a las sencillas, a la superstición. Vemos que hoy se está cumpliendo literalmente esa profecía.¹²⁷

Frente a las perversiones del cristianismo que surgen de la simplificación o la distorsión de la fe, es necesario redescubrir la identidad de la fe en lo que tiene de adhesión personal a Dios presente en el centro del ser humano, revelado en Jesucristo y donado

¹²⁵ Ibid., 101.

¹²⁶ Ibid., 102.

¹²⁷ Ver Velasco. “Ser creyentes por un cristianismo personalizado.” *Aula de Teología* (20 de abril 2012) Apuntes de clase. <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/015EFEBBC-4D12-4E79-BC06-9631B6A05A7D/79356/SERCREYENTESPORUNCRISTIANSIMOPERSONALIZADO20abril2.pdf> (Consultado 15 de enero de 2015)

en su Espíritu.¹²⁸ En este sentido lamenta Velasco que la educación en la fe, se limite las más de las veces a la enseñanza de la doctrina o en transmisión de pautas de comportamiento del colectivo de los cristianos, de manera que podemos considerarnos creyentes y aparentarlo, sin que en el centro personal haya sucedido nada decisivo, sin que hayamos realizado la experiencia de Dios, sin que hayamos *padecido* su presencia, sin habernos convertido a Dios de todo corazón.¹²⁹ Las circunstancias actuales de los creyentes, recuerdan la urgencia de una pastoral mistagógica, es decir, orientada a la iniciación en la experiencia del Misterio, por el ejercicio de la actitud teologal en toda su riqueza de aspectos, si se quiere responder a la profunda crisis por la que pasa el cristianismo de nuestro tiempo.¹³⁰

La experiencia de la fe y adhesión son términos claves para comprender qué es la fe, pero como se ha podido ver, se pueden prestar a engaños, advierte Velasco:

La experiencia de Dios no consiste en actos aislados: fogonazos de certeza que invaden la conciencia del creyente; efusión de afectos y sentimientos que puedan inundarlo en momento determinado. Tales actos pueden ocurrir y ocurrirán de ordinario en personas que progresan en la realización de su adhesión y consentimiento al Misterio, como «vivenciaci-ones» localizadas, momentáneas y esporádicas de esa adhesión de la persona. Pero la experiencia de Dios es más bien el resultado de un itinerario que recorre el hombre cuando, consintiendo a su origen, encarna en su vida ese consentimiento y adquiere así la sintonía, la connaturalidad, la familiaridad, el aclimatamiento del propio ser a Dios y con Dios, que le permiten descubrir en todas las realidades del mundo, en todos los acontecimientos de la historia y en todas las experiencias de la propia vida.¹³¹

En el proceso de *recomposición del creer*, para Velasco, la dimensión teologal de la experiencia de fe es el eje articulador porque tal dimensión recuerda que la fe tiene a

¹²⁸ Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 102.

¹²⁹ Ver Velasco. *Increencia y Evangelización, del diálogo al testimonio*, 133.

¹³⁰ Ver Velasco. *Por una pastoral renovada de la experiencia cristiana*, 267-272.

¹³¹ Velasco. *La experiencia cristiana de Dios*. 57.

Dios por término y esto la hace original y la distingue de cualquier otra actitud humana.¹³²

En relación con Dios, el ser humano no puede ejercer actividades de las que él sea el sujeto. Conocimiento de Dios, deseo de Dios y cualquier expresión análoga, no se refieren al conocimiento o al deseo de Dios que tenga el hombre, sino al conocimiento o al deseo que procede de Dios y del que el hombre puede tomar parte viviendo, conociendo a su luz; el de deseo de sí mismo que Dios ha puesto en el ser humano como huella de su creación y del que al hombre le es dado participar y al que puede consentir.¹³³

La relación religiosa pone de relieve que la condición humana consistente en *ser a la escucha de Dios, destinatario de su amor, todo oído a su Dios*, dice Velasco, utilizando expresiones de Rosenzweig.¹³⁴ Creer, ser creyente o vivir la fe, es una nueva forma de ejercicio de la existencia en la que el hombre, en lugar de decidir ser por sí mismo y desde sí mismo, acepta ser, abandonándose a la corriente del amor de la que procede su vida.¹³⁵

A la *vivenciación* de la actitud teologal, dice Velasco, la llamamos experiencia de Dios o experiencia de la fe. Esta no consiste en descubrir a Dios por medio de la razón, ni a través del sentimiento o por una decisión. Consiste en descubrir que, a la base de todos nuestros actos de conocimiento, “iluminándolos, sosteniéndolos y orientándolos, hay la luz que nos permite conocer, descubrimiento que se traduce en la certeza y la oscuridad de la fe.”¹³⁶

La relación teologal hace posible, a partir del original ejercicio de la existencia, una nueva antropología: un humanismo abierto a la trascendencia, o tal vez mejor, advierte Velasco, abierto *por* la trascendencia, que permite superar tanto la intrascendencia pen-

¹³² Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 104.

¹³³ Ver Velasco. *Orar para vivir*, 18-19.

¹³⁴ Ver *ibid.*

¹³⁵ Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 105.

¹³⁶ *Ibid.*, 106.

sada y vivida en la posmodernidad, con su peligro de encerramiento en el nihilismo práctico, como la puesta de la trascendencia a disposición del hombre.¹³⁷ La dimensión teologal de este humanismo, abre horizontes al hombre e impide que éste se cierre en función de realidades finitas y ubica la vida humana más allá de las respuestas de las ciencias, las técnicas y los deseos inmediatos, con los sentidos parciales que comportan, lo que falta, que es el *sentido de los sentidos*,¹³⁸ que orienta la vida teologalmente, hacia Dios y que responde a las preguntas fundamentales del hombre.

Concluye Velasco, que el consentimiento a la apertura que opera en nosotros la trascendencia presta así una orientación al movimiento de autotrascendimiento presente en el hombre que se manifiesta en el imperativo de interrogación que anima la razón humana y en la desproporción consigo mismo que caracteriza al deseo del hombre.¹³⁹

2.2.4 Dimensión ético-política de la experiencia cristiana

La dimensión ética y política de la actitud teologal es para Velasco, la mediación por excelencia para garantizar el respeto a la trascendencia, al mismo tiempo que una presencia de la misma en el mundo y la vida de los hombres.¹⁴⁰ La experiencia de responsabilidad por el otro es la experiencia originaria, que rompe la identificación del yo consigo mismo y su tendencia a convertirse en el centro de todo y manifiesta la irrupción de la trascendencia en la existencia humana.¹⁴¹ La salida hacia el otro, asumiéndolo como responsabilidad, es una realización efectiva de la experiencia de trascendencia y criterio de autenticidad de la experiencia teologal.

Afirma Velasco, que según lo anterior, la apertura a la trascendencia, que pone en cuestión tanto la idea moderna de sujeto y razón como el deslizamiento hacia la intrascendencia del pensamiento posmoderno, tiene lugar en la irrupción del otro en la experiencia humana, irrupción que puede ocurrir en tres tipos de experiencia: la experien-

¹³⁷ Ver *ibid.*, 110.

¹³⁸ Ver *ibid.*, 111.

¹³⁹ Ver *ibid.*, 112.

¹⁴⁰ Ver *ibid.*

¹⁴¹ Ver *Ibid.*, 115.

cia del Otro absoluto que me interpela con su amor y me remite al amor y al respeto por el otro humano; la experiencia de entrada en una relación con Dios en la que éste no es un tú contemporáneo y coexistente con él sino, *ileidad* que le remite al otro (Levinas); y la experiencia de trascendencia del agnóstico o ateo que realiza que asume responsabilidad con el otro, sin que conscientemente lo remita a un más allá de los sujetos.¹⁴² En los tres casos se constata el hecho de trascenderse en diferentes *lugares*: en la experiencia religiosa, en la experiencia ético-religiosa y en la experiencia solo meramente ética. Pero, concluye Velasco, “muestra cómo la experiencia de Dios, incluso en situaciones de eclipse cultural de Dios [...] tiene lugar todavía en nuestro tiempo y puede entrar en un diálogo razonable con los que viven en él”.¹⁴³

Tanto el creyente como el agnóstico o el ateo consideran su experiencia como la más plausible, el creyente lo entiende desde Dios y éste puede ser entendido en el contexto presentado, por los no creyentes. Considera Velasco, que no se trata de un acercamiento especulativo o teórico hacia Dios, ni de metafísica del ser o subjetividad libre, sino de una reflexión de fe sobre la praxis del amor. La praxis ética se convierte aquí en componente *esencial* de la verdadera experiencia de Dios,¹⁴⁴ cuya manifestación más auténtica se da en el amor y el servicio a los hermanos, en la que se reproduce lo esencial de la forma de vida de Jesús, esto es, su ser para los demás, manifestados en amor y servicio.¹⁴⁵

A partir de relación de la fe y la praxis ética, señala Velasco que la reflexión teológica cristiana, debe incorporar la dimensión ético-política de la experiencia teologal al discurso en el que expresa y comunica esa experiencia.¹⁴⁶ Para ello, la teología tiene que rehacer el lenguaje sobre Dios.

Para Velasco, la teología, apoyada en el pensamiento filosófico griego, en el racionalismo y en el idealismo, ha elaborado una ontoteología en la que se puede dar a enten-

¹⁴² Ver *ibid.*, 114-115.

¹⁴³ *Ibid.* 116.

¹⁴⁴ Ver *ibid.*

¹⁴⁵ Ver Velasco. *La experiencia cristiana de Dios*. 84.

¹⁴⁶ Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. 117.

der la trascendencia como un elemento más en un sistema de conceptos. Tal comprensión justifica en parte, la sospecha y rechazo de la cultura postmoderna hacia una presentación tan reducida de la trascendencia. Velasco califica la ontoteología como un lenguaje de la *muerte de Dios*, porque en aras de explicar a Dios, termina convirtiéndolo en ídolo, olvidando la máxima de Agustín, si lo entiendes, no es Dios.

La relaboración del lenguaje teológico que se propone, supone considerar la tradición de la teología negativa y retornar la historia y la experiencia judeo-cristiana e incorporar en su método la conciencia de la absoluta trascendencia de Dios que se ha revelado, en la historia del pueblo de Dios, en la historia y experiencia de Jesús y de los que lo han seguido.¹⁴⁷ Esto es recuperar el valor del *Misterio*.

La teología tiene otra tarea y no menos urgente, dice Velasco, asumir la *muerte del hombre*, causada por *el lado oscuro* de la historia moderna y que ha tenido su manifestación en los genocidios y en la condiciones de vida inhumana a que han sido condenadas las masas de los países pobres. El reto es “hacerse de nuevo sensible al grito de sufrimiento y al clamor y la aspiración por la justicia que se eleva en una gran parte de la humanidad, fuera de la pequeña minoría de las sociedades avanzadas.”¹⁴⁸ Las situaciones de injusticia y sufrimiento ocultan a Dios, a los que padecen esas situaciones y sobre todo, dice Velasco, a los que se la infligen por ser cómplices o responsables de ella.¹⁴⁹

El silencio de Dios, para Velasco, ha adquirido en los últimos tiempos una nueva forma que lo ha hecho todavía más denso. El mal en todas sus formas y el escándalo del sufrimiento de los inocentes de forma particular, provoca una nueva conciencia de ausencia que puede formularse en expresiones como las que han utilizado las víctimas y los testigos de grandes sufrimientos «y aquí ¿dónde está Dios?».¹⁵⁰ Un cristianismo que se

¹⁴⁷ Ver *ibid.*, 118.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Ver Velasco. *La experiencia cristiana de Dios*. 19

¹⁵⁰ Ver *ibid.*, 21.

muestre insensible a la manifestación de la *muerte del hombre* que es el sufrimiento humano evitable, estaría dando muestras de estar sumido en la *muerte de Dios*.

En este sentido dice Velasco que da la impresión de que nos estamos acostumbrando a vivir con la injusticia y un mundo que tolera la injusticia en las proporciones que se constatan en nuestro tiempo, es un mundo que no ama y que, por tanto, está dando muestras de que, efectivamente, no conoce a Dios. Dios asume la causa del humilde y del pobre y conocerlo supone asumir sus causas, cuando no es así la experiencia de Dios queda bajo sospecha y tal vez esto, dice Velasco, explica la instalación en la in-creencia de zonas tan importantes de nuestro mundo.¹⁵¹

El cristiano de deber ser místico, pero con una mística profética: “Es la mística del que dirige su mirada hacia Dios pero se encuentra a un Dios que dirige sus ojos hacia los que sufren, y por eso se ve necesitado de ir a encontrarse con los que sufren para encontrarse con Dios.”¹⁵² En el lenguaje sobre Dios debe incorporarse la atención al sufrimiento humano evitable. La teología cristiana, dice Velasco lo está intentando en dos contextos diferentes, como teología política y como teología de la liberación. Esta última ha supuesto una renovación radical al vincular la fe a la historia del sufrimiento, la injusticia y la dependencia de los pobres y al destacar y promover la fuerza liberadora del Evangelio y de la fe en él. La teología política, recupera la dimensión política de la fe y a su aspiración a la justicia.¹⁵³

2.2.5 El pluralismo cultural y religioso

Este reto lo plantean las condiciones de vida en las que el pensamiento moderno se asienta y a las que reacciona con su insistencia en el relativismo y su rechazo a una razón capaz de procurar una visión *onniabarcante* de la realidad. Para Velasco, hay hechos inéditos en la situación actual: la humanidad está tomando conciencia del etno-

¹⁵¹ Ver Velasco. “Cristianismo y sociedad contemporánea”. (enero de 2015)

<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/00013614/knatuatoowbsahjtjzfydfikozlzyspbw/Cristianismoysociedadcontempor%C3%A1nea.pdf>

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 122.

centrismo en que se han movido hasta ahora los pueblos y culturas. Por primera vez vivimos una permanente y estrecha interacción e intercomunicación de todos los hombres; se ha accedido a una conciencia planetaria y a la conciencia de dignidad de todas las culturas. En la dimensión religiosa se ha hecho evidente esta situación en una nueva visión de la pluralidad de las religiones, en una conciencia cada vez más clara del pluralismo de religiones y la exigencia cada vez más sentida del diálogo interreligioso.¹⁵⁴

Para Velasco, más allá de los problemas internos que el nuevo escenario implica para el cristianismo, éste está abocado a redefinir su relación con el resto de religiones y de reformular la conciencia de universalidad y de su condición de revelación definitiva de Dios. Esto supone superar posiciones exclusivistas e inclusivistas en la relación con las demás religiones, y buscar una nueva relación, que supere el relativismo y el indiferentismo que no consiguen evitar las llamadas teologías pluralistas de las religiones.¹⁵⁵ Sobre las posibles respuestas, dice Velasco:

Qué figura adquirirá el cristianismo tras este diálogo interreligioso, cuáles serán las formulaciones teológicas de su identidad, son cuestiones sin respuesta en la actualidad pero que los cristianos podemos afrontar con confianza desde la conciencia del valor de nuestra propia fe y desde el conocimiento de que el Dios siempre mayor en que creemos puede ser accesible a través de las tradiciones religiosas de la humanidad por caminos que sólo él conoce.¹⁵⁶

El diálogo interreligioso, para que sea posible exige una apertura de las diferentes religiones, a fórmulas nuevas que hablen, por supuesto de la verdad de cada religión, partiendo de la base que la afirmación de la propia fe no descalifica a las demás y como lo señala Velasco en la cita anterior, no se sabe qué caminos utiliza Dios para llegar a los que no pertenecen a mi religión. De este modo, concluye Velasco, se puede vivir con convencimiento de la propia religión, afirmando que Dios tiene caminos para llegar a

¹⁵⁴ Ver *ibid.*, 123.

¹⁵⁵ Ver *ibid.*, 124.

¹⁵⁶ *Ibid.*

las personas que están en otras religiones y esas personas tienen también en sus religiones caminos para llegar a Dios.¹⁵⁷

A manera de conclusión, podemos afirmar con Velasco, que la increencia, que está presente en todos los desafíos y cuestionamientos que hace cultura posmoderna al cristianismo, puede prestar ayuda a los creyentes que se dejan interpelar por ella, en la medida en que la increencia no sólo constituye una llamada a la conversión de las personas, sino que además, es una exigencia de “*reconversión*” de las instituciones religiosas y de su forma de presencia al mundo, ya que pone de relieve la inadecuación de las representaciones de Dios que han dado los creyentes. Los ateos, se dijo con razón, no lo son de Dios, lo son de unos creyentes.¹⁵⁸ Con respecto a la *reconversión* que de las instituciones, Velasco afirma que:

Si hubiese que resumir en una sola cualidad la orientación de la reconversión de las mediaciones de la fe que reclama la increencia, tal vez podríamos proponer el crecimiento de las mismas en transparencia. Lo cual exige, por una parte, intensificación de la luz interior, revitalización de la experiencia de Dios, y por otra, purificación, revitalización y adaptación a la sensibilidad de nuestra época de las mediaciones religiosas. Pero esta adaptación [...] debería consistir, más bien, en una radicalización de la coherencia de todas esas mediaciones con el mensaje del evangelio y en una sintonización con los valores que ha puesto de relieve y a los que ha hecho sensibles la época moderna, a veces, al margen de los creyentes, pero en extraña convergencia con el espíritu cristiano.¹⁵⁹

2.3 Gallagher, fe y cultura

Michel Paul Gallagher se interesa de manera especial por la relación entre la fe y la cultura, la fe y la literatura. La reflexión teológica de Gallagher y su diálogo con la cultura es muy original. El interés de su reflexión inicialmente era establecer los vínculos entre literatura, que también es su especialidad, y la teología. El tema ha sido abor-

¹⁵⁷ Ver Velasco. “Cristianismo y sociedad contemporánea”. (enero de 2015) , <http://www.unican.es/>

¹⁵⁸ Ver Velasco. “Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 111 (octubre de 2013) , http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol30/117/117_velasco.pdf

¹⁵⁹ Ibid.

dado por muchos autores con la mediación de la filosofía, Gallagher hace una opción diferente.

La literatura necesita y crea lo que Gallagher llama una *longitud de onda* receptiva para entrar en nosotros, una lectura auténtica, implica permitirnos ser cambiados por la *experiencia con el texto* y no por sus contenidos; el encuentro con la literatura, así como el encuentro con la fe, dice Gallagher, requiere una actitud contemplativa en nosotros. Si nuestra capacidad de asombro es pobre, no podemos entrar ni el reino de la imaginación ni en la espiritualidad.¹⁶⁰

Para Gallagher, la cultura es como un océano que nos supera y en el que estamos sumergidos y que es hoy mucho más confuso y turbulento de lo que pudo ser hace pocas décadas.¹⁶¹ Gallagher constata lo dramático de este cambio desde su historia personal y señala la profundidad de sus consecuencias para la fe:

Estoy pensando en mi infancia en Irlanda, pero aplicable para el mundo entero. Hace sesenta años o más, la mayoría de la gente tenía mentalidad «pueblerina» incluso en medio de ciudades como Nueva York. Esto podía afirmarse de los católicos en sus parroquias pero también, sin duda, de otros creyentes religiosos, cristiano o no. Fe y pertenencia era como dos caras de la misma moneda. Hoy es raro que un niño tenga la experiencia de una herencia religiosa tan natural y tranquila. En todo el mundo occidental, la Iglesia ha sufrido una pérdida masiva de miembros. Rara vez se encuentra en el centro de la vida de la gente. En la complejidad actual, es sólo una de las muchas fuentes potenciales de sentido y quizá no muy atractiva. Para un gran número de miembros de las generaciones jóvenes, lo que la Iglesia ofrece –en términos de enseñanza, de culto o de imagen espiritual– resulta extraño e incluso, a veces, vacío e insincero. Puede que en su infancia tuvieran algún contacto con momentos memorables [...] pero una vez llegados a la adolescencia, el lenguaje de la Iglesia puede resultar totalmente extraño. ¿Dónde encontrarán caminos que lleven a la fe cristiana?»¹⁶²

¹⁶⁰ Ver Gallagher. *Dive deeper, the human poetry of the faith*, 5.

¹⁶¹ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. 11.

¹⁶² Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. 11.

El objetivo que se plantea Gallagher es discernir las corrientes transversales del *océano cultural* e identificar lo que él llama puntos de luz en lo que a primera vista podría parecer el escenario de una catástrofe. En la búsqueda de tales puntos de luz, el foco central de la reflexión de Gallagher es “la posibilidad de la fe hoy, y en particular, posibilidad de trazar caminos fecundos para la *realización* la fe.”¹⁶³

Para trazar tales caminos, dice Gallagher, es necesario *re-pensar* y *re-presentar* la fe de modo que puedan llegar la gente de hoy. Una aproximación teórica no descubrirá nunca el núcleo de la fe como amor ofrecido y aceptado. La fe es un «sí» a otro «sí», donde el «sí» eterno de Dios a nosotros llega primero, y nuestro vacilante «sí» de reconocimiento se produce más tarde. Para llegar a tal reconocimiento se necesita un espíritu de apertura a la imaginación de Dios, es decir, aceptar la invitación que Dios hace a imaginar nuestra vida fundamentada en un Amor que superar todo lo imaginable.¹⁶⁴

En su acercamiento, el autor distingue dos tipos de acercamientos, uno *ad intra*, que aplica para las personas que viven en la Iglesia y que en menor o mayor grado tiene una fe cultivada en algún grado, por mínimo que sea. El segundo acercamiento es *ad extra*, que es el más relevante para este trabajo y busca con los que viven al margen de la fe y no están en contacto con la Iglesia, el cual requiere un contacto diferente y más creativo.¹⁶⁵

Cuando Gallagher habla de imaginación, la entiende con Newman, como la capacidad de *realizar* la fe, en el sentido de hacer a Dios real en la vida de la persona. Es a través de la imaginación, más que de la reflexión intelectual, dice Gallagher, como llegamos a compromisos religiosos concretos; la imaginación, es una zona de lógica intuitiva y, como tal, una mediadora clave de la fe.¹⁶⁶

¹⁶³ Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*.12-13.

¹⁶⁴ Ver Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. 12-13.

¹⁶⁵ Ver Gallagher. “Hacia una nueva pre-evangelización: Reflexiones para el Año de la Fe” 120.

¹⁶⁶ Ver Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. 27.

2.3.1 La desolación cultural

Para Gallagher, no se puede responsabilizar a los cambios culturales de los problemas que enfrenta la transmisión de la fe, se debe hacer un análisis previo de la cultura, antes de llegar a tal conclusión. El concepto de cultura, reconoce el autor, es ambiguo y polisémico. Para Gallagher, cultura es el conjunto de significados y valores que informa un modo de sentir y compartir la vida de un grupo humano.¹⁶⁷ A manera de síntesis esquemática Gallagher propone tres comprensiones de lo que es la cultura. La primera acepción de Cultura, con mayúscula inicial, se refiere al sentido *alto* de la cultura, se relaciona con los valores y expresiones artísticas.

Una segunda acepción es la cultura en minúscula, esta es la cultura *vivida*, que Gallagher llama cultura *de la calle*. Ésta “ejerce una gran influencia en el modo en que las personas imaginan el significado y la finalidad de su existencia.”¹⁶⁸ En este sentido, la cultura es como el aire que se respira, del que asimilamos estilos de vida sin ser conscientes de ello y en el que se da forma a nuestras disposiciones y a nuestros horizontes.¹⁶⁹ Este nivel de cultura es el que forma nuestra imagen colectiva de la realidad.

Dice Gallagher que “desde el punto de vista religioso, la omnipresencia del mundo de imágenes y valores circundantes, produce un inmenso impacto en la capacidad de los sujetos para tomar decisiones vitales, incluida la relativa a la fe en Dios.”¹⁷⁰ La cultura dominante nos presiona para que olvidemos “nuestras hambres más excelsas y nos perdamos en las superficies glamorosas de la vida.”¹⁷¹

En la tercera perspectiva de la cultura que propone el autor, la cultura es como un ámbito de rivalidad, como un campo de batalla entre valores y visiones contrarias sobre el hombre. La cultura entonces, lejos de ser un campo neutral puede ser una fuerza peligrosa y deshumanizadora. En este contexto se entiende entonces por qué la Iglesia ha

¹⁶⁷ Ver Gallagher. “Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141 (octubre de 2013) http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol36/141/141_gallagher.pdf

¹⁶⁸ Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. 19.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 20.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 21.

¹⁷¹ Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. 153.

hablado de una transformación de la cultura y se le ha dado a la fe un acento contracultural.¹⁷²

Además de las tres distinciones que hace Gallagher de la cultura, éste propone otro modelo para entender los cambios culturales y sus consecuencias con respecto a la fe. Este modelo se basa en los conceptos de pre-modernidad, modernidad y postmodernidad.

Gallagher identifica dos rostros muy diferentes de la postmodernidad, que él llama la postmodernidad *vivida* para diferencia del enfoque teórico de la misma. El primer rostro, es la postmodernidad de la calle, que aparece como el origen de la desolación cultural de nuestro tiempo y el segundo, que corresponde a una sensibilidad de la búsqueda, que puede interpretarse como un intento de superación de los desequilibrios de la modernidad.¹⁷³ Estos desequilibrios los sintetiza Gallagher en tres elementos, a saber: identificar la razón con la verificación empírica, identificar libertad con autodeterminación y separar la verdad de la libertad y del sentimiento.¹⁷⁴

La postmodernidad *vivida*, que es la que más le interesa a nuestro autor, puede herir en tres dimensiones de la humanidad, vitales para una identidad religiosa, a saber, la *imaginación*, la *memoria* y el *sentido de pertenencia*.¹⁷⁵ Dice Gallagher:

... La imaginación puede ser colonizada por “comida basura” y reducirse a mera superficialidad. La memoria, que el receptor del mundo a través de una tradición viva, puede vivir en una especie de inmediatez alienada, sin pasado ni futuro, como si estuviera aprisionada en un presente ahistórico. La pertenencia, junto otros, a una comunidad se ve minada cuando se pierden las antiguas anclas y cuando una soledad inquieta va íntimamente unida a un estilo de vida frenético. Tal desolación cultural implica una cierta ausencia de reposo y de raíces e induce a una parálisis interior, a pesar de todo el desenfreno exterior. Cuando esta desolación cultural se difunde en una sociedad, puede bloquear las fuentes de la imagina-

¹⁷² Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. 23-24.

¹⁷³ Ver *Ibid.*, 32.

¹⁷⁴ Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. 160.

¹⁷⁵ Ver *ibid.*, 27.

ción, de la memoria y de la relación y consiguientemente hacer que la fe cristiana no solo sea algo que no merece confianza sino algo irreal e inalcanzable.¹⁷⁶

La *desolación cultural* es para Gallagher un fenómeno en el que las presiones de la cultura dominante dejan personas bloqueadas, en una desolación cultural a nivel de disponibilidad para la fe, en el sentido ignaciano,¹⁷⁷ Lo trivial *secuestra* su imaginación, quitándoles la libertad e imposibilitando la escucha del mensaje salvífico.¹⁷⁸ Para Gallagher, la desolación cultural ofrece más dificultades a los preámbulos de la fe que a la fe misma y por tanto es este nivel en donde se debería poner más atención.¹⁷⁹

Parte de esta desolación cultural tiene que ver con la secularización, porque ha suscitado un cambio en la sensibilidad simbólica de las personas.¹⁸⁰ El significado religioso encontraba su encarnación más elocuente en símbolos, pero hoy, los símbolos de trascendencia están amputados de las experiencias de trascendencia que los engendraron.¹⁸¹ En este sentido señala Gallagher que el máximo impacto de la secularización se da en la imaginación y la disposición, ocasionando una crisis, no en el credo sino en la cultura, no en la fe sino en la capacidad de creer en algo más allá de sí mismo.¹⁸²

Por lo anterior se puede afirmar que la actitud de increencia e indiferencia religiosa tiene que ver más con las imágenes de la cultura que con las ideas filosóficas. El ritmo secularizado de la cultura puede maniatar la imaginación humana, dice Gallagher, haciéndola incapaz de prestar atención a la llamada de Dios. Los mensajes culturales, concretados en imágenes penetran en la imaginación imperceptiblemente y se convier-

¹⁷⁶ Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. 33-34

¹⁷⁷ Dice San Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*: [317] “Llamo desolación todo el contrario de la tercera regla, así como oscuridad del ánimo, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque, así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación.”

¹⁷⁸ Ver Gallagher. “Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol30/117/117_velasco.pdf

¹⁷⁹ Gallagher. *Dive deeper, the human poetry of the faith*, 2.

¹⁸⁰ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. 38.

¹⁸¹ Ver Gallagher. *Dive deeper, the human poetry of the faith*, 119

¹⁸² Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*, 39

ten en presupuestos sobre la realidad que provocan el *eclipse de Dios* del que habla Martín Buber.¹⁸³

Así las cosas, para Gallagher, el énfasis sobre la disposición, la sensibilidad y la imaginación resulta esencial en la teología actual, y en ese sentido suponen una lectura diferente del contexto de la fe. Si la cultura es la estructura de nuestro modo de sentir, que silenciosamente forma en nosotros las imágenes por las cuales vivimos, entonces una cultura predominantemente secular, puede marginar aquellas formas de disposición hacia Dios, sin las cuales la fe permanecerá como algo irreal.¹⁸⁴ Para Gallagher las intuiciones de Newman acerca de la imaginación resultan proféticas:

Hoy hablamos de deshacer el divorcio entre teología y espiritualidad o de repensar el papel que desempeñan las dimensiones afectiva y estética en la fe. Cuando Newman insiste en que la imaginación llega al corazón y hace la fe más «real», está en armonía con estas tendencias. Pensadores más recientes, que van desde Einstein hasta Ricoeur, han explorado la imaginación como una forma de cognición esencial. Newman, a su modo menos sistemático, apuntó ya en esa dirección.¹⁸⁵

2.3.2 Secularización y sordera cultural

Para Gallagher, el efecto más grave de la secularización no es la crisis sociológica de la religión en la sociedad abierta, sino la secularización oculta de la sensibilidad que bloquea la fe en el nivel de disposición, resultando así más difícil conseguir despertar la imaginación espiritual de las personas.¹⁸⁶ Afirma Gallagher que la consecuencia de esta forma de secularización, oculta y menos cuantificable, es el hecho de que las formas tradicionales de transmisión de la fe han dejado de funcionar.

Tal vez, el daño más profundo causado por una cultura secularizada no concierne al nivel de la fe, sino al de la esperanza o, más precisamente al nivel de nuestra potencial apertura a la

¹⁸³ Ver Gallagher. “Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141.

http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol30/117/117_velasco.pdf

¹⁸⁴ Ver Gallagher. *Dive deeper, the human poetry of the faith*, 119.

¹⁸⁵ Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*, 27.

¹⁸⁶ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*, 41.

revelación. Si la fe, como afirma Pablo, procede de la escucha, entonces tal vez vivimos ya la situación de la sordera culturalmente inducida. Esto significa que las personas no están en contacto con su interioridad y con su hambre de «algo diferente» y que pueden vivir una especie de apatía cotidiana. [...] El resultado es [...] una ajenidad al lenguaje de la Iglesia...¹⁸⁷

Gallagher hace una propuesta de tres pasos para facilitar la acogida de la Palabra y superar esta sordera cultural. Los pasos son la convergencia de la fe y la disposición, la fe como decisión y la fe como diferencia o drama. Advierte que estas dimensiones están siempre presentes, pero requieren en el momento actual, una urgente atención pastoral. La disposición se refiere a todo el ámbito de apertura o cerrazón a la fe y tiene su lugar más en lo actitudinal y existencial que en lo intelectual.¹⁸⁸

El desafío de la evangelización, afirma Gallagher, *es preparar el corazón para la fe*.¹⁸⁹ Por tanto, los preámbulos que se necesitan hoy no son filosóficos sino espirituales. Si la disposición hacia la fe está bloqueada e influenciada culturalmente, los medios tradicionales no resultan adecuados para superar la indiferencia y la apatía.

Gallagher considera esencial preparar el camino con formas de pre-evangelización antes de utilizar un lenguaje de fe más explícito, *la preparación es todo*. Los sacramentos y la liturgia no son los caminos más pertinentes para preparar el camino hacia la fe cristiana, al menos en un primer momento, ya que si no tienen base personal en la imaginación religiosa:

La gente necesita descubrir primero su espíritu para recobrar los deseos que el estilo de vida dominante puede sofocar. Después podría ser capaz de despertar a la sorpresa del Evangelio. Esto es lo que puede significar la «nueva evangelización» [...] que ya no puede lograrse a través del enfoque de la «antigua sacramentalización».¹⁹⁰

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., 51.

¹⁸⁹ Ver entrevista a Gallagher. *Conversa sobre la fe* (Marzo de 2013) <https://www.youtube.com/>

¹⁹⁰ Gallagher. *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. 12

El proceso de preparación sería una mistagogía pastoral, una iniciación gradual a un cristianismo más maduro, que suscite escucha y capacidad de asombro en las personas. De la misma manera que Cristo sorprendía abriendo nuevas perspectivas con parábolas, un nuevo preámbulo para hoy podría implicar un cambio de la racionalidad a la afectividad, por ejemplo.¹⁹¹ La propuesta de una nueva mistagogía se basa en el reconocimiento de que las mediaciones tradicionales de la fe, pueden resultar estériles por el cambio cultural. Por tanto, Gallagher propone no empezar por los sacramentos, sino por niveles previos de disposición y de encuentro contemplativo, y posteriormente continuar la iniciación con los sacramentos. Sin pensar primero en los preámbulos de la fe, en la *preparación*, se corre el peligro de defender un teísmo teórico o una adhesión externa a la Iglesia, antes que una vía para el encuentro con Cristo.¹⁹²

Gallagher divide la preparación en dos momentos. El primero es la pre-evangelización que pretende despertar el sentido religioso, y esto no se logra con conceptos racionales, sino con preámbulos de naturaleza experiencial. Afirma Gallagher que la gente necesita que le dé oportunidad de tener conciencia de *quienes son* y de *que desean*.¹⁹³ Para este momento sugiere el autor apelar al paradigma del arte como modelo de encuentro para la fe. El arte puede ser, en términos de Gallagher, *una longitud de onda* capaz de llegar hasta el corazón, hasta el centro, porque el asombro prepara la *longitud de onda* del Misterio.¹⁹⁴

En el segundo momento lo que interesa es poner de relieve la novedad del Evangelio. Si el lenguaje de la religión es aburrido, la respuesta ha de ser el descubrimiento contemplativo de Jesús. Advierte Gallagher en este punto que el énfasis para presentar la novedad, lo que Gallagher llama *el frescor* de Jesús al increyente no se le ha de hablar del vacío sino de la riqueza humana: “una conciencia de inutilidad humana –hace a

¹⁹¹ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*, 54-55.

¹⁹² Ver Gallagher. “Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia”. *Selecciones de Teología*, No. 141 (octubre de 2013).

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid.

Dios no creíble— mientras que una conciencia de grandeza humana es el umbral de la fe”, afirma Gallagher siguiendo a Sebastián Moore.¹⁹⁵

La preparación, es decir, la pre-evangelización, deriva necesariamente en la evangelización, pasar de lo humano para llegar al misterio real, a ser sorprendidos por Cristo. En este proceso es justo buscar continuidad y coherencia entre el deseo de la persona y el Evangelio pero sin desconocer que en algún momento habrá una ruptura fuerte que tiene que ver con las condiciones del seguimiento cristiano. Dice Gallagher, “el énfasis de la disposición constituye un importante lenguaje inicial de la fe para nuestro tiempo, pero debe completarse en una decisión de vida y una aceptación de la diferencia que caracteriza la fe.”¹⁹⁶

Con respecto a la decisión y a la fe, resulta claro que hoy se trata de una decisión libre y personal por la que se reconoce la verdad de Dios en Cristo. Esta decisión se debe tomar en una cultura que entiende la fe desde una visión reducida de la racionalidad. Muchos que han oído hablar de Cristo, son víctimas de un estilo de vida superficial y no han tomado una decisión real de fe, no tienen raíces ni han vivido una experiencia espiritual profunda. El reto es pasar de un cristianismo pasivo a un cristianismo basado en la elección.¹⁹⁷

El tercer paso que propone Gallagher es la fe y la diferencia. La fe madura exigirá el coraje de ser con orgullo y con humildad, diferentes respecto de las principales corrientes de la sociedad. En el contexto actual resulta más difícil ser creyente porque de alguna manera, la fe es contracultural, exige más raigambre y fuerza para ser diferente en una cultura que condiciona la conciencia hacia la indiferencia y la increencia.

El carácter contracultural de la fe implica tomar distancias y entrar en conflicto con la cultura dominante, pero este distanciamiento no puede tomar un tono de pura negatividad. Esta relación entre fe y cultura dominante la entiende Gallagher como un ejerci-

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*, 57.

¹⁹⁷ Ver *ibid.*, 61.

cio de actitudes propias del discernimiento cristiano, separando el grano de la paja en nuestra cultura y todo ello teniendo en cuenta los frutos a largo plazo. La fe implica un modo de ver y de actuar, una imagen del yo y de Dios, destinados a entrar en conflicto con las ideas generales en nuestro entorno.¹⁹⁸

Las tres dimensiones, *disposición*, *decisión* y *diferencia*, suponen prioridades en la educación religiosa, en la que se debe subrayar un despertar inicial de la disposición y del deseo, después un acompañamiento para una decisión libre, adaptado a un contexto de desolación cultural y en un tercer momento, requiere de relatos y praxis que nutran la fe y permitan a las personas ser serenamente críticas con respecto a su entorno cultural.¹⁹⁹

Este proceso requiere de relatos como vehículos de significado, y la cultura es un campo de batalla para los relatos concurrentes y no pocas veces contrarios. Un relato eficaz en una economía de mercado es que las cosas compran felicidad, por básico y simple que parezca, su significado motiva opciones, ya que el relato se relaciona con prácticas y con estilos de vida. De igual manera, el relato cristiano que se diferencia del relato consumista, debe encarnarse en un conjunto de prácticas diferentes. Dice Gallagher, citando a Michael Warren, que los significados religiosos no pueden mantenerse sin acción cultural por parte de todos cuantos están implicados en ellos.²⁰⁰

2.3.3 Parálisis en el umbral

Para Gallagher “la fe cristiana es más un modo de ser que una palabra, o mejor dicho, sus palabras solo se hacen creíbles cuando se verifican en un estilo de vida transformado”.²⁰¹ En la cultura dominante se constata el riesgo y la tentación de quedarse en umbral, esto es, de admirar la transformación espiritual, la profundidad o la religiosidad de modo genérico pero sin la convicción necesaria para atravesar el umbral y encontrarse con Jesucristo.

¹⁹⁸ Ver *ibid.*, 63-68.

¹⁹⁹ Ver *ibid.*, 69.

²⁰⁰ Ver *ibid.*, 69-72.

²⁰¹ *Ibid.*, 74.

En lo que llama *parálisis en el umbral*, Gallagher ve implicados los tres pasos de su propuesta: “la disposición es insegura, la decisión se ve bloqueada por la complejidad y la diferencia cristiana aparece como excesiva para un cultura que tiene tantas dudas sobre la verdad.”²⁰² El riesgo es entonces relativizar la fe para hacerla compatible con la cultura, reducirla a psicología, ética, cultura, búsqueda interior, adaptarla a la sensibilidad postmoderna, esto es, lo que Gallagher llama hacer reverencia en el umbral sin el coraje de un compromiso.

Con el fin de identificarnos con la sensibilidad de nuestro tiempo, sentimos la necesidad de hacer que la fe cristiana aparezca como una especie de terapia para el bienestar individual, o como algo útil para influir socialmente, o incluso como un espectáculo social. Lo cual puede encajar perfectamente con la lógica del mercado, que prefiere una armonía sin ningún tipo de costes. Pero el evangelio es siempre al mismo tiempo, una buena noticia y una auténtica sacudida para nuestros sistemas.²⁰³

La plenitud de la fe cristiana amplía nuestra lógica habitual, sacude nuestras complacencias y desestabiliza nuestras seguridades, nos recuerda Gallagher. La fe nos permite acceder a un nuevo sentido de la plenitud, de la paz, de la alegría y del amor, y específicamente, a entender tales sentimientos desde la versión que Cristo presenta de ellos.²⁰⁴ La novedad en la comprensión de estos sentimientos, y especialmente, del amor, constituye lo que Gallagher llama *la diferencia de Cristo*, que si es reconocida, tiene una capacidad de turbar y un frescor inseparables, que transforman al ser humano:²⁰⁵

Las ambiciones amorosas de Dios pueden resultar incómodas para nuestras insignificantes expectativas. Lo que se entiende por «religión» puede ofrecer una versión radicalmente reducida de lo que es el fuego del amor de Cristo. Si un amor semejante purifica y suaviza el yo, eso es algo que nos prepara para la vida. En definitiva, lo que Dios lleva a cabo es la resurrección, no solo en Cristo, sino en todos nosotros. [...] la resurrección no es una cues-

²⁰² Ibid., 75.

²⁰³ Ibid., 76.

²⁰⁴ Ibid., 77.

²⁰⁵ Ibid.

tión de retorno a la vida, sino una nueva y revolucionaria conciencia más allá de la muerte.²⁰⁶

Con base en una breve comparación entre posiciones de Balthasar y Lonergan, en quienes Gallagher señala dos enfoques distintos con respecto a la cristología y la gracia, el autor identifica puntos comunes para responder a la cuestión planteada. Un primer punto común es entender la fe como algo más que un cumplimiento de las necesidades humanas. También, ambos autores utilizan expresiones como desmontar o *hacer añicos* para describir el impacto de la revelación en toda búsqueda de autotrascendencia y coinciden en insistir en que el don de Dios en Cristo transforma totalmente nuestro horizonte humano.

De igual manera los dos autores hablan de la fe en el amor como cumbre en la búsqueda humana.²⁰⁷ Gallagher acude a una metáfora, poco adecuada dice él, para explicar cómo se llega a tal fe: “una vez que hemos llegado cerca de dicha cumbre, entrevemos otra cumbre más alta, que es la verdadera meta de nuestro viaje. Pero esta cumbre no podemos alcanzarla con nuestro esfuerzo. En cierto modo, tiene que venir a nuestro encuentro y conducirnos a su altura.”²⁰⁸ En este camino hacia la fe, la imaginación es fundamental para Gallagher; la transformación de la imaginación, transforma toda la realidad del hombre:

Lo fundamental de la fe cristiana lo constituye, sencillamente Jesucristo. En él los valores y los significados elaborados humanamente, más que ser confirmados o incluso liberados, son transformados por una palabra nueva, por la presencia de una Persona, por una llamada que hay que reconocer, por una promesa de amor, por una sorpresa que excede cuanto podamos imaginar. La transformación de la imaginación es una dimensión del drama evangélico: de las imágenes de nosotros mismos y, sobre todo de la de Dios. De este modo, nosotros nunca somos el verdadero punto de partida hacia la fe, si bien, como es obvio, la aventura de nuestro deseo puede conducirnos con éxito en la dirección justa, hacia un espacio de recep-

²⁰⁶ Ibid., 78-79.

²⁰⁷ Ver *ibid.*

²⁰⁸ Ibid., 84.

tividad, hacia esa revelación que se encuentra más allá de toda búsqueda y de toda conquista por nuestra parte.²⁰⁹

²⁰⁹ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. 85.

2.3.4 La preparación es todo

La catequesis, los procesos de iniciación cristiana, la “nueva de evangelización”, y en general todas las acciones pastorales de la Iglesia, deben propiciar espacios de receptividad hacia la revelación. Estos espacios se necesitan también para los no creyentes y para los creyentes que no han abrazado una decisión de fe. En este sentido, Gallagher valora positivamente la propuesta pastoral de Benedicto XVI de abrir una especie de *patio de los gentiles* donde los hombres pudieran de algún modo entrar en contacto con Dios aun sin conocerlo. Destaca también Gallagher cómo Benedicto XVI señalaba que era necesario:

... encontrar para la fe un lenguaje más existencial y menos intelectual, e invitaba a sus oyentes a superar algunas imágenes de la fe más estrecha y menos valiosas, como mero sistema de creencias y valores. «Sería de gran utilidad a tal fin, promover una especie de pedagogía del deseo, tanto para el camino de quien no cree como para quien ya ha recibido el don de la fe»²¹⁰

En el diálogo sobre la fe con los no creyentes, con los indiferentes y los creyentes que no han logrado *atravesar el umbral de la fe*, es indispensable estar atentos a los preámbulos de fe, a la disposición de las personas para poder imaginar y asombrarse con la expresión del amor que encontramos en Cristo. Para Gallagher *la preparación es todo*. Esta preparación conlleva alimentar la imaginación para que el hombre se pueda ver desde Dios y no solamente desde las imágenes que la cultura proyecta sobre él. Se trata de una preparación del corazón y eso es precisamente lo que entiende Gallagher por evangelización.²¹¹

²¹⁰ Ibid., 87.

²¹¹ Ibid., 90.

3 HACIA UNA PROPUESTA

En la primera parte del trabajo se presentó un panorama amplio del fenómeno de la increencia y especialmente de la indiferencia religiosa, y se identificaron algunos de los factores que pueden explicar el fenómeno en cuestión.

En este panorama se evidenció una situación de crisis de la fe cristiana en la sociedad actual. Para dar razón de tal crisis se indagó por el significado y los elementos esenciales de la fe, como punto de referencia para poder reflexionar sobre la posibilidad de diálogo con una cultura que se muestra indiferente a tal fe.

De la mano de los tres autores propuestos, Vicente Vide, Juan Martín Velasco y Michael Paul Gallagher, se ha profundizado en el diagnóstico inicial y se han presentado las hipótesis y los derroteros que estos autores proponen como posibles respuestas al desafío, no sólo de la indiferencia religiosa, sino de una cultura secularizada. Como se señaló antes, los tres autores presentados tienen especial interés por el factor cultural para comprender la situación de la fe, pero cada uno ellos presentan énfasis e intuiciones específicas con respecto a la cultura y a los posibles horizontes para proponer la fe, en medio de un entorno de indiferencia religiosa. Se trata ahora de dialogar con las propuestas de los autores mencionados, para identificar enfoques comunes e intuiciones particulares, sobre los cuales se pueda orientar una propuesta de la fe en un ambiente cultural de indiferencia religiosa.

3.1 Un lenguaje pertinente para comunicar la experiencia de la fe

En el panorama de la ciudad secular que hace Vide, obviamente hay muchos puntos de encuentro con el que se presentó en la primera parte de este trabajo y con el panorama que presenta Juan Martín Velasco. Sin embargo, Vide aporta una aproximación muy específica a aspectos que los demás autores no destacan. Estos aspectos son el giro

cultural y lingüístico de la palabra a la imagen y el cambio de racionalidad que éste implica y el énfasis la pertinencia del lenguaje para la comunicación de la fe. Lamentablemente Vide no hace un desarrollo tan sistemático en su diagnóstico de la cultura actual y resulta difícil profundizar las ideas centrales de su análisis.

Vide aporta elementos importantes e intuiciones valiosas sobre la comunicación y el lenguaje de la experiencia de Dios. Vide coincide con Gallagher y Velasco en la urgencia de repensar el lenguaje para comunicar la fe.

La apuesta de Vide es por un lenguaje narrativo y por la dimensión simbólica y afectiva en la comunicación. Este camino se puede desarrollar mucho más que las propuestas y consecuencias que señala Vide. La propuesta de la teología narrativa que insinúa Vide, podría concretarse en mayor profundidad y alcance en la cultura posmoderna.

No obstante, la descripción que hace Vide de la cultura de la imagen y del espectáculo, el cambio de sensibilidad que ésta conlleva, propone cuestiones de no poca monta. Si como Vide afirma, los medios masivos de comunicación, como vehículos de la cultura de la imagen, distorsionan la realidad y las imágenes que éstos presentan tienen más credibilidad que el discurso racional, la comunicación de la fe debería ser muchos más *imaginativa*, el sentido que propone Gallagher.

La cultura transmite sus imaginarios a través de los medios, y como los advierten los autores presentados, muchos de los cambios en la cultura son irreversibles y deben ser asumidos en su complejidad. La relación entre la Iglesia y los medios de comunicación no es fácil. Como lo señala Vide, los medios influyen en la percepción de la realidad, pero estos a su vez son influenciados y en algunos casos son manipulados para defender y validar intereses económicos y políticos, públicos y privados.

La comunicación hoy requiere imágenes y signos concretos y llamativos, de alguna manera debe adaptarse un flujo muy grande de información que no tiene mayor recordación si no captura la atención de las personas. Resulta entonces muy difícil competir con la gran cantidad de contenidos plurales que se difunden a través de los medios y redes sociales.

Una comunicación más *imaginativa*, no sólo puede proponer una manera distinta de ver las cosas, de proponer valores alternativos a la cultura actual, sino que puede ofrecer *imágenes* alternativas, e incluso contraculturales, que no son bien acogidas por los medios. A título de ejemplo se puede presentar la manera en que el papa Francisco se ha relacionado con los medios masivos y con las redes: signos e imágenes concretos que se difunden fácilmente y suscitan inquietud e interés en ambientes generalmente reticentes frente a la religión y la fe. Siguiendo a Gallagher, se podría afirmar que con actitudes y afirmaciones concretas, el pontífice *hace real* la fe para las personas. Se busca proponer la fe de una manera muy encarnada, concreta y sencilla. Además del estilo personal del Papa, hay un reconocimiento por parte de la Iglesia de la necesidad de cualificar y mejorar la forma en que se hace anuncio de la fe, *ad intra* y *ad extra*. Las XII y XIII Asambleas Ordinarias del Sínodo de los Obispos señalaron la urgencia de mejorar las competencias homiléticas de los ministros; Francisco se ocupa del tema en su encíclica *Evangelii Gaudium* y la Congregación del Clero ha publicado una instrucción específica sobre el tema.²¹² Estas propuestas están en la línea de que Vide propone en el sentido de revisar el lenguaje en la evangelización y recuperar el valor del símbolo y la narración.

El cambio de racionalidad que señala Vide en la cultura de la imagen y del espectáculo, merece sin duda un desarrollo mucho más profundo. Si bien la revisión del lenguaje y estilo en la propuesta de la fe son necesarios y urgentes, el peligro de entrar en la lógica del espectáculo es un riesgo que debe ser ponderado. La sensibilidad postmoderna debe ser considerada, pero la necesidad de tener en cuenta la emotividad e individualismo de las personas no puede justificar que se ignoren o se relativicen las exigencias de la propuesta cristiana. El reto es, siguiendo a Gallagher, lograr traspasar el umbral de la fe, tomar la decisión personal de asumir la fe con todas sus exigencias.

²¹² Ver Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. 108-137. Congregación para el Clero y el Culto Divino. *Directorio Homilético*, 4-8.

3.2 Recuperar la dimensión teológica de fe

La aproximación al pensamiento de Juan Martín Velasco que se ha podido mostrar en este trabajo es muy puntual y específica. Los aspectos de la posmodernidad que se han presentado son los que él mismo autor ha considerado necesarios para poder contextualizar su respuesta a la posibilidad de la fe en la cultura posmoderna.

Las categorías y conceptos a los que apela Velasco para comprender y responder a la crisis de la fe, no corresponden sólo al hecho religioso cristiano, sino que tienen a la base la experiencia de fe del ser humano en toda su historia. Esto le permite a Velasco una aproximación muy precisa sobre la fe cristiana, sin perder nunca el amplio horizonte de la humanidad. En ese sentido el acercamiento es muy antropológico. Tal vez esta mirada profunda, pero muy amplia, es la que le permite a Velasco ser crítico con las concreciones históricas de la fe cristiana y escuchar con atención y humildad los cuestionamientos que la cultura posmoderna le hace al cristianismo, para descubrir en ellos, como él mismo ha afirmado, la voluntad de Dios para esta generación.²¹³

Al identificar los aspectos más relevantes de la cultura posmoderna con respecto a la fe, Velasco señala en primer lugar que la cultura posmoderna limita al hombre al aquí y ahora, a la inmanencia de la realidad inmediata, y coarta apertura a la trascendencia. Las formas o mecanismos que llevan al hombre a cerrarse a Dios, se insinúan ya en el diagnóstico que ofrece Velasco de la relación entre la cultura y la fe: la cultura del divertimento, el relativismo, la sustitución del ser por el tener, el relativismo, a título de ejemplos.

Los rasgos de la cultura posmoderna, que señala Velasco, afectan la imagen que el hombre tiene de sí mismo y el sentido que tiene su existencia, ya sea orientándolos hacia la inmanencia o evitando que se plantee la cuestión de su identidad y de su trascendencia. La capacidad de apertura, de escucha y de respuesta del hombre hacia

²¹³ Ver Velasco. *Ser cristiano en un cultura posmoderna*, 100.

Dios, siendo connatural al mismo, requiere en el contexto actual disposición que la cultura posmoderna brinda al sujeto.²¹⁴

La crisis de la situación cristiana, como ha dicho Velasco, solamente puede ser superada desde la fe. Así las cosas, no se puede esperar que las condiciones culturales y sociales se tornen nuevamente más favorables al cristianismo. Quedan entonces fuera de discusión actitudes reaccionarias o regresivas a los cambios sociales de hoy. La secularización es un proceso irreversible y es un elemento importante, pero sólo uno más dentro del contexto cultural de la posmodernidad que es mucho más complejo. Así las cosas, la nostalgia por situaciones y modelos superados, y más aún el intento de recuperar espacios perdidos por la religión y las iglesias no tienen mayor sentido.

La recomposición del creer que Velasco propone, no es una revisión doctrinal o una argumentación que demuestre la validez de la experiencia de fe; se trata recomponer la experiencia fundante, la dimensión teologal de la fe. Es por esto que se puede afirmar que la crisis del cristianismo no necesariamente es una mala noticia, es un llamado a los cristianos, a preguntarse por la autenticidad de su experiencia de Dios, de su *vivenciación* de la dimensión teologal. No se podría partir de otro modo para responder al desafío.

Esta recuperación de la actitud teologal, pasa necesariamente por clarificar qué constituye la fe cristiana y la experiencia de Dios. Este proceso de *validación* de la fe, recaerá siempre en su referencia permanente al amor como criterio definitivo de verificación y fuente de la fe. La pro-existencia de Jesús, la mayor concreción histórica de la dimensión teologal, es el referente obligado de la praxis del amor para el creyente. La adhesión y la experiencia de fe del creyente se *verifican* en la manera en que éste, como Jesús, se entrega a los demás en amor y servicio.

En el diálogo con la increencia, la relación de la fe y la praxis ética en la vida de los cristianos, es la piedra de toque para reconocer, no solo la autenticidad de la fe, sino la

²¹⁴ Ver *ibid.*, 63-64.

trascendencia humana que el no creyente o el indiferente, no reconocen en ellos mismos.

Velasco urge a la teología a incorporar y a dar más relevancia en su discurso, a la dimensión ético-política de la experiencia teologal de la fe. También, y desde una sólida fundamentación filosófica y teológica, Velasco reclama a la teología, repensar su lenguaje sobre la trascendencia.

El lenguaje teológico, en cuanto expresión de la experiencia de Dios, tendría que suscitar apertura al Misterio y provocar anhelo profundo de encuentro y fidelidad al amor de Dios. Cabe preguntarse entonces si parte de la indiferencia religiosa que nos cuestiona, tiene que ver con la incapacidad de comunicar, con palabras, silencios y acciones, la experiencia de Dios.

En la necesidad de revisar el lenguaje para hablar de la experiencia de la fe, coinciden los tres autores, con diferentes énfasis, pero todos ellos cuestionan la pertinencia del lenguaje utilizado para *comunicar* y dar razón de la fe.

Velasco hace una apuesta muy interesante en la manera en que conecta la formulación sistemática de su pensamiento con la tradición espiritual de grandes maestros y testigos de la fe. La conexión entre reflexión sistemática y espiritualidad que hace el autor, es un ejemplo de lo que él reclama para el discurso teológico, en el que se advierte una separación entre teología y espiritualidad y no pocas veces con razón.

De otra parte, el reclamo de Velasco a la teología cristiana, en cuanto ella expresa la experiencia de Dios, es hacerse sensible al sufrimiento del hombre. Si para el cristianismo resulta preocupante el clima de indiferencia religiosa, debería resultarle escandaloso el sufrimiento *evitable* del ser humano.²¹⁵ Cabe acá insistir en este punto, que la sensibilidad de que se habla en este contexto, no es diferente a la sensibilidad que posibilita el encuentro con Dios. El sufrimiento evitable de los pobres y de los que sufren injusticia, son mediaciones para el encuentro con Dios.

²¹⁵ Ver Velasco. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 122.

Dada la delimitación del tema de este trabajo no se desarrolla acá uno de los pasos que propone Velasco, para la superación de la crisis. Tal paso es el logro de una forma de presencia de los cristianos en el mundo, para recuperar la relevancia social y cultural de cristianismo.²¹⁶ Juan Martín Velasco, siendo europeo, sigue en reflexión sobre el compromiso ético del cristianismo, gran parte de las líneas de reflexión de la teología de la liberación y de la teología política.²¹⁷ Sin duda, estas teologías son consecuencia de lo que Velasco entiende por recuperar la dimensión teológica de la fe.

De los horizontes que plantea Velasco, el pluralismo cultural y religioso es el que menos desarrolla, pero su intuición es muy pertinente. Como se ha señalado, Velasco el hecho religioso tiene una base antropológica, está arraigado en la naturaleza humana y es evidente en su universo simbólico. Esta mirada le facilita sin duda afirmar la posibilidad reconocer verdad en las demás religiones sin que esto amenace la propia.

Con Juan Martín Velasco, podemos afirmar que la cultura posmoderna, con todas sus características y complejidades, ha agudizado una crisis de identidad en el cristianismo que se ha gestado desde mucho antes. Recuperar la identidad y lo esencial de la fe cristiana es volver a la experiencia fontal del encuentro con Dios, para recuperar la dimensión teológica de la fe, como eje articulador de un proceso de recomposición del creer, tiene como eje articulador la recomposición de la experiencia de Dios y la personalización de la vida cristiana.

El contexto cultural y social de Velasco pareciera ser una limitación para acoger sus intuiciones, pero su acercamiento fenomenológico y antropológico, señala derroteros muy universales que pueden ser asumidos en cualquier contexto, y son relevantes de manera particular para orientar el diálogo con la increencia, en la que Velasco encuentra un interlocutor especialmente valioso para purificar la dimensión teológica del cristianismo.

²¹⁶ Ibid.

3.3 Preparar los corazones para la evangelización

El diálogo entre fe e imaginación que propone y desarrolla Gallagher es un camino novedoso, no por sus contenidos sino por la recuperación de elementos fundamentales de la evangelización que se han venido opacando y olvidando. El objetivo de Gallagher es precisamente proponer itinerarios, caminos de realización de la fe. Este autor ha hecho acercamientos académicos muy sólidos, la relación de fe y cultura y llega a la conclusión de que la fe necesita disposiciones previas, necesita una preparación que la cultura no provee y que por el contrario bloquea a través de estilos de vida superficiales y cerrados a la trascendencia. Dice Gallagher que si la evangelización ha de ser auténticamente nueva, requiere una re-lectura receptiva de la sensibilidad de los hombres de hoy y si ha de ser auténticamente contextual, ha de incluir un discernimiento acerca de la verdadera hambre espiritual, frecuentemente expresada de modo ambiguo, que existe en la actual escena postmoderna.²¹⁸

Gallagher reconoce las dificultades del contexto pero rechaza de plano cualquier intento de renovación superficial de la pastoral o del lenguaje, su prioridad es clara, *re-leer*, *re-pensar* y *re-presentar* la fe de modos más efectivos para el momento actual. Gallagher parte del principio que la teoría y la doctrina, en términos de Newman, *lo notional*, difícilmente abren al ser humano a su propia profundidad ni a la profundidad de Dios. El eje de su apuesta es por abrir la *imaginación*. La *sordera cultural* es el reto para el anuncio del Evangelio, una imaginación pobre tiene una esperanza pobre, no tiene deseo de infinito. Abrir a las personas a esos deseos y fortalecer su capacidad de asombro es la ambientación para suscitar una experiencia de Dios.

El núcleo de la propuesta de Gallagher es la mistagogía pastoral para acompañar a las personas en los preámbulos de la fe, ayudarles a imaginarse a Dios e imaginarse desde Dios, abrirlos a la contemplación de una manera de asumir la vida de una manera totalmente diferente, que Gallagher llama la *diferencia del Evangelio*.

²¹⁸ Ver Gallagher. “Hacia una nueva pre-evangelización: Reflexiones para el Año de la Fe” 120.

La mistagogía que propone Gallagher, parte de la *pre-evangelización*, que es un ministerio, sensible a lo cultural, de *disponer para*, que intenta suscitar el deseo religioso, en un ambiente que asfixia la búsqueda o apertura a la posibilidad de la fe. Este ministerio intenta recuperar y nutrir los anhelos legítimos y profundos que nunca han desaparecido en la personas y de sembrar sanas sospechas acerca de modas actuales que se disfrazan de espiritualidad.²¹⁹

La propuesta de la fe, especialmente *ad extra*, a la indiferencia religiosa, no es un tema de metodologías pastorales, o de preparación doctrinal. No se busca ofrecer respuestas a preguntas no planteadas, o debatir las respuestas planteadas. Resulta mucho más pertinente abrir un diálogo que suscite las preguntas y la sensibilidad frente lo que lo Gallagher llama *hambre espiritual*. La mistagogía se inicia entonces con la *pedagogía del deseo*, como punto de partida para la comunicación de la fe, que según Gallagher, debe respetar con paciencia y comprensión la lentitud de aquellos que se encuentran culturalmente en los márgenes de la Iglesia o de la fe.

Es muy acertado Gallagher cuando advierte que la crisis actual de la fe, se da en las mediaciones entre una tradición de fe y una nueva sensibilidad cultural. El lenguaje de las iglesias tiene a menudo un aspecto predecible e incapaz de hablar *imaginativamente* a los anhelos y búsquedas de hoy.²²⁰ El lenguaje de Jesús y el de Pablo de Tarso son imaginativos y contextualizados, suscitan y evocan deseos. Otro tanto se puede afirmar de los padres de la Iglesia que apelaban a la alegoría en su pedagogía.

Es también muy pertinente la sugerencia de Gallagher de encontrar inspiración en la larga tradición del arte y la poesía cristiana. En una cultura de la imagen, el testimonio y los símbolos son fortalezas que pueden sorprender la imaginación secularizada y mal nutrida por la cultura.

Los que están lejos del lenguaje de la Iglesia, dice Gallagher, pueden no estar preparados para una evangelización más explicita. De ahí la importancia que da Gallagher a la preparación, no se puede suponer una cerrazón total a la fe ni dar por descontada la

²¹⁹ Ver *ibid.*, 21-22.

²²⁰ *Ibid.*, 27

capacidad de entender el lenguaje tradicional. Como lo afirma muy bien Gallagher, citando a Elmar Salmann, “el núcleo del cristianismo no se podrá captar jamás dogmáticamente, muchos necesitan, especialmente hoy, experimentar la fe como un lento peregrinaje de transformación «presentado como un motivo existencial y sapiencial de invitación» a la vida.”²²¹

²²¹ Ibid., 128.

4 CONCLUSIONES

La increencia es un fenómeno cultural complejo, que se concreta en una amplia gama de formas y acentos. A largo de las últimas décadas, se han presentado cambios importantes en las características de la increencia. Del ateísmo militante que tenía protagonismo intelectual y cultural a mediados del siglo pasado, la presentación más frecuente de la increencia en la cultura actual es la indiferencia religiosa o el ateísmo práctico.

Este giro obedece en gran medida a que las iglesias y la religión han perdido influencia y relevancia en una sociedad postmoderna, secularizada y plural, de manera que negar o ignorar la existencia de Dios no es extraño o siquiera interesante. Mientras el ateísmo y el agnosticismo generalmente son consecuencia de opciones conscientes de las personas, la indiferencia religiosa es el resultado de una *incapacidad cultural* de las personas por plantearse las preguntas fundamentales del ser humano.

La pérdida de interés por las preguntas fundamentales sobre la existencia y la identidad del ser humano, pueden atribuirse en gran medida a la secularización y a las características de la postmodernidad. Sin embargo, siguiendo a Gallagher y a Velasco, es importante considerar el efecto de la secularización de las conciencias y de los imaginarios de las personas. Tal secularización impide o bloquea la capacidad de los individuos para creer en algo más allá de sí mismos. Esto se evidencia en el hecho de que las formas tradicionales de transmisión de la fe han dejado de funcionar.

Sin embargo, la cuestión no se puede limitar a culpabilizar a la cultura o añorar un estado de cosas superado e irrecuperable. Aun cuando la lista de limitaciones, obstáculos y retos que la cultura de hoy impone a la fe sea extensa y significativa, los cambios culturales que se han dado no necesariamente son una mala noticia. La increencia de la cultura en gran medida es un síntoma de la “inadecuación de las representaciones de Dios y de la fe que han dado los creyentes.”²²² Con Velasco, podemos afirmar que la

²²² Ver Velasco. “Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia”. *Selecciones Teología*, Vol. No. 30 No. 111 (enero de 1991). http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol30/117/117_velasco.pdf

indiferencia religiosa, no puede ser considerada ni como enemigo a combatir ni como el peligro a conjurar, ni siquiera como una tentación. La indiferencia religiosa, más que el ateísmo y el agnosticismo, es ante todo un desafío que urge de los creyentes hacia *una realización de la fe*, hacia una espiritualidad cristiana más concorde con el cristianismo y desde ahí una dimensión práctica, ética, incluso política, capaz de transparentar la venida del Reino de Dios.²²³

Si se asume la indiferencia religiosa, y en general la increencia, como una exigencia de recomponer y vivir lo realmente significa la fe cristiana, el punto de partida es la *recomposición del creer y conversión* de los creyentes. La fe cristiana como lo pide el Concilio Vaticano II debe volver siempre a las fuentes y leer los signos de los tiempos, como en su momento lo hizo el pueblo de Israel que sucesivamente que acrisolar y recomponer su experiencia de fe frente a los cambios culturales, sociales y políticos que tuvo que enfrentar.

El reclamo del creyente ante el *ocultamiento de Dios*, es una constante en la historia de la fe judeo-cristiana, pero ha sido la oportunidad de reinterpretar y depurar lo que realmente significa ser creyente. El exilio forzoso de realizar la fe cristiana en una sociedad y una cultura secularizadas, ofrece la oportunidad de *reinterpretar* una nueva forma de universalidad del cristianismo, que en lugar de conquistar a los demás para nuestra Iglesia, ética y teología y establecer una manera diferente de relacionarse con los *otros*.²²⁴

La fidelidad y la transparencia, expresados en un manera concreta de vivir y morir por su fe, suscitaron la curiosidad e interés en el mundo romano de los primeros siglos. La conversión se concreta en *testimonio*, y la evangelización necesita testigos y maestros que crean y vivan lo que anuncian.²²⁵ El testimonio cristiano es la mediación más importante para que los indiferentes, *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia puedan *imaginar* una manera alternativa de vivir su existencia. La madurez en la fe reclama de los cre-

²²³ Ibid.

²²⁴ Ver. Velasco. *Crisis de la religiones, crisis del cristianismo, ideas para la recomposición de la institución cristiana*, 118-119.

²²⁵ Ver Pablo VI. Exhortación apostólica “*Evangelii Nuntiandi*”. Nos. 41 y 76.

yentes ser diferentes respecto de las principales corrientes de la sociedad secularizada y postmoderna. La fe cristiana es contracultural, exige más raigambre y fuerza para ser diferente en una cultura que condiciona la conciencia hacia la indiferencia y la increencia. La fe implica un modo de ver y de actuar, una imagen del yo y de Dios, destinados a entrar en conflicto con las ideas generales en nuestro entorno.²²⁶

Por lo anterior, no resultaría lo más apropiado proponer la fe a partir de una presentación de contenidos. El diálogo con la indiferencia debe girar, no en torno a lo religioso, sino a lo humano, al sentido de la existencia y la ultimidad del ser humano. Se trata de escuchar lo que Gallagher llama las *hambres espirituales* que aunque puedan estar relegadas por una cultura del divertimento y el bienestar material, nunca desaparecen. El hombre puede vivir superficialmente su existencia pero su profundidad y anhelo de infinitud es parte de su naturaleza.

El diálogo con la cultura y con el hombre y los hombres de hoy puede ayudar a sembrar un sano espíritu de sospecha y crítica sobre los imaginarios que ofrece la cultura y los medios de comunicación. Con la indiferencia no tiene sentido hacer proselitismo religioso porque éste necesita un interlocutor. No se trata de presentar las respuestas que pueda tener la fe, sino de plantear las preguntas importantes y animar la búsqueda personal de tales respuestas. Es en el diálogo respetuoso con el indiferente como se pueden pre-evangelizar, ayudar en los preámbulos de la fe, no desde lo religioso sino a partir de lo antropológico. Se debe contar con una apertura a la trascendencia como condición necesaria para la experiencia de fe. El ser humano debe plantearse la cuestión del sentido y horizonte de comprensión de su propia vida y de su relación con el mundo, con los otros y en algún momento con el Totalmente Otro.

La teología tradicional había elaborado una doctrina precisa sobre la fe y sus preámbulos. Sin desconocer ni descalificar tal doctrina, hoy habría que hablar de otros preámbulos existenciales del creyente,²²⁷ que no se pueden dar por supuestos, es necesario considerar que la comprensión de la fe generalmente es débil, incluso entre los creyen-

²²⁶ Ver Gallagher. *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*, 63-68.

²²⁷ Vives. *Creer desde*, 75.

tes. Parte de los preámbulos, de la mistagogía implica purificar la comprensión de la fe y fortalecer las condiciones humanas. Todos estos elementos corresponden al nivel antropológico.

El diálogo con la indiferencia, no es entonces un diálogo *teórico o nocional*. Como nos lo recuerda Vide, la expresión transmitir la fe no es la más adecuada, se trata de *comunicar* la fe, que conlleva una experiencia más que unos contenidos. Los contenidos, las fórmulas y la doctrina, siendo importantes, corresponden a un momento posterior en un cualquier itinerario de fe. Lo central de anuncio de la fe será suscitar las condiciones para un encuentro personal con Dios, para poder vivir la experiencia de Dios.

Además de testigos de la fe, se necesitan *maestros espirituales*, no en el sentido superficial de la fe débil, narcisista y terapéutica de la sensibilidad postmoderna, sino verdaderos mistagogos que apoyen procesos serios de iniciación cristiana. Se acá insiste en la seriedad de los procesos porque el contexto cultural no está interesado en proveer una *gramática religiosa* y los procesos de iniciación no son los adecuados, de manera que las nuevas generaciones son cada vez más secularizadas y más analfabetas en el terreno religioso.²²⁸ Es interesante la propuesta de Gallagher en este sentido, ofrecer a un ministerio, sensible a lo cultural, que ayude a *disponer para (ministry of disposition)*.²²⁹

La iniciación cristiana debería ser un proceso de maduración y personalización de la fe, que tiene como ofrecer los elementos y contenidos para que el cristiano pueda optar y asumir de manera personal la fe como fundamento de propia existencia. Como se señaló antes, los procesos de iniciación no siempre son los adecuados y no toman siempre en consideración el efecto de la cultura en los individuos. Resulta pertinente recuperar y proponer itinerarios y mediaciones alternativas para ayudar a las personas a *sintonizar con la fe*, como dice Gallagher, quien destaca las dimensiones de la *disposición*, la *imaginación* y la *diferencia* en los procesos de iniciación. Tal vez el punto

²²⁸ Ver *ibid.* 24-25.

²²⁹ Gallagher. *Hacia una nueva pre-evangelización: Reflexiones para el Año de la Fe.*, 121.

más crítico es el asumir lo que Gallagher llama la *diferencia de Cristo*. El creyente puede llegar asombrarse con la profundidad de la diferencia que hace Cristo en la manera de entender y vivir el amor, la fe y la esperanza. Como dice Gallagher, tanto los que están en proceso de iniciación como los que ya se consideran creyentes, pueden quedarse en el *umbral de la fe*, maravillados por la persona de Cristo pero paralizados para asumir un compromiso cristiano verdadero, la disposición es insegura y la decisión se ve bloqueada por la complejidad y la diferencia cristiana aparece como excesiva para una cultura que tiene tantas dudas sobre la verdad.”²³⁰ El riesgo, nos dice Gallagher, es relativizar la fe para hacerla compatible con la cultura y hacer lo que el autor llama “reverencia en el umbral sin el coraje de un compromiso”.

Creo que acá está el punto de encuentro, o desencuentro, con la indiferencia religiosa. Solamente en la medida en que el creyente asuma la *diferencia* que el cristianismo hace en su propia vida, podrá ser posible dialogar con la indiferencia y proponer su fe, de manera humilde y respetuosa. Sin la dimensión martirial y profética del cristianismo, no es posible proponer la fe cristiana.

El *destierro* y la *diáspora* de los cristianos en una sociedad secularizada hacen más exigente vivir la fe, pero acrisola el sentido profundo de la fe. En el destierro y en la diáspora, Israel reinterpretó su fe y luchó por mantenerse fiel a lo fundamental, este camino también lo ha recorrido y lo seguirá recorriendo el cristianismo. La indiferencia y la incredulidad, el carácter contracultural estuvieron siempre presentes en el camino de Israel y de las iglesias primitivas, el control de la sociedad y la cultura que la Iglesia tuvo durante muchos siglos se rompió, y tal ruptura, como signo de los tiempos exige a los creyentes y a la Iglesia recuperar lo fundamental de la fe y dar testimonio de ella, no para lograr adeptos y sostener estadísticas o instituciones sino para ser fieles al sentido de su existencia.

²³⁰ Ibid. 75.

5 BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI, “Audiencia general, 24 de octubre de 2012.” *Vatican*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121024.html. (consultada el 1 de marzo de 2015)
- . Discurso a los participantes en la plenaria de la Congregación para la Doctrina de la fe. *Vatican*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120127_dottrina-fede.html. (consultada el 1 de marzo de 2015).
- Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual.” *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, (consultado el 1 de marzo de 2015).
- Consejo Pontificio de la Cultura. “¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa.” *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040313_where-is-your-god_sp.html, (consultado el 1 de marzo de 2015).
- Cordovilla, Ángel. *Crisis de Dios y crisis de fe, volver a lo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Donégani, Jean-Marie. “¿Una Iglesia en descrédito?” *Selecciones de Teología*, Vol. No. 52, No. 208 (octubre de 2013) <http://www.seleccionesdeteologia.net> (consultado el 1 de marzo de 2015)
- Estrada, Juan Antonio. “La atracción del creyente por la increencia.” En *Creencia e increencia: un debate en la frontera, XXIII Foro sobre el hecho religioso*, por J. Muguerza y J.A. Estrada, 38-61. Madrid: Sal Terrae, 2000.

- . “Dios como problema en la sociedad contemporánea”. *Selecciones de Teología*, Vol. No 38 No. 150 (abril de 1999) <http://www.seleccionesdeteologia.net> (consultado el 1 de marzo de 2015)
- . “Retos actuales y humanización de la Iglesia.” *Selecciones de Teología*, Vol. 45, No. 178 (abril de 2006) <http://www.seleccionesdeteologia.net> (consultado el 1 de marzo de 2015)
- . *El sentido y el sinsentido de la vida*, preguntas a la filosofía de la religión. Madrid: Trotta, 2010.
- Francisco. Exhortación apostólica “*Evangelii Gaudium*”. Roma: Tipografía Vaticana, 2013.
- Gallagher SJ, Michael Paul. *Ayuda a mi poca fe*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- . “Hacia una nueva pre-evangelización: Reflexiones para el Año de la Fe” En *Razón y Fe*, T. 268, No. 1379 (2013). 117-128.
- . “Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia.” *Selecciones de Teología*, No. 141 (octubre de 2013), <http://www.seleccionesdeteologia.net> (consultado el 1 de marzo de 2015).
- . *Dive deeper, the human poetry of the faith*. London: Darton, Longman and Tood, 2002.
- . *El Evangelio en la cultura actual, un frescor que sorprende*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, 2014.
- . *Mapas de la fe, diez grandes creyentes de Newman hasta Ratzinger*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Gelabert, O.P., Martín. “Análisis antropológico de la fe” En *La Fe* V.R. Azcuy, J. García Roca, M. Gelabert Ballester, y otros. 25-39. Madrid: Fundación Santa María, 2005.

- González-Carvajal, Luis. *Cristianismo y secularización, cómo vivir la fe en un sociedad secular*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Jiménez Ortiz, Antonio. “¿Qué hacer frente a la indiferencia religiosa?” *Razón y Fe* 237 (1998): 391-403.
- Kasper, Walter. “Es tiempo de hablar de Dios.” En *El problema de Dios, hoy*, por W. Kasper, K. Koch, K. Lehmann, G.L. Muller y T. Söding. 15-71. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Mardones, José María. “El lugar de Dios en tiempos de credulidad” En *¿Hay lugar para Dios hoy?*, por J. Conill, J.A. Estrada, M. Fraijó, J. Gómez Caffarena y otros. 9-41. Madrid: PPC, 2005.
- Navarro Puerto, Mercedes. “Experiencia de la fe. Urgencias de transmisión.” En *La fe perpleja ¿qué creer? ¿Qué decir?* Por J. Sastre García, J.M. Velasco, J.L. Segovia, J. García Roca y otros, 273-301. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2010.
- Poupard, Paul Cardenal. “Para la superación de la indiferencia religiosa”, *Scripta Theologica* 24 (1992) 45-56.
- Ratzinger, Joseph Cardenal. Homilía misa “*pro eligendo pontifice*.” (abril de 2005). *Vatican*. http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html (consultado el 1 de marzo de 2015).
- Velasco, Juan Martín. “Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia”. *Selecciones Teología*, Vol. No. 30 No. 111 (enero de 1991), <http://www.seleccionesdeteologia.net> (consultado 1 de marzo de 2015)
- . “Crisis de la religiones, crisis del cristianismo, *ideas para la recomposición de la institución cristiana*” En *Mundo en crisis, fe en crisis* por Instituto Superior de Pastoral, 267-306. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996, 79-120.

- . “Por una pastoral renovada de la experiencia cristiana” En *Invitar hoy a la fe*, XXIV Semana de estudios de Teología Pastoral, por Instituto Superior de Pastoral, 267-306. Estella: Editorial Verbo Divino, 2013.
- . “Ser creyente hoy” En *Fijos los ojos en Jesús en los umbrales de la fe*, por D. Aleixandre, J.M. Velasco y J.A. Pagola, 7-78. Bogotá: PPC, 2012.
- . “Ser creyentes por un cristianismo personalizado.” Aula de Teología (20 de abril 2012) Apuntes de clase. <http://www.unican.es> (Consultado 15 de enero de 2015)
- . *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006.
- . *Increencia y Evangelización, del diálogo al testimonio*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- . *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 2007.
- . *Orar para vivir*. Madrid: PPC, 2008.
- . *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC, 2009.
- . “Cristianismo y sociedad contemporánea”. (marzo de 2009). *Unican*. <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/00013614/knatuatowbsahtjzfjydfikozlzyspbw/Cristianismoysociedadcontempor%C3%A1nea.pdf> (consultado 1 de marzo de 2015)
- Vélez Correa, Jaime. *Al encuentro de Dios, filosofía de la religión*. Bogotá: CELAM, 1989.
- Vide Rodríguez, Vicente. *¿En qué Dios creemos?* Madrid: PPC, 2008.
- . “Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos praeambula fidei?” *Theologica*. 44 (2009). 253-294.
- . *Comunicar la fe en la ciudad secular, teología de la comunicación*. Santander: Sal Terrae, 2013.

———. *Hablar de Dios en tiempos de increencia*. Cuadernos de Teología No. 15. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

Vives, Josep. “Creer desde.” En *Creer, sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*. Por J.I. González Faus y Josep Vives., 73-84. Santander: Sal Terrae, 1985.

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES
(Licencia de uso)

Bogotá, D.C., Marzo 18 de 20153

Señores
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.
Pontificia Universidad Javeriana
Cuidad

Los suscritos:
MILTON DAVID LÓPEZ MORA , con C.C. No 79.485.686
_____, con C.C. No _____
_____, con C.C. No _____

En mi (nuestra) calidad de autor (es) exclusivo (s) de la obra titulada:
PROPONER LA FE CRISTIANA EN UNA CULTURA DE INCREENCIA E INDIFERENCIA RELIGIOSA

(por favor señale con una "x" las opciones que apliquen)

Tesis doctoral Trabajo de grado Premio o distinción: Sí No

cual:

presentado y aprobado en el año 2015 , por medio del presente escrito autorizo (autorizamos) a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi (nuestra) obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO (AUTORIZAMOS)	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	X	
2. La consulta física (sólo en las instalaciones de la Biblioteca)	X	
3. La consulta electrónica - on line (a través del catálogo Biblos y el Repositorio Institucional)		
4. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	X	
5. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	X	
6. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	X	

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi (nuestra) obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de

acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo (garantizamos) en mi (nuestra) calidad de estudiante (s) y por ende autor (es) exclusivo (s), que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi (nuestra) plena autoría, de mi (nuestro) esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi (nuestra) creación original particular y, por tanto, soy (somos) el (los) único (s) titular (es) de la misma. Además, aseguro (aseguramos) que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto (manifestamos) que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí (nuestro) competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

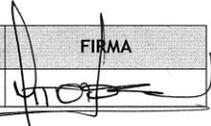
Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré (continuaremos) conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos resultados finales no se han publicado. Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
MILTON DAVID LOPEZ MORA	79.485.686	

FACULTAD: TEOLOGÍA

PROGRAMA ACADÉMICO: CARRERA DE TEOLOGÍA

ANEXO 3
BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO
FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO			
PROPONER LA FE CRISTIANA EN UN CULTURA DE INCREENCIA E INDIFERENCIA RELIGIOSA			
SUBTÍTULO, SI LO TIENE			
AUTOR O AUTORES			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
LOPEZ MORA		MILTON DAVID	
DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
MARIO ALBERTO RIVERA ALVAREZ, SJ			
FACULTAD			
TEOLOGIA			
PROGRAMA ACADÉMICO			
Tipo de programa (seleccione con "x")			
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado
X			
Nombre del programa académico			
CARRERA DE TEOLOGIA			
Nombres y apellidos del director del programa académico			
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:			
TEOLOGO			
PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):			
CIUDAD	AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO	NÚMERO DE PÁGINAS	
BOGOTA	2015	80	
TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")			
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos
SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO			
Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.			

MATERIAL ACOMPAÑANTE					
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO		
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?
Vídeo					
Audio					
Multimedia					
Producción electrónica					
Otro Cuál?					
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS					
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. <i>(En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).</i>					
ESPAÑOL			INGLÉS		
TEOLOGÍA			THEOLOGY		
CULTURA			CULTURE		
INCREENCIA			UNBELIEF		
INDIFERENCIA RELIGIOSA			RELIGIOUS INDIFERENCE		
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)					
ABSTRACT					
<p>En este trabajo se identifican líneas de acercamiento y de dialogo para proponer la fe cristiana en contexto de indiferencia religiosa. Para comprender tal fenómeno el trabajo se apoyo en el diagnóstico de tres autores que enfocan la cuestión desde ángulos diversos, la comunicación y el lenguaje, la praxis cristiana y los imaginarios culturales. Con base en el análisis de la situación que hacen los autores, se identifican los elementos fundamentales a considerar en el diálogo con la indiferencia religiosa que identifica la cultura actual. Se constata la urgencia de recuperar al interior de la Iglesia lo fundamental de la experiencia de fe, en un proceso estructural de reconversión del creer, como condición para comunicar la experiencia religiosa en una cultura secularizada y postmoderna.</p> <p>In this work there are identified lines of approximation and of dialog to propose the christian faith in context of religious indifference. To understand such a phenomenon, the work takes the diagnosis of three authors who focus the question from diverse angles, the communication and the language, the Christian praxis and cultural imaginary. With base in the analysis of the situation that those authors do, the fundamental elements are identified to considering in the dialog with the religious indifference that characterizes the current culture. The urgency is stated of recovering to the interior of the Church the fundamental of the experience of faith, in a structural process of restructuring of the faith, as condition to communicate the religious in a secularized and postmodern culture.</p>					