

¿HACIA UNA TEOLOGÍA POSTMODERNA?

Vers une théologie "postmoderne"? Un point de vue nord-américain. Nouvelle Revue Théologique 113 (1991) 386-399

En una obra reciente-El sueño de Compostela. ¿Hacia la restauración de una Europa cristiana? (1989)-, con un enfoque interdisciplinar y desde puntos de vista distintos, dieciocho autores- presentaban sus reflexiones sobre la nueva evangelización de Europa, a la que Juan Pablo II convocó a todo el pueblo cristiano desde Compostela en otoño de 1982.

La preocupación común de esos autores, de los que ninguno se presenta como teólogo, es evaluar la actitud actual de la Iglesia respecto a la modernidad. Evaluación generalmente crítica, cuyos méritos y límites se sugieren en la recensión de la obra que se hizo en esta revista (NRT 112 [1990] 773).

Nuestro objetivo no es volver sobre esa obra, sino añadir al *dossier* unos aportes extraeuropeos, dando constancia de las reflexiones de un teólogo que, en su tiempo, fue uno de los analistas más lúcidos del fenómeno de la secularización y de la manera como éste afecta a las Iglesias cristianas.

De "La ciudad secular" a la "teología postmoderna"

Hace treinta años el joven profesor de Harvard Harvey Cox publicaba su obra primeriza *La ciudad secular*. El punto de partida había sido un ciclo de conferencias dirigido a jóvenes intelectuales protestantes. Cuál no fue su sorpresa cuando constató que ese libro destinado a un público circunstancial, al cumplirse el primer año de su publicación, alcanzaba los 250.000 ejemplares. Luego fue traducido a catorce lenguas.

La tesis del libro es la siguiente: la secularización tiene su origen en la Biblia, en la que se hallan desacralizadas la naturaleza (despojada de su poder mágico), la política (ya que en ella se cuestiona el carácter sagrado del poder) y los valores humanos, como la sexualidad (de la que se prohíbe hacer un ídolo). Pero no es una apología triunfalista de la tecnópolis. Más bien constituye un llamamiento a los cristianos, para que impidan que la humanidad caiga otra vez bajo el dominio de nuevos ídolos.

En lo sucesivo, Cox permaneció atento a los fenómenos sociales que se iban desarrollando en su entorno. Es así como, a raíz del movimiento hippy de los años sesenta, salió a la luz en 1969 *Las estas de locos* (*trad. cast.* 1972). El propio autor expresaba así la evolución de su pensamiento: "Hoy preferiría hablar de formas de la fe, más bien que de la desaparición de la religión. En todo caso, lo que permanece es mi actitud, fundamentalmente, acaso obstinadamente, llena de esperanza respecto al mundo moderno".

En una obra publicada en 1973, *La seducción del Espíritu*, muestra Cox que "la religión se extiende mucho más allá de las Iglesias". Se refería a "ese conjunto de recuerdos y de mitos, de esperanzas y de imágenes, de costumbres y de ritos, que cimentan la vida de las personas o de los grupos y hacen de ella un todo cargado de significación". De

hecho, había recuperado la *religión popular*, tan denostada por su propia tradición protestante. El libro pone, pues, de manifiesto la permanencia del *homo religiosus*, sin negar la necesidad de discernimiento en ese ámbito en el que hay de todo.

En vísperas de cumplir sus sesenta años, Cox ha recogido en otro libro una etapa ulterior de su reflexión. El título *-La religión en la ciudad secular-* resulta un poco engañoso. El subtítulo *-Hacia una teología postmoderna-* sí hace justicia al tema del seminario que propuso dos años antes, en 1982, que está en la base del libro. En la introducción, el autor nos explica su punto de vista: "Entramos en una nueva era que algunos califican de *postmoderna*. Nadie sabe exactamente a qué se va a parecer.: Pero una cosa parece cierta: más que una época de secularización larvada y de declive religioso, será una era de renovación religiosa y de retorno de lo sagrado".

Cox ve un símbolo de ese fenómeno y de su impacto en la vida política y social en la visita de Juan Pablo II a México el 26 de enero de 1979. Ciudad de México, donde Cox por aquel entonces daba clases como profesor invitado, era uno de los lugares del mundo donde más claramente había triunfado la secularización. En Méjico estaba prohibido circular en hábito religioso. Y he aquí que allí desembarca un personaje que, rompiendo con todos los tabús seculares, se pasea vestido con sotana blanca y repartiendo bendiciones. Y todo esto ante las cámaras de TV. Cox subraya la atención excepcional otorgada a ese Papa polaco por políticos y sindicalistas de todas las tendencias. "No sólo asistimos al resurgir de una religiosidad tradicional, sino que ese resurgir posee un significado político innegable".

Según Cox, el cambio de perspectiva que se ha operado puede caracterizarse así:

1. Es un cambio que invita a una *reorientación teológica fundamental*. "La época de la teología moderna que se proponía como tarea interpretar la fe cristiana en función de la secularización ha pasado a la historia".
2. "Los elementos esenciales de esa nueva teología: no se han de inventar: nos los proporcionan los vigorosos movimientos religiosos contestatarios de la modernidad". Basta con discernirlos, clarificarlos, articularlos.
3. Esas orientaciones de la teología de la era postmoderna no serán llevadas a término-correctamente, si no se echa mano de los logros de la "teología moderna"; particularmente su crítica de las ambigüedades de lo religioso.

Lugares teológicos y agentes privilegiados

¿De dónde va a sacar su inspiración esa teología postmoderna? Cox responde: "No del centro, sino de la periferia, o sea; los lugares con los que el edificio social moderno no ha contado y a los que se ha impedido participar en la elaboración del discurso teológico moderno". En una palabra: de los lugares preteridos por las instancias políticas y culturales del mundo occidental. Esto no significa que se vaya a borrar el "centro". Juan Pablo II es también justamente aquí el símbolo: la religión tradicional que él encarna tan típicamente va en su persona al encuentro de lo profundo y de lo periférico. Cox concluye: la teología postmoderna se inspirará en el radicalismo cristiano.

Y ¿cuáles van a ser sus agentes privilegiados. Para Cox, hay dos que merecerían esa calificación: dos movimientos religiosos dinámicos que tienen en común el hecho de ser una severa crítica del mundo postmoderno secularizado a la manera europea y norteamericana. Los describe uno tras otro y los evalúa de forma muy distinta.

Crítica conservadora de la modernidad y de la teología que la reivindica

Cox apela de nuevo a una "persona-símbolo". En este caso de trata del pastor baptista Jerry Falwell. Es el modelo perfecto del predicador fundamentalista. Por la rotundidad y el vigor de sus sermones, el carácter directo y simplista de su exégesis, la afirmación inequívoca de los valores tradicionales -familia, trabajo, sobriedad, patriotismo, respeto a la vida- y su hostilidad sin compromisos frente a la sociedad liberal y secularizada, logra unos índices altísimos de audiencia.

Falwell recurre a profesionales competentes y a los *mass media*. Para influir en el ámbito político, en 1979 fundó el movimiento "Mayoría moral", que es como la caja de resonancia política de su discurso religioso. Ese movimiento, que cuenta actualmente con cuatro millones de miembros, aboga decididamente por la defensa de la vida, de la familia y de la moral tradicional, se opone a la droga y a la pornografía y es partidario de una política de defensa nacional y de apoyo al Estado de Israel. Se comprende que Reagan le hiciese asesor presidencial.

No me extiendo en el análisis que Cox hace del fundamentalismo. Voy derecho a sus conclusiones: es muy dudoso que esa pretendida "religión tradicional" pueda aportar una contribución válida a un cristianismo postmoderno. Y esto por tres razones:

1. El fundamentalismo es el hecho de la subcultura de los *redneck*, de las clases medias trabajadoras de las aldeas y zonas rurales de los EE.UU., para las que el patriotismo y los valores tradicionales son evidencias incuestionables. Se puede dudar de que sean capaces de evaluar los fundamentos religiosos *cristianos* de su adhesión a la política exterior de los EE.UU. y del sistema capitalista.
2. Su insistencia en el retorno inminente de Cristo y en el fin del mundo, lejos de constituir una contribución al futuro diálogo entre fe y cultura, genera un fatalismo poco constructivo.
3. La utilización masiva y desprovista de crítica de los *mass media*. No hay que olvidar el principio enunciado por el sociólogo canadiense McLuhan: el *medio de comunicación* ejerce un influjo profundo en el *mensaje*. En esta línea Habermas prevé un conflicto entre los modos de comunicación entre personas y los sistemas formales regidos por el poder o el dinero.

En definitiva, el fundamentalismo constituye más un *síntoma* de los límites de la modernidad que un *signo* precursor de su superación por un nuevo tipo de relación fe-cultura, Iglesia-mundo.

La crítica "radical" de la teología moderna y el surgimiento de comunidades de base

Este otro grupo cristiano que critica el mundo moderno es portavoz del Tercer mundo, de sus poblaciones "extranjeras a la sociedad de consumo". Para este grupo, el mundo contemporáneo es un fracaso espiritual. Ven en él la negación blasfema de la justicia de Dios y del mensaje cristiano como "buena noticia anunciada a los pobres". Le resultan sospechosas esas teologías que se acomodan demasiado fácilmente al mundo moderno.

Como representante típico de esta "pro-testación" cristiana, Cox designa a Ernesto Cardenal. Nacido en el seno de una familia de la rica burguesía nicaragüense, novicio de la abadía trapista de Getsemaní e hijo espiritual de Thomas Merton, fundó después una comunidad monástica en una isla del lago Nicaragua, para terminar siendo ministro de Asuntos exteriores del gobierno sandinista. Cuando en 1980 recibió el premio de la paz de la Asociación alemana de editores, el teólogo J.-B. Metz, en un discurso de circunstancias, caracterizó su trayectoria como "un intento arriesgado por superar las contradicciones de la sociedad moderna entre lo religioso y lo profano, entre lo individual y lo comunitario, entre el lujo y la miseria", a lo que Cox añade: "entre productores y consumidores, entre el monasterio y la ciudad".

Según Cox, esta "pro-testación" cristiana se ha encarnado en las comunidades de base, que han surgido por doquier dentro del ámbito de influencia de la Iglesia católica. Cita dos ejemplos: la comunidad de la Chispa en América central, de la que no concreta detalles para no exponerla a represalias, y la parroquia de San Francisco Javier en Hyannis (Massachusetts), que propiamente no es una comunidad de base, sino una parroquia desarrollada a su socaire. A este propósito, constata Cox que, tras haberse esforzado largo tiempo por integrarse en el *American way of life* (el modo de vida americano), los católicos de los EE.UU. han aprendido finalmente a ser "diferentes". Esta evolución, que revela una nueva oportunidad de lo religioso en la sociedad, ha nacido de la toma de conciencia por parte de la Iglesia católica del carácter pluricultural de sus comunidades y del hecho que una parte importante de sus fieles pertenece a la "Iglesia de los pobres".

Cox describe de una manera sugestiva la génesis de esa toma de conciencia. "Es -dice- una de las paradojas más curiosas de la historia reciente". Al comienzo de los años sesenta, la jerarquía de los EE.UU., preocupada por la expansión del protestantismo y del comunismo al Sur del Río Grande y alentada por Roma, impulsó un movimiento masivo de misión en América Latina. Durante los quince años siguientes, enormes recursos humanos y económicos se invirtieron en el continente sur y centroamericano.

Con el tiempo esa misión se convirtió en objeto de controversia. Numerosos americanos reaccionaron negativamente ante lo que se les antojaba un intento de imponerles el modelo *gringo*. Además, muchos misioneros descubrieron la trágica miseria de la gente y la responsabilidad que tenían en ella las grandes firmas norteamericanas. Al contactar con los pobres y con los grupos de campesinos concientizados, esos apóstoles idealistas "perdieron su inocencia política". Y al volver temporal o definitivamente a los EE.UU., expulsados a veces por regímenes opresores bajo pretexto de militancia política, se dedicaron a concientizar a sus conciudadanos. Resultado final: la misión a favor de América Latina se transformó en misión norteamericana. De ahí el cambio profundo de mentalidad, de la que da testimonio, por ej., la actitud crítica del episcopado norteamericano respecto a la política de Washington en América central.

Según Cox, ese rebote de influencia del sur hacia el norte, así como la "conversión" análoga de otros sectores de la iglesia particularmente en Europa; ha sido más determinante para el futuro de la Iglesia católica incluso que el mismo Vaticano II. Es cierto -observa acertadamente- que la opción por los pobres no es ajena al proyecto conciliar. No hay más que recordar la alocución de Juan XXIII el 11.09.62, un mes antes de la apertura del Concilio, en la que habla de "la Iglesia de todos y en especial de los pobres", y la famosa intervención del Card Lercaro en la sesión conciliar del 3:03 .63; en la que afirma que la evangelización de los pobres no es *un* tema, sino *el* tema del Concilio.

Pero en la agenda de los Padres conciliares se habían marcado como prioritarios los temas referentes a la adaptación de la Iglesia al mundo moderno: reforma litúrgica, corresponsabilidad, apertura ecuménica, diálogo con otras religiones y, sobre todo, reconocimiento de la libertad religiosa. Fue esta agenda "progresista", que no dejaba de estar ampliamente justificada, la que prevaleció -según Cox- en la dinámica conciliar. En este sentido, el concilio había fracasado. Pero la esperanza de Lercaro y de otros profetas de la Iglesia de los pobres no tardaría en verse realizada a partir de los mismos pobres, de ese pueblo excluido y marginado por el mundo moderno.

Esto ha ocurrido principalmente por la aparición de las comunidades cristianas de base, que constituye un nuevo modo de presencia cristiana en el mundo postmoderno. Este nuevo tipo de comunidad posee dos características que le distinguen:

1. La persona se encuentra en ella situada en una red de relaciones que no es ni un tribalismo arcaico ni la continuación del individualismo moderno.
2. Esa inserción comunitaria es consecuencia de una opción que compromete a dar una preferencia a un planteamiento no-individual, colectivo, a los problemas humanos de seguridad económica, de envejecimiento y de sentido de la vida.

Cox se guarda de cualquier sombra de triunfalismo. Indica que las comunidades de base han de integrar en su reflexión la complejidad de la interdependencia del mundo contemporáneo. Pero deja bien en claro la fecundidad teológica de esa nueva forma de sacramentalidad eclesial.

Las fuentes de una teología postmoderna

Cox hace suya la predicción de Malraux: "El período postmoderno en el que entramos será una época religiosa". El cristiano ha de adoptar una actitud de vigilancia crítica. No se puede reincidir en formas indebidas de sacralización. Pero ha de contar con que la búsqueda de un "cristianismo no religioso" a lo Bonhöffer no puede ser hoy objetivo de la teología.

Esto no significa que la teología actual, como hizo a menudo la "liberal", deba limitarse al ámbito de la "experiencia religiosa" o del contenido de la fe, dejando de lado la cuestión capital del rol que la religión está llamada a desempeñar en la sociedad. Para Cox, la fe cristiana puede y debe adoptar una contribución decisiva a la "nueva civilización global", que habrá de "desmodernizarse".

Se nos exige repensar el Evangelio "en función de los que han sido excluidos del mundo moderno o pisoteados por él" (Pablo Richard). La renovación saca inspiración y dinamismo de las profundidades y de los márgenes del pueblo cristiano. Nos llega de los lugares donde los cristianos son pobres, en particular de América Latina; de los lugares donde constituyen islotes en medio de océanos no cristianos, como en Asia; de las Iglesias oprimidas por regímenes despóticos; de los negros de los EE.UU. y de las mujeres todavía tan marginadas por las Iglesias.

Estos "parias" de la modernidad pueden proporcionar "los tres ingredientes necesarios para que emerja una era cultural":

1. *Un nuevo estilo de vida personal.* Apunta hoy una forma de "espiritualidad presente en el mundo", una "mística comprometida", que -según Cox- va a reemplazar las formas monásticas y pietistas de la época medieval y moderna. Pero tampoco hay que exagerar el contraste de espiritualidades. "Esa nueva espiritualidad -precisa Cox- se caracteriza por un ritmo de avances y retiradas. Si impulsa a comprometerse en los dolores y conflictos de la ciudad secular, no deja de tomar aliento regularmente en una soledad personalmente asumida y en el ambiente reconfortante de una comunidad fraterna". Esas comunidades pretenden a la vez adherirse profundamente al mensaje cristiano y desmarcarse de determinadas interpretaciones del cristianismo propias del mundo moderno.

¿No es significativo que entre los "santos" de la era postmoderna no haya eremitas, pero sí un predicador negro -Martin Luther King-, una mujer laica comprometida -Dorothy Day-, un obispo latinoamericano -Oscar Romero-? No sería difícil alargar la lista con nombres cuya personalidad se impone hoy a la mayoría de nuestros contemporáneos, como Teresa de Calcuta, Roger Schutz y Juan Pablo II. Inmersos en los dramas y en las esperanzas del mundo no actúan como "activistas" o "agentes de cambio", sino como "discípulos de Jesús que aceptan los riesgos que esto comporta".

2. *Un nuevo estilo de teología.* Se trata -según Cox- de distanciarse de las escuelas de teología concebidas para responder a las necesidades y a las dudas de la clase intelectual. Este nuevo estilo de hacer teología se está practicando ya en esas *spirited conversations* (conversaciones animadas por la acción del Espíritu) corrientes en tantas comunidades liberadas del dominio del mundo moderno. En esa teología, el *relato* está destinado a reemplazar, en gran medida, esa especie de obsesión por la coherencia doctrinal y la sistematización que caracteriza la teología "moderna".

A este respecto, interesaría que exegetas, teólogos y catequistas dediquen hoy una atención especial al *relato* y su funcionamiento en la Biblia y la liturgia. Conviene, con todo, no olvidar la observación de Cox: "No creo que se pueda afrontar el desafío de la modernidad ni superar la teología moderna (de la secularización) sin valorar de entrada positivamente la aportación de una y otra". Cox no está, pues, a favor de construir la "teología postmoderna" haciendo tábula rasa de la tradición teológica anterior.

3. *Un nuevo enraizamiento comunitario.* Las nuevas formas de vida comunitaria "surgen por doquier a través de las fisuras que deja la modernidad", en particular bajo la forma de las *comunidades de base* inspiradas por la teología de la liberación. Porque -observa acertadamente Cox- "ningún movimiento religioso en la historia procede exclusivamente de ideas o de doctrinas". Un movimiento religioso no toma cuerpo más

que cuando su doctrina es vivida por la comunidad mediante ritos y comportamientos simbólicos. En el caso del cristianismo, esas comunidades han de ser pascuales: la resurrección de Cristo constituye el principio organizador de las nuevas células de la Iglesia.

Durante el período moderno las Iglesias cristianas se habrían convertido en agrupaciones de individuos o, en el mejor de los casos, en familias nucleares. En cambio, en las comunidades de base las relaciones son más personales y abarcan más. Las mujeres descubren que son solidarias de las otras mujeres. Y lo mismo los negros, los pobres, etc. Esas diversas formas de solidaridad evocan el vínculo profundo que los primeros cristianos formulaban con la expresión "miembros los unos de los otros".

Para que se produzca una reconversión de acuerdo con esa perspectiva -concluye Cox-, la teología "tiene necesidad urgente de *nuevos socios*: no sólo de las nuevas comunidades, sino de la hoy omnipresente pluralidad de religiones y de los recursos simbólicos de *la religiosidad popular*". A este respecto, subraya la importancia, entre otros fenómenos similares, del culto a la Virgen de Guadalupe, en México, y llama la atención de la teología feminista sobre los recursos que puede ofrecer el culto mariano, tan típicamente popular, para la elaboración de una simbología cristiana que integre mejor los valores de la feminidad.

Conclusión

¿En qué medida el advenimiento de esta teología "postmoderna" afectará a las Iglesias y a la teología "moderna" hoy dominante? A primera vista -responde Cox- no parece que éstas quieran dar su brazo a torcer. No obstante -añade- los teólogos de la liberación comienzan a "modular" su crítica a esa teología y a integrar algunos de sus logros, al paso que los teólogos modernos se hacen a la idea de que ya no es posible hacer teología sin contar con la teología de la liberación y las múltiples formas contemporáneas de renovación del tejido eclesial. Es mérito de Cox haber contribuido con gran lucidez a alentar esa fecundación mutua.

En algunas cuestiones abordadas en el libro uno habría deseado un mayor rigor en el análisis y una mayor amplitud en la reflexión teológica. ¿Es tan seguro, por ej., que una reinterpretación de la fe cristiana en función de la secularización es, para la teología, agua pasada? ¿No puede la fe situarse más lúcidamente en el mundo contemporáneo, tomando conciencia de lo que se ha dado en llamar su "relación conflictiva de engendramiento para con la modernidad?". Esta debe mucho a la fe cristiana, pero, a la inversa, puede también contribuir, especialmente mediante la institucionalización del debate pluralista, a preservar al cristianismo de rumbos a la deriva, de los que la historia de las "cristiandades" ofrecen ejemplos a veces escalofriantes.

Asimismo ¿no convendría distinguir entre la ideología neo-liberal, que contribuye a marginar a tantos hombres y tantos pueblos, y la modernidad en sí misma? Si es verdad que ésta no resulta del todo exenta de connivencias alienantes, ¿no ofrece un clima más favorable que la mayoría de las épocas anteriores a la promoción de los derechos inalienables de la persona humana y al debate democrático?

Al subrayar la importancia de determinados lugares de vitalidad cristiana hasta hoy descuidados o incluso denostados por algunos teólogos, sin descalificar por esto en bloque la teología "moderna", Cox ha hecho gala de una generosidad intelectual y de una apertura ecuménica que ya deseáramos ver en todos.

Tradujo y extractó: MARIO SALA