

CULTURA CRISTIANA Y SOCIEDAD LAICA EN ESPAÑA: LOS PROTAGONISTAS DE LA SOCIEDAD PLURAL

Imanol Zubero

Profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco.
Colaborador del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

Santander, 24 de enero de 2006

¿Será significativa la fe cristiana de mañana en la sociedad europea en la que estamos cada vez más inmersos? ¿Será creíble nuestra Iglesia como forma colectiva y visible de existencia de tal modo que pueda efectivamente ser mediación acreditada de la fe en Jesucristo? De la respuesta a estas dos preguntas dependerá que en el futuro próximo seamos «un resto» o un «residuo». Un resto en el sentido bíblico es un brote de vida con promesa de futuro florecimiento. Un residuo es un pálido recuerdo de un pasado más vigoroso.

Carta pastoral de los Obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, *Renovar nuestras comunidades cristianas*, Cuaresma-Pascua, 2005.

I. ¿Qué está ocurriendo hoy, en España, entre la cultura cristiana y la sociedad? Una mirada superficial

Recurriendo al tópico, un marciano que aterrizara en España con objeto de desarrollar, digamos que en el marco de un imaginario programa Galileus, un proyecto de investigación sobre la situación del hecho religioso católico y que, con tal objetivo, realizara una inmersión en la hemeroteca del último año y, sobre todo, un consumo desmedido de (determinadas) tertulias radiofónicas, probablemente sólo podría llegar a una conclusión: España se encuentra en una fase de conflicto religioso abierto.

“El Papa ataca el laicismo del Gobierno que ignora y cercena la libertad religiosa”, titulaba un diario la noticia en la que informaba sobre la visita *ad limina* de un grupo de obispos españoles encabezados por el entonces presidente de la Conferencia Episcopal, Antonio María Rouco.¹ En un encuentro con periodistas tras la audiencia el arzobispo de Toledo, Antonio Cañizares, declaró: “El Papa ha dicho que es preocupante la situación en España porque es el país más permisivo de Europa”.

Bajo el epígrafe genérico de “Relaciones Estado-Iglesia”, o similar, los principales diarios españoles salieron del año 2004 y entraron en el 2005 dando noticia casi a diario de lo que, en realidad, no eran sino malas relaciones entre la Iglesia católica y el Gobierno de Rodríguez Zapatero. En noviembre de 2004 fueron objeto de polémica la experimentación con embriones humanos y los llamados “bautizos civiles”. Otra cuestión objeto de polémica fue la decisión del Gobierno de regular las uniones homosexuales, introduciendo modificaciones en

¹ *El País*, 25/1/2005.

el Código Civil que permitirían denominar “matrimonio” a la unión entre personas de igual sexo.

Aunque no sea la cuestión más relevante, lo de los bautizos civiles fue considerado por diversos analistas como indicador de un profundo cambio sociológico en la sociedad española, que estaría abandonando definitivamente una situación de aconfesionalidad formal pero de catolicismo sociológico, para instalarse plenamente, no ya en la laicidad, sino en un laicismo militantemente anticlerical y antirreligioso.

¿Laicidad o laicismo? “El Gobierno no puede imponer su laicismo”, titulaba *El País* (20-12-2004) una larga entrevista con el secretario general de la Conferencia Episcopal, Juan Antonio Martínez Camino, que explicaba así las razones del conflicto existente entre la Iglesia y el Gobierno en España: “Creo que las razones de fondo de la discrepancia –no quisiera calificarla de enfrentamiento–, entre la Iglesia y el Gobierno del señor Zapatero son fáciles de describir: los proyectos legislativos del Gobierno se basan en una filosofía que no coincide con elementos fundamentales de la visión cristiana de siempre de las cosas. Y se refieren a cuestiones trascendentales como el matrimonio, la familia, la libertad religiosa y tantas cosas. La posición religiosa prescinde por completo de la perspectiva teológica. Nosotros creemos que los proyectos legislativos del Gobierno presentan una visión deficiente de la relación del hombre con Dios”.

Por su parte, *El Mundo* (2-1-2005) publicaba el artículo titulado “Los padres del credo laico de ZP”, en el que se hacía la siguiente advertencia: “El recién estrenado 2005 será el año del parto de la auténtica hoja de ruta socialista en cuestiones religiosas. Objetivo: pasar del Estado aconfesional al laico. Con el modelo francés en mente, tres laboratorios socialistas diferentes pergeñan el credo laico: el Estatuto de Laicidad [...] una propuesta que promete ser polémica y que seguramente calentará las ya tensas relaciones Iglesia-Estado”.

Con un tono formalmente más moderado, Olegario González de Cardedal reflexionaba en un artículo sobre los presupuestos que, en su opinión, sustentarían diversos proyectos legislativos del Gobierno socialista: “Un tipo de pensamiento y de política se ha propuesto convencer a los ciudadanos de que: la democracia sólo es posible cuando la religión haya sido definitivamente eliminada de lo público; que el Estado sólo es libre cuando se desentiende de las realidades religiosas y de su forma institucional como Iglesia; que la modernidad ha superado la comprensión religiosa de la existencia; que la vida laica, en cuanto a negación de toda referencia trascendente y rechazo de la idea de Dios, es la condición necesaria para una modernización de España; que, por tanto, sólo una ciudadanía comprendida y ejercitada de modo no religiosa es capaz de crear una España progresista”.² El debate estaba servido y no había hecho más que empezar. Y no sólo el debate: también la movilización en la calle.

Pero han sido más, muchos más, los frentes abiertos: desde el uso del preservativo como elemento para prevenir el Sida o los embarazos adolescentes, pasando por la eutanasia, hasta llegar al mes de febrero y al referéndum convocado por el Gobierno español para ratificar el Tratado por el que se establece una Constitución para Europa. Partiendo de una clara opción por Europa como horizonte, la Conferencia Episcopal no dejó de señalar aquellos aspectos del Tratado considerados negativos, en particular “la omisión deliberada del cristianismo como una de las raíces vivas de Europa y de sus valores”,³ justificando cualquier opción de voto.

² O. González de Cardedal, “Democracia y cristianismo”, *El País*, 29/11/2004.

³ *Acerca del referéndum sobre la "Constitución para Europa"*, 4/2/2005.

II. La importancia del diagnóstico: ¿apostasía silenciosa o cisma soterrado?

“En Madrid se peca masivamente”.⁴ Esta declaración, puesta en boca del Cardenal-Arzbispo de Madrid, Antonio María Rouco Varela, fue titular de prensa y destacado tema de opinión en diversas tertulias y en multitud de foros de Internet. Casi siempre, hay que señalarlo, el tono de las opiniones suscitadas por la referida declaración osciló entre la rechifla y la chirigota. Lo que más llamó la atención de las palabras de Rouco no fue su referencia al pecado, sino el hecho de que señalara a una ciudad en concreto como la capital del reino... de Satanás. “¿Se peca más y de forma más osada en Madrid que en Barcelona, Valencia o Sevilla?”, se preguntaba Juan Goytisolo. “¿Cuál es la tabla de clasificación en el tema de las ciudades y el campo, de las zonas mesetarias y costeras, del cantábrico y el Mediterráneo? ¿En qué provincia, autonomía o nacionalidad histórica se peca menos?”.⁵

Lo cierto es que Rouco no mencionó para nada a Madrid en su intervención. Sólo contextualmente cabe pensar en esta localización, por lo demás anecdótica si nos fijamos en la literalidad de lo expuesto por el Arzobispo:

Grandes y poderosas corrientes de pensamiento e influyentes centros e instituciones del poder económico, cultural y político se han propuesto prescindir hace tiempo de toda referencia y atención a la voluntad de Dios a la hora de trazar los marcos sociales y jurídicos de la vida y del futuro de los ciudadanos, incluso en la forma como es reflejada en la misma naturaleza de las cosas. Predomina una convicción: la de que la clave de la felicidad y, por lo tanto, la facultad omnímoda de establecer los criterios del bien y del mal se encuentran única y exclusivamente en las manos y en el poder del hombre. Es tan vasta e intensa esta convicción que ha logrado obnubilar la conciencia colectiva. La visión del dolor, de la miseria física y moral, de la desestructuración de las personas y de las familias, la constatación de la frustración y de la desesperanza que embarga a tantos de nuestra sociedad se oculta y encubre sistemáticamente. Ni siquiera la terrible experiencia del terrorismo que nos acecha y de su último y espantoso atentado el 11 de marzo del pasado año, nos hace despertar. Se peca masivamente; con osadía, unas veces, y, otras, con displicente ligereza. La “apostasía silenciosa”, de la que habla el Papa en la Exhortación Postsinodal “Iglesia en Europa”, comienza a ser realidad entre nosotros.⁶

El hecho de que a nadie pareciera interesar el análisis de Rouco sobre la situación del hecho religioso católico en España, ni siquiera para someterlo a discusión; el hecho de que lo que más interés despertara fuera esa supuesta ubicación geográfica de la nueva Sodoma (como si lo del pecado masivo se diera alegremente por supuesto, siendo lo único llamativo el que Madrid pasara a ocupar el primer puesto en el ranking de ciudades pecadoras), es un indicador relevante, en mi opinión, de el papel que hoy juega la Iglesia en una buena parte de sectores sociales: un papel meramente anecdótico.

⁴ *El Mundo*, 23/1/2005.

⁵ J. Goytisolo, “Se peca masivamente en Madrid”, *El País*, 18/2/2005.

⁶ Homilía del Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal-Arzbispo de Madrid en la Apertura de la Asamblea Sinodal, Catedral de la Almudena, 22 de enero de 2005 (accesible en <http://www.archimadrid.es>). Ya en agosto de 2004 el Arzobispo de Toledo y Primado de España, Antonio Cañizares, denunciaba las amenazas que estaría sufriendo la Iglesia por parte de los poderes y medios de comunicación social, “dispuestos a despedazarla”, sin que sus opiniones tuvieran mayor relevancia mediática. En su homilía con motivo de la celebración de la Asunción, el Arzobispo apuntó como causas de esta persecución “el laicismo reinante, la secularización generalizada del mundo y la interior propia de la misma Iglesia, la apostasía silenciosa y las deserciones de tantos cristianos, el debilitamiento de las conciencias y la quiebra moral de los tiempos actuales», que «están siendo una prueba muy severa”. Según el Arzobispo, la Iglesia en España estaría sufriendo no “sólo la eliminación física, sino el ataque moral” con el fin de “que desaparezca o que no cuente”.

Lo cierto es que, en lo fundamental, el diagnóstico de Rouco podría coincidir (otra cosa es la valoración que hace de la situación descrita y la terapia que propone) con lo que al respecto dicen algunos de los más destacables analistas del tono moral de las sociedades contemporáneas. Así, por ejemplo, cuando Lipovetsky señala que estas sociedades se han ido separando del axioma otrora irrecusable que sitúa a Dios como el alfa y el omega de la moral (“En el principio la moral era Dios”) hasta llegar a la situación actual, en la que “se desprenden de la impronta de la organización religiosa inmemorial erigiendo la ética en instancia fundamental, elevando al individuo al rango de valor moral primero y último”.⁷ O cuando Bauman identifica la modernidad como el “arreglárselas sin Dios”, de manera que lo que diferenciaría nuestra relación con las “experiencias culminantes” es que lejos de afirmar, como hacen las religiones, la radical debilidad e insuficiencia humanas, hoy apelamos “al desarrollo pleno de los recursos psicológicos y corporales internos, y da[mos] por supuesta una infinita potencia humana”.⁸ O cuando Beck, en su ensayo *La religión terrena del amor*, escribe: “El amor es una religión *de la subjetividad*, una fe en la que todo –la Biblia, los sacerdotes, el dios, los santos y los demonios– está en las manos y en los cuerpos, en la fantasía y la ignorancia de los individuos que se aman y se martirizan con su amor”.⁹ O, finalmente, cuando Taylor constata que la fe cristiana se halla actualmente inmersa en un complicado e incierto proceso de redefinición y recomposición como consecuencia “de la cultura expresivista y de su impacto sobre nuestro mundo”.¹⁰

Pero, si esta es la situación, ¿se trata de una situación de apostasía silenciosa o más bien de un cisma soterrado?

El cisma soterrado. Así ha titulado el filósofo católico Pietro Prini su ensayo sobre la relación existente entre la sociedad moderna y la traducción que la Iglesia hace del mensaje cristiano y que pone en riesgo “la continuidad viva de la Iglesia de Cristo”.¹¹ No se trata de un cisma institucional que pueda acabar en la constitución de una sociedad eclesial separada. Se trata de “un *distanciamiento* que sencillamente ocultan, o *soterran*, muchos fieles por su negativa a acatar las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica, de la que ya no aceptan posiciones doctrinales o prácticas pastorales por considerarlas fuera del tiempo y del espacio de la ciencia; o, por decirlo con más precisión, por considerarlas incapaces de incorporar significados y valores allí donde la cultura menos impugnada de hoy no parece en contradicción con un conocimiento más auténtico de los principios cristianos”. Este cisma se manifiesta, en particular, en el ámbito de la moral sexual, y es especialmente notable entre las y los jóvenes.¹²

Teniendo en cuenta que muchas de las contradicciones en este ámbito tienen que ver con avances en el conocimiento científico –sobre la reproducción y la contracepción, sobre las orientaciones sexuales, etc.– Prini se pregunta si la Iglesia hoy no está cayendo en una nueva *vía antigalileana*. Resulta paradójico que el Papa que rehabilitó a Galileo –Juan Pablo II– pueda haber reproducido los mismos esquemas de relación con el mundo moderno y sus mediaciones que aquellos que hace cuatro siglos condenaron al astrónomo italiano.

⁷ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del debe*, Anagrama, Barcelona 1994.

⁸ Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid 2001.

⁹ U. Beck, *La democracia y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 2000.

¹⁰ Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003.

¹¹ P. Prini, *El cisma soterrado*, Pre-Textos, Valencia 2003.

¹² El estudio *Jóvenes 2000 y religión* desvela que tan sólo un 5% de los jóvenes españoles comparte la doctrina de la Iglesia católica sobre la sexualidad. Y ello a pesar de que un 66% de ellos continúan reconociéndose, en mayor o menor medida, como católicos (J. González-Anleo, P. González Blasco, J. Elzo, F. Carmona, *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid 2004).

La cuestión no es nueva. Ya en 1969 José Luis López Aranguren finalizaba su ensayo sobre *La crisis del catolicismo* con estas palabras: “Los disconformes de antaño hacían discurrir su vida en situaciones claras: «dentro» en su niñez, «fuera» durante la edad adulta, tras la crisis pasajera de la adolescencia, «dentro» de nuevo a la hora de la muerte. Su «catolicismo», cubierto por el anticlericalismo y la hostilidad con respecto a la Jerarquía era, cuando más, *vergonzante*. Vivían *separados* de la Iglesia. En cambio ahora *la disidencia es integrada en la estructura abierta de un catolicismo en crisis*”.¹³

La cuestión no es nueva, pero hoy se manifiesta de una manera distinta.

La actual situación de discordia entre la Iglesia española y su entorno social no puede explicarse contextualmente, como si se tratara de cosas que ocurren tan sólo “aquí y ahora”, mucho menos como consecuencia de una suerte de conspiración anticristiana (por decirlo burdamente, algo así como pensar que “con el PP en el Gobierno esto no hubiera ocurrido”). No. Las causas son más profundas.

III. Mensaje cristiano, Iglesia católica y sociedad moderna: una mirada en profundidad a la crisis religiosa en las sociedades modernas

Vivimos en sociedades *postradicionales*, en las que las tradiciones deben ser elegidas y a menudo inventadas y sólo tienen fuerza merced a las decisiones y experiencias de los individuos, de manera que todos los sectores de la cultura global emergente potencian la independencia del individuo por encima de la tradición y de la colectividad (*individuación*).¹⁴ Lo que podemos razonablemente esperar es que esta realidad plantee un colosal reto al cristianismo: si algo somos es memorial, tradición actualizada que crea comunidad. Pero no podemos seguir siéndolo como si nada hubiera pasado. Como si todo siguiera igual. O peor aún: como si todo debiera volver a ser como era.

Las ciencias sociales nos hablan de una crisis de la tradición. No de determinados aspectos de la tradición, no de una tradición concreta, sino de la Tradición, con mayúscula. Vivimos en una sociedad pos-tradicional. ¿Qué entendemos por tradición? “Lo distintivo de la tradición es que define una especie de verdad”, y “las tradiciones son necesarias porque dan continuidad y forma a la vida”, dice Giddens. “Sin tradición -que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor-, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven”, sostiene por su parte Hannah Arendt.¹⁵ Así pues, la tradición:

- ✓ Vincula pasado, presente y futuro, al construir una narración con sentido.
- ✓ Por tanto, da coherencia a la existencia social e individual.

¹³ J.L. López Aranguren, *La crisis del catolicismo*, Alianza, Madrid 1980 (3ª).

¹⁴ U. Beck, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*, Paidós, Barcelona 2002; U. Beck y E. Beck-Gernshen, *La individualización*, Paidós, Barcelona 2003; A. Giddens, “Vivir en una sociedad postradicional”, en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid 1997; A. Giddens, *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid 2000, cap. III; P.L. Berger y Th. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona 1995; S. Lasch, P. Morris (eds.), *Detraditionalitation*, Blackwell, Oxford 1996.

¹⁵ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona 2003.

- ✓ Da sentido, y sentido distinto, a la diversidad de la experiencia humana. No todo lo ocurrido tiene el mismo valor.
- ✓ Es siempre tradición compartida, de manera que crea comunidad. Sin tradiciones no hay vivencia social.
- ✓ Por tanto, la tradición es fuente de obligaciones para con otros. Genera comunidades morales.
- ✓ Por último, la tradición permite el diálogo y el entendimiento al ofrecer un contexto de comprensión compartido: unas historias, unos ejemplos, unas moralejas, unas palabras, unos ritos, etc.

¿Qué hay de nuevo en todo esto? ¿No es la destradicionalización la característica fundamental de la sociedad moderna desde la Ilustración? Es cierto que la Modernidad (Ilustración) significa crítica y hasta ruptura de la tradición, de lo dado por supuesto, de la herencia obligada. Pero no es abandono de toda tradición, sino relectura, refundación y, en su caso, invención de nuevas tradiciones ("religión cívica": democracia, derechos humanos, etc.).

Por otro lado, no sólo se produce en la actualidad una crisis de la tradición, también de las instituciones que la encarnan, actualizan y conservan: nación, trabajo, partido, iglesia, familia, escuela...

La propia vida personal se vuelve una vida destradicionalizada. Esto no significa que la tradición no juegue ya ningún papel. Pero las tradiciones deben ser elegidas y a menudo inventadas, y sólo tienen fuerza merced a las decisiones y experiencias de los individuos.¹⁶ Consolidación del *homo optionis*.¹⁷ Su contrapartida es, en muchos casos, el *homo precarios*. Sólo y desorientado. No se trata de una autonomía elegida, sino –valga la paradoja– forzada.

Todo esto está sucediendo en un contexto de creciente pluralismo sociocultural. En unas mismas comunidades de vida (es decir, en una misma familia, en un mismo barrio o pueblo, en un mismo centro educativo o de trabajo, en una misma asociación política o ciudadana, en una misma iglesia) conviven visiones del mundo y estilos de vida diferenciados. Esta situación genera a la vez oportunidades y riesgos.

Todo indica que este proceso de destradicionalización/individualización se incrementará en el futuro pues resulta funcional para el sistema turbocapitalista.

El reto que todo esto supone para el cristianismo resulta evidente. Si algo somos es memorial, tradición actualizada que crea comunidad. Pero, ¿lo somos?

Básicamente estoy de acuerdo con el diagnóstico de Metz sobre la denominada crisis de identidad histórica del cristianismo: no se trata tanto de una crisis de los contenidos de fe cuanto de los sujetos y las instituciones cristianos, "que se cierran al sentido práctico de estos contenidos: al seguimiento".¹⁸

¹⁶ Puede parecer una simple anécdota, incluso una frivolidad, pero creo que es algo más, un indicador (que podríamos sumar a otros muchos) de esta crisis: *Crónica de Cantabria*, nº 57, junio 2002: "A Frade y a mí nos apetece casarnos por la Iglesia porque ninguno de los dos lo hemos hecho nunca" (Norma Duval).

¹⁷ *El Correo*, 3 noviembre 2002: "Antonio Suriol, párroco de la población barcelonesa de Viladecavalls, se ha negado a bautizar al hijo de una pareja porque no están casados por la iglesia. Suriol les dijo que antes de bautizar a su hijo exigía que 'hicieran los deberes', es decir, que pasaran por la vicaría. El alcalde de la localidad, Félix Farré, de Convergencia i Unió, que casó por lo civil a la pareja, ha calificado la negativa del sacerdote de 'bestialidad'".

¹⁸ J.B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.

Por exceso o por defecto, la promesa escatológica de Jesús de Nazaret encuentra crecientes dificultades para hacerse un sitio en nuestras sociedades industriales avanzadas. Por defecto: una de las fuentes más consistentes del ateísmo moderno ha sido la distancia existente entre las promesas de Jesús y la tozuda realidad de pobreza, de hambre y de tristeza a lo largo de la historia. Por exceso: otra fuente de ateísmo práctico ha sido la experiencia cotidiana de una existencia lo suficientemente satisfactoria como para reducir a la irrelevancia cualquier promesa de futuro que no se sustancie en propuesta de nuevos y mayores niveles de consumo. Si las cosas van bien (o para quienes les van bien las cosas), el proyecto de Jesús acaba siendo irrelevante porque el futuro mesiánico se confunde con un futuro burgués que reduce el mañana a mera prolongación del presente. Del mismo modo que elaboran una cultura de la satisfacción (Galbraith), las sociedades satisfechas sólo pueden segregar una religiosidad de la satisfacción, una teodicea de los satisfechos que legitima y reafirma su privilegiada posición. Una vez que se vive en el mejor de los mundos posibles (en el que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera, en el que cada cual tiene lo que se merece, en el que todo acabará encontrando solución) la sensación de haber alcanzado el final de la Historia se convierte en experiencia cotidiana, el presente se extiende ilimitadamente y el mañana no promete nada que no sea más de lo mismo. Cualquier otra interpretación del futuro -en particular aquella que exija la conversión "desde una praxis social de insolidaridad y de autoafirmación individual y grupal a costa de los muchos y la vida de los demás, a una praxis social de solidaridad y de comunión"¹⁹ - simplemente no interesa.

El problema es que en esta situación la promesa de un Reino de justicia puede acabar siendo irrelevante incluso para quienes auténticamente pretenden la transformación del mundo. Y es que si las cosas no van bien, si formamos parte del mundo de las víctimas o si hemos tomado partido por ellas, la promesa del Reino puede resultar demasiado débil, demasiado etérea como para sostener la esperanza en un futuro de emancipación y justicia.

Como señaló Milan Machovec, la fuerza del mensaje de Jesús, aquello que tocó los corazones y puso en marcha a sus discípulos, no fue tanto un mensaje sobre el futuro que ha de venir a la manera de las tradiciones mesiánicas populares, sino un mensaje sobre un futuro que es asunto nuestro, a la vez promesa y reto a la movilización de todas nuestras capacidades de humanización del mundo ya desde ahora.²⁰ Por cierto, esto es lo mismo que afirma José Antonio Marina en su último libro, titulado *Por qué soy cristiano* (Anagrama, Barcelona 2005): "Al igual que sus contemporáneos, lo primero que me interesó de Jesús fue su anuncio del Reino".

Ahora bien: "¿Tenemos los cristianos una «visión de esperanza» para este mundo o, por el contrario, el cristianismo establecido se ha fundido de tal modo con nuestra sociedad que compartimos las ambigüedades y contradicciones de ésta y ya no tenemos ningún mensaje de esperanza que ofrecer a nuestros contemporáneos?"²¹ Sería el colmo que precisamente ahora, cuando miles de personas miran hacia Porto Alegre con la esperanza puesta en la capacidad de transformación contenida por los movimientos sociales y populares que combaten la globalización capitalista, cuando miles de personas a lo largo y ancho del mundo se unen para gritar ¡Otro mundo es posible!, nosotras y nosotros, los cristianos, doblemos la cerviz y renunciemos a la esperanza de un mundo transformado según la voluntad de Dios, sí, pero con la implicación de las mujeres y los hombres.

¹⁹ J. Vives, "El conocimiento de Dios y los intereses de los hombres", en VV.AA., *El secuestro de la verdad*, Sal Terrae, Santander 1986.

²⁰ M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca 1976.

²¹ J. Moltmann, *La justicia crea futuro*, Sal Terrae, Santander 1992.

IV. Tiempos de oportunidad

Como señala James W. Heisig,²² “para ver esta época como *kairós* se precisa una espiritualidad de atención crítica a lo que está aconteciendo, lista para discernir la diferencia entre lo que hay que hacer y lo que hay que dejar de hacer”.

¿Y qué es lo que no hay que hacer? No caer en la tentación de retroceder en el tiempo. Cualquier tiempo pasado no fue mejor.

Tampoco debemos caer en la tentación del fundamentalismo, del cierre sobre uno mismo. El mundo no es nuestro enemigo, sino el lugar privilegiado para la encarnación de Dios. El mundo está ahí para ser salvado, pero no para ser salvado de sí mismo ni contra sí mismo, sino en sí mismo, en toda su complejidad.

“Es como si la alternativa ante la cual se encuentra hoy el cristianismo –escribe Vattimo– fuese: cargar con el destino de la modernidad (y de su crisis, de su paso a la posmodernidad) o, por el contrario, reivindicar su carácter ajeno a la misma. Pero si eligiese esta segunda vía –y hay indicios de que esta tentación se da–, renunciaría a ser un mundo y una civilización, para volver a convertirse en lo que quizás era originariamente, una secta entre otras sectas y un objetivo factor de disgregación social entre otros”.²³ Así es.

El largo diálogo de Dios con el mundo debe continuar. Pero para que haya diálogo debe haber espacio para el diálogo. Y no hay espacio para el diálogo si no hay espacio libre, espacio no ocupado, hacia el que avanzar y por el que transitar. Y lo hay. Lo hay a condición de que la Iglesia aprenda a vivir en la tensión de la modernidad y sea capaz de asumir la propuesta que al respecto hacía Rahner: “La Iglesia debe dejar de dar esas recetas baratas de pequeños clérigos que viven al margen de la auténtica vida de la sociedad y la cultura moderna, y remitir esas decisiones a la conciencia individual [...] No significa la retirada del cristianismo y de la Iglesia del terreno de la moral, sino un cambio de finalidad muy importante en la predicación cristiana; su deber es formar la conciencia y no primariamente con un adoctrinamiento casuístico, sino suscitando la conciencia y educándola para una decisión autónoma y responsable en las situaciones concretas, complejas y no racionalizables por completo, de la vida humana”.²⁴

El 23 de noviembre de 2004 el diario *El País* recogía en una misma página las declaraciones de Rouco Varela y de José Blanco, secretario de Organización del PSOE, en la que ambos manifestaban, al menos aparentemente, su disposición a dialogar para resolver los problemas planteados. “No tenemos nada contra el verdadero diálogo en el contexto de una sociedad democrática. La Iglesia no tiene nada que objetar al pluralismo democrático”, afirmaba Rouco. Ahora bien, tanto uno como otro ponían una importante condición para ese diálogo, sólo en apariencia coincidente: el diálogo auténtico se basa en la *verdad del hombre*, sostenía Rouco; el punto de partida para el diálogo debe ser *la verdad de las cosas*, respondía Blanco.

Ambas posiciones se encuentran muy alejadas de esa propuesta de *pensamiento débil* (no confundir necesariamente con pensamiento decaído, desfallecido, blando, enclenque, átono, flojo, raquíctico) que Vattimo considera condición de posibilidad de un reencuentro entre el cristianismo y la cultura moderna: un pensamiento consciente de sus límites constitutivos, en

²² J.W. Heisig, *Diálogos a una pulgada del suelo*, Barcelona, Herder 2005.

²³ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona 2003.

²⁴ K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974.

cuanto que pensamiento elaborado por los hombres, incluso aunque pueda ser considerado como inspirado por una agencia exterior a esos mismos hombres.²⁵ Porque lo cierto es que si, en el ecosistema cultural de esta concreta modernidad (bautizada como posmodernidad, modernidad reflexiva, segunda modernidad o modernidad líquida) no hay portador privilegiado por definición y a priori, las ideas, los valores y los proyectos que pueden humanizarnos y/o hasta salvarnos deberán construirse desde la deliberación.

Esto significa, en concreto:

Asumir positivamente la laicidad como dimensión de toda la Iglesia. Siguiendo a Bruno Forte,²⁶ laicidad significa la afirmación de la autonomía y la consistencia del mundo profano en relación a la esfera religiosa; el reconocimiento de la mundanidad del mundo.

Reivindicar la Tradición: como principio, y con unos determinados contenidos. Reivindicar la tradición abrahámica (globalidad), samaritana (solidaridad), pentecostal (espiritualidad) y jerosolimitana (comunidad).

Cuestionar la realidad, dar testimonio de ruptura. “El movimiento monástico nació, en gran parte, de la negativa a pensar el cristianismo como una magnitud del mundo, aunque éste estuviera ahora sometido políticamente a los imperativos morales procedentes del Evangelio. El monacato nació de una desconfianza ante algo que le pareció, con razón o sin ella, una componenda. No hemos de tomar a la ligera esta reacción, que refleja una conciencia, al menos intuitiva, del carácter ilusorio de la naciente alianza entre fe y política. Los cristianos desconfiados estimaban que el poder político lograría que la Iglesia se plegara a sus intereses terrenos, cargados de múltiples codicias, bastante más de lo que la Iglesia sería capaz de asociar a sus orientaciones evangélicas al poder político. En consecuencia, era preciso dar un testimonio de ruptura en el seno mismo de este mundo que, supuestamente, se había vuelto cristiano”.²⁷

Hacer razonable nuestra esperanza. Si la promesa del Reino, en cuanto perteneciente al depósito de la fe, resultara ser nada más que una experiencia inefable, y por lo mismo incomunicable, indecible, inenarrable, estaría de sobra todo lo que al respecto podamos decir. Pero estamos llamados a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza (1 Pe 3, 15). La nuestra ha de ser una esperanza razonable, lo que no quiere decir que la exposición de las razones de nuestra esperanza sea suficiente para convencer a nadie.

Hacer milagros. Es la única manera de hacer creíble la promesa escatológica, con su tensión esencial: ya pero todavía no. “Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino”.²⁸ Sólo en la medida en que se producen hechos concretos de liberación –ciegos que recuperan la vista, paralíticos que vuelven a caminar, leprosos que son curados, endemoniados que son liberados, hambrientos que son alimentados...- el Reino, a la vez promesa y realidad, se vuelve parcial pero suficientemente inteligible a los hombres. Ser significativos: “Mirad como se aman”...

Descubrir demandas de sentido y de humanización existentes en nuestro entorno -“¡Otro mundo es posible!”- y enredarnos con ellas. En un momento de su diálogo con Umberto Eco, el Arzobispo de Milán, Carlo Maria Martini, dice: “Existe un *humus* profundo del que creyentes y no creyentes, conscientes y responsables, se alimentan al mismo tiempo, sin ser capaces, tal vez, de darle el mismo nombre. En el momento dramático de la acción importan

²⁵ G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996.

²⁶ B. Forte, *Laicado y laicidad*, Sígueme, Salamanca 1987.

²⁷ Ch. Duquoc, *Cristianismo: memoria para el futuro*, Sal Terrae, Santander 2003.

²⁸ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1980 (9ª).

mucho más las cosas que los nombres, y no vale la pena desatar una *questio de nomine* cuando se trata de defender y promover valores esenciales para la humanidad”.²⁹

Reinventar nuestras presencias. Es cierto, como se dice en el documento *Parroquia y Acción Católica General*, que la realidad de la parroquia “no se agota en los condicionamientos sociológicos de una comunidad meramente humana [ya que] es, en su profundidad última, una comunidad mística que pide la luz de la teología”. Sin embargo, no es menos cierto que la dimensión sociológica de la parroquia es condición *sine qua non* para su existencia. Sin condiciones sociales de posibilidad, no hay parroquia. No hace falta teorizar mucho al respecto: no hay más que comprobar cómo hay parroquias que desaparecen al desaparecer o al debilitarse enormemente la trama humana sobre las que se apoyan. ¿Qué son nuestras Parroquias, un ámbito más de los muchos que debemos armonizar –cada vez más dificultades para ello- a lo largo de nuestra vida (junto con el trabajo, la familia, el ocio, la formación, la vulnerabilidad, etc.), o un nodo que nos permite integrar todos esos ámbitos, o muchos de ellos? Porque lo cierto es que la parroquia, denominada por Juan XXIII la “fuente de la aldea”, es más necesaria que nunca en una sociedad “a la deriva” (Sennett). En cualquier caso el templo nunca más va a volver a estar en el centro del pueblo. Hacer una oferta humilde, entre otras, junto a otras. Almacenistas, tenderos y escaparatistas. Abrir cada día la tienda. Ser “destacamentos avanzados”, “fuertes en territorio de frontera”. ¿Tenemos estructuras que lo permiten?

En la polémica homilía a la que ya hemos hecho referencia, Rouco decía lo siguiente: “¡Hagamos nuestra sin ningún género de relativización doctrinal, ni de dubitación personal o pastoral la solemne confesión de fe con la que el Concilio Vaticano II culmina la primera parte de la *Gaudium et Spes*, su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo: «El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se hizo carne de modo que, siendo Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, el punto en el que convergen los deseos de la historia y de la civilización...»”. Ahora comparemos esas palabras con estas otras escritas por el ensayista Claudio Magris:

El final y el principio del milenio necesitan utopía unida al desencanto. El destino de cada hombre, y de la misma Historia, se parece al de Moisés, que no alcanzó la Tierra Prometida, pero no dejó de caminar en dirección a ella. Utopía significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser; saber que al mundo, como dice un verso de Brecht, le hace buena falta que lo cambien y lo rediman. El despertar religioso, que sin embargo tan a menudo degenera en fundamentalismos, cumple la gran función de avivar el sentido del más allá, de recordar que la Historia profana de lo que sucede se intersecciona continuamente con la Historia sagrada, con el grito de las víctimas que piden otra Historia y que, en el Día del Juicio, presentarán a Dios y al Espíritu del mundo el libro de cuentas y los llamarán a que les den razón del matadero universal.³⁰

¿De verdad sólo hay espacio para el conflicto? ¿Con todo lo que hay por hacer?

Continua plenamente vigente la declaración que abre la *Gaudium et Spes*: “Los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de la época actual, sobre todo de los pobres y afligidos de toda clase, son también los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”. Sólo hace falta que nos las tomemos en serio. Las palabras, sí, pero, más aún, las tristezas y las angustias de nuestras hermanas y hermanos, empezando por las de los más pobres y afligidos.

²⁹ U. Eco / C.M. Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Temas de Hoy, Madrid 1997.

³⁰ C. Magris, *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona 2001.