

HISTORIAS INTEMPESTIVAS DE SOLIDARIDAD, RUMORES DEL DIOS DE VIDA.

UNA PROPUESTA CRISTIANA EN EL CONTEXTO DE LA SOCIEDAD
ESPAÑOLA DE FIN DE SIGLO

F. JAVIER VITORIA CORMENZANA
DIRECTOR DEL INSTITUTO DIOCESANO DE
TEOLOGIA Y PASTORAL DE BILBAO

En este foro abierto para dialogar interconfesionalmente y reflexionar de modo interdisciplinar sobre *la fe cristiana ante la nueva situación socio-cultural*, se me ha pedido hablar de la propuesta cristiana en el contexto de la sociedad española de fin de siglo. Supongo que tengo que dar cuenta ante Vds. de los desafíos que la nueva situación española plantea al cristianismo, y levantar acta del estado actual de su pretensión de portador de la Buena Noticia de Jesús de Nazaret en esta España peninsular e insular, europea y autonómica, cuyos ciudadanos contemplamos estupefactos e impotentes hasta la náusea cómo el celtibérico espectáculo de la corrupción política y de los desmanes financieros aumenta nuestras tasas de ansiedad, sin percartarnos quizás de que dichos fenómenos forman parte de esa *gran perturbación* (F. Fernández Buey) que recorre nuestra aldea global convertida ya en mercado total, fragiliza, resquebraja y disloca nuestro presente y sacude inclemente, como si se tratara de hojarasca, los restos de las utopías modernas, arrojados y definitivamente abandonados en esos basureros de la historia que son el olvido.

La perspectiva teológica desde la que he elaborado mi respuesta tiene en cuenta la situación de la religión cristiana en España, y se reconoce deu-

dora de la *circularidad hermenéutica* que se establece entre lo que considera el núcleo de la revelación y de la fe cristiana —la realidad de Dios como el Dios de los pobres o como Amor asimétrico—, y el factor clave de su propio diagnóstico socio-cultural de la realidad española: el modelo de su calidad de vida y el culto a la libertad individual⁽¹⁾.

De cómo se plantee y se resuelva esta interrelación hermenéutica depende algo tan insignificante como la visión del teólogo que les habla, y que me he permitido evocar en el título que he dado a mi intervención: *historias intempestivas de solidaridad, rumores del Dios de Vida*. Pero además la valoración de la verdad de las ofertas que el cristianismo realiza fácticamente en la sociedad actual española está ligada al resultado de ese esclarecimiento. La ponderación de estas sugerencias prácticas es enormemente significativo, pues mostrará qué clase de *Evangelio* es hoy el cristianismo y cómo se concreta su pretensión de ser un ofrecimiento libre para la ayuda y promoción de los hombres y mujeres, o si lo quieren en términos religiosos, para su “salvación”⁽²⁾.

Utilizo el plural conscientemente. Me parece un modo de abordar el tema más respetuoso con la diversidad confesional del cristianismo en España, y más fiel al carácter plural de la oferta que se hace desde el interior de la confesión católica.

1. UNA PROPUESTA QUE TOMA PARTIDO POR LOS DE ABAJO

He de advertirles que he construido mi respuesta tomando partido por *los de abajo*, aunque esto pueda sonar a dislate en una época en la que existe una extrema preocupación por buscar y ocupar el centro, como si se tratara del único espacio social.

Los de abajo son para mí principalmente los 6.900.000 de españoles que, según el último informe de Cáritas, permanecen por debajo del umbral de la pobreza, ganando menos del 50% de los ingresos medios de la población española⁽³⁾. Se trata de nuestra contribución a la cuota de pobres, que la Comunidad Europea

(1) Cf., J. MARTINEZ GORDO, *Dios, Amor asimétrico. Propuesta de Teología fundamental práctica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993, págs. 39-42.

(2) Cf., A. TORRES QUEIRUGA, *El cristianismo en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1992, pág. 31.

(3) “Del estudio de Foessa... se desprende una estratificación socioeconómica de múltiples lecturas: en la base, una capa social muy baja —la de la pobreza moderada y severa—, representada por el 20,6% de la población, seguida de una segunda capa de clase baja en torno al 44%, que sumada a la primera revela que el 64% no sobrepasa los ingresos

soporta “democráticamente” y que con un lenguaje aséptico sus informes suelen denominar “**grupos menos favorecidos**”⁽⁴⁾. El espacio social europeo y español está poblado de rostros de parados de larga duración, de jóvenes con baja cualificación profesional y a la búsqueda del primer empleo, de ancianos con pensiones mínimas, de mujeres solas con cargas familiares, de temporeros, de extranjeros víctimas de la guerra, de emigrantes hispanos, y de los africanos de “las pateras” que componen la avanzadilla en España de esa pléyade de “nómadas pobres” que huyen en botes de su país y no encuentran puerto donde arribar⁽⁵⁾.

Pienso, aun a riesgo de ser tildado de superviviente de “algún parque jurásico”, que también pertenecen a **los de abajo** el conjunto de los trabajadores asalariados —¡atención: el 64% de la población española no sobrepasa los ingresos medios por persona!—, y muy especialmente las víctimas de esa precarización de las condiciones laborales de trabajo, que una vez más evidencia, como acaba de denunciar la Conferencia Episcopal Española, el triunfo del capital sobre el trabajo, la victoria de las leyes de hierro del mercado, esta vez disfrazadas de flexibilidad laboral, sobre las condiciones humanas en el trabajo.

Finalmente **los de abajo** son sobre todo **los de más abajo**, es decir, esa enorme cifra de habitantes empobrecidos de ese Sur⁽⁶⁾ que **se va a pique**, y que, si nadie lo remedia, irá creciendo hasta alcanzar la mitad de la humanidad entre el 2050 y el 2075⁽⁷⁾; un número millonario y creciente de pobladores de nuestro mundo que hemos convertido en población sobrante para la convivencia y la producción, y que han pasado de una situación estructural de explotación a una posición estructural de **irrelevancia**⁽⁸⁾.

(...) medios por persona. Por encima, las clases medias, un 28,77% de la población y altas, el 7%”: *El País*, domingo 16 de octubre de 1994, Domingo/3.

(4) Cf., V. RENES, *Luchar contra la pobreza hoy*, HOAC, Madrid, 1993, pág. 33; sobre los síntomas de la pobreza europea puede verse, *ibid.*, págs. 49-54; C. BOERMA, *La cara pobre de Europa. La Iglesia y los (nuevos) pobres de Europa occidental*, Santander, Sal Terrae, 1994, pp. 15-36; J. M.^o TORTOSA, *La pobreza capitalista. Sociedad, empobrecimiento e intervención*, Tecnos, Madrid, 1993, págs. 115-129.

(5) Cf., J. M.^o TORTOSA, *op. cit.*, pág. 18.

(6) Cf., PNUD, *El abismo de la desigualdad. Resumen del informe sobre desarrollo humano 1992*, Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1992; H. ROUILLE D'ORFEUIL, *El tercer mundo. Claves de Lectura*, Sal Terrae, Santander, 1994, págs. 9-25.

(7) Cf., J. M.^o TORTOSA, *op. cit.*, p. 19.

(8) Cf., F. J. HINKELAMMERT, *La crisis del socialismo y el Tercer Mundo*, en *Iglesia Viva 157* (1992), pág. 23; M. CASTELLS, *La economía informacional, la nueva división internacional del trabajo y el proyecto socialista*, en *El Socialismo del Futuro 4* (1991), pág. 83.

He intentado dejarme guiar por la mirada de los colectivos excluidos del bienestar de nuestra sociedad y de los nuevos pobres de la España definitivamente moderna, y acompañar por la memoria de los miserables de la Tierra, las mayorías empobrecidas del Sur. En suma he querido tener presente los rostros y los intereses de gentes que no pueden ser aún, aunque lo quieran, ni sujetos activos y conscientes de nuestra historia, ni ciudadanos de nuestras democracias avanzadas.

En todo ello he tenido muy en cuenta la consideración de P. Berger sobre la necesidad de que los cristianos que se proponen acomodar la fe al mundo moderno se pregunten a sí mismos a qué sector de ese mundo intentan dirigirse, pues es muy probable que cualquier *aggiornamento* que realicen incluya a algunos y excluya a otros, sea “relevante” dentro de un entorno social muy específico e irrelevante en otro⁽⁹⁾.

Esta advertencia encierra una gran lección que la Iglesia y los cristianos nunca deberíamos olvidar: ninguna propuesta cristiana podrá alcanzar a la totalidad de la sociedad española. Ni los rituales salvífico-religiosos laicos⁽¹⁰⁾ y postcristianos de nuestras sociedades de consumo, ni los nuevos ámbitos de la religiosidad profana, entre las que se puede destacar por su capacidad de movilización ciudadana, el fútbol⁽¹¹⁾, las rebajas y las vacaciones, interesan a todo el mundo.

Si he elegido el grupo de *los de abajo* no se ha debido a ese carácter singularmente voluble que presentan las creencias de la élite cultural, según advierte el sociólogo neoconservador⁽¹²⁾. Los motivos son otros y forman parte de mi propia precomprensión.

A) Considero que el drama del humanismo idólatra, devaluado, indoloro y apático que todos los ciudadanos de este país protagonizamos de alguna manera, consiste en querer organizar la sociedad “*etsi pauperes non darentur*”, sin percatarse de que “*extra pauperes nulla salus*”. Vincular el futuro de la humanidad al destino de los pobres se ha hecho una necesidad histórica, que las corrientes culturales más en boga, el neoconservadurismo y la postmodernidad, no quieren reconocer. Ni el puritanismo de los primeros,

(9) Cf., P. BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, pág. 21.

(10) Cf., E. GIL CALVO, *Religiones laicas de salvación*, en R. DIAZ-SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994, págs. 172-186.

(11) En España el fútbol constituye el fenómeno cumbre de la religiosidad profana en su versión deportiva: cf., J. M^o MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994, pp. 93-97.

(12) Cf., P. L. BERGER, *op. cit.*, pp. 21-22.

ni la ética frutiva de los segundos son capaces de imaginar y, mucho menos aún, de hacer operativas políticas favorecedoras de un Nuevo Orden Internacional. Sus propuestas de futuro no hacen camino, simplemente deambulan porque son puras tautologías del presente. Ni el recurso neoconservador a una Trascendencia-sin-rostro-humano, ni el nihilismo postmoderno suscitarán jamás una fuerza real capaz de poner en práctica “las recetas” que se han ofrecido hasta ahora para resolver el problema de los empobrecidos de nuestro mundo⁽¹³⁾. Se precisa de una mística que provoque una reacción eficaz contra la idolatrización del sistema y su lógica sacrificial, y haga posible “*la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles en contra de sus propios intereses*”⁽¹⁴⁾. Semejante energía interior sólo brota en contacto con el dolor de las víctimas de los modelos de calidad de vida, propios de esa cultura de la satisfacción⁽¹⁵⁾ en la que ya se encuentra instalada la sociedad española.

B) Hoy como ayer, en este final de siglo como en los tiempos de Tiberio, en la España del “felipismo” como en la Galilea de Herodes, en el pontificado de Anás y Caifás como en el papado de Juan Pablo II, el que la relevancia de una propuesta religiosa sea *específicamente* la cristiana depende decisivamente de que sus destinatarios preferenciales sean los pobres. Sus rostros históricos han cambiado, pero su normatividad teologal permanece. Se trata, por tanto, de establecer una propuesta religiosa dirigida a aquellos que han quedado *totalmente fuera o al margen* de esta sociedad española y construida desde el territorio de “*los de abajo*”, aunque obviamente este modo de proceder acrecienta los malestares, las contestaciones y los rechazos de la religión. Sólo entonces esa oferta poseerá las mismas señas de identidad que las de la del Profeta de Nazaret (cf. *Mt 11, 2-6; Lc 4, 16-21*)⁽¹⁶⁾. Sólo entonces estará investida de sus mismas virtualidades y convertirá su tradición religiosa en peligroso reclamo desestabilizador de los principios prácticos del darwinismo social desde los que se organiza toda sociedad moderna, también la española; y en dinamismo radicalmente suscitador, liberador y actualizador de las posibilidades de lo humano, negadas, secuestradas o/ esclavizadas por el poder de nuestra cultura del sometimiento.

En los últimos veinticinco o treinta años la teología española ha realizado una larga travesía *bajo la mirada del incrédulo*. Ahora necesita dar un

(13) Cf., A. SCHAFF, *Humanismo ecuménico*, Trotta, Madrid, 1993, pág. 96.

(14) Cf., P. GLOTZ, *Manifiesto para una nueva izquierda europea*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pág. 21.

(15) Cf., J.K. GALBRAITH, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992.

(16) Esta razón me lleva a disentir de la propuesta religiosa de MARIANO CORBI, aunque me parezcan muy valiosas muchas de sus aportaciones; cf., *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión*, Herder, Barcelona, 1992.

paso diferente, si quiere servir a la sociedad española en su conjunto. Ha de saber llegar hasta ese lugar de la máxima presencia profética y apocalíptica de Dios que son los pobres. Ha de reemprender de nuevo el camino del teologizar, esta vez *bajo la mirada de los pobres*. Y esto le exige aprender a identificar los rostros históricos de la pobreza y las figuras humanas de la historia española del sufrimiento, y atreverse a *soportar* solidaria y misericordiosamente el cara a cara de su dolor y de sus clamores de liberación. Solamente después le estará permitido buscar y pronunciar un “logos” sobre Dios apropiado a esta realidad, pues ya se encontrará en ese lugar en el que la perspectiva “*catalogica*” (de arriba [hacia los de] abajo) o *kenótica* de quien llegó hasta nosotros tomando la forma de esclavo para hacerse uno de tantos (cf. *Fp 2, 7*)⁽¹⁷⁾ se hace posible.

La teología española no necesita “emigrar” mentalmente al Tercer Mundo para toparse con la mirada de los pobres. Aunque no deba olvidar la realidad mundial de la pobreza, le basta con iniciar una mudanza mental y física hasta localizar ese ubi espacial, el de las zonas oscuras y ocultadas de los espacios urbanos, donde habitan los pobres. *En medio de esos rincones de la muerte* sentirá que su palabra se interrumpe, se entrecorta y enmudece, pero allí mismo encontrará relatos humanos que narrar: historias intempestivas de testigos que pagan el precio del silencio informativo, del desprecio o de la ridiculización por su osadía de contribuir a la organización de la esperanza de los pobres en medio de la democracia española. Y ello le rehabilitará para articular humildemente un lenguaje que, en contemporaneidad con *Bosnia*, con *Ruanda* y con el *holocausto* mundial de la pobreza, articule los rumores sobre la realidad del Dios de Vida, que aquellas historias levantan por “la galilea” de la España autonómicamente tribal y postmoderna (cf. *Mc I, 28*).

2. RELIGION CRISTIANA Y SOCIEDAD ESPAÑOLA

Las circunstancias socioculturales de la sociedad española de final de siglo han conmovido en sus mismos cimientos la encarnación histórica de la identidad cristiana y han extendido la impresión de que su edificio histórico, la cristiandad, está en ruina inminente y comienza a ser abandonado calladamente por las personas que hasta ahora tenían en él su hogar⁽¹⁸⁾. El cristianismo español está viviendo ahora la experiencia real del pluralismo ideológico y de “la concurrencia en un mercado” donde tiene que competir no sólo con

(17) Cf., A. GONZALEZ, *Trinidad y liberación*, San Salvador, UCA, 1994, págs. 78-79.

(18) Cf., M. VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid, 1993, pág. 9.

otras religiones y con la indiferencia creciente, “*sino también con el influyente discurso de una generación importante de filósofos morales y escritores que también lidian en el combate del discurso moral público*”. Esta competencia ha sumido a las autoridades eclesiásticas y a algunos teólogos españoles en un estado de inseguridad que explica algunos de sus brotes de ansiedad⁽¹⁹⁾ y el catastrofismo de algunos de sus diagnósticos. A estas alturas del siglo XX y de la normalización democrática, el malestar y la crisis de los sujetos religiosos y de las instituciones cristianas en la sociedad española resultan innegables.

Pero esta sensación no se corresponde plenamente con la situación real, objetiva, de la religión. Los estudios sociológicos dan la razón a quienes hablan de “*la persistencia de la religión en el mundo moderno*”⁽²⁰⁾ y a quienes afirman que la nuestra es una época de crisis religiosa en el sentido de que se está produciendo una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición. Un problema distinto es que esta transformación no excluya la posibilidad de que la Iglesia aparezca en nuestra sociedad como progresivamente residual⁽²¹⁾, aunque hoy todavía sea una de las instituciones más grandes de España, dado el número de ciudadanos que pertenecen a la misma.

Rafael Díaz-Salazar, un sociólogo experto en el papel jugado por la Iglesia en la transición política española y un defensor insobornable e incansable del capital simbólico de la religión como factor público de transformación social, ha definido el sentido de las tendencias sociorreligiosas de la España de fin de siglo, como el tránsito de la “religión total” del nacionalcatolicismo a la religiosidad desinstitucionalizada⁽²²⁾. “*España —escribe— no es ni un país eclesialmente católico (la mayoría de los ciudadanos no son católicos practicantes ni aceptan el magisterio oficial de la Iglesia) ni una nación poblada por personas agnósticas e indiferentes (los españoles religiosos duplican en número a los no religiosos)*”⁽²³⁾. La religión cristiana, tanto en la historia como en la actualidad, es un hecho público relevante, pero no se puede sociológicamente identificar catolicismo —con su gran carga de religiosidad difusa y popular— con Iglesia.

(19) Cf., S. GINER, S. SARASA, *Religión y modernidad en España*, en R. DIAZ-SALAZAR - S. GINER, (comps.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993, pág. 85.

(20) Cf., I. SOTELO, *La persistencia de la religión en el mundo moderno*, en R. DIAZ-SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO, (eds.), *op. cit.*, pp. 38-54; *La religión persistente y coexistente*, en *Claves* 23 (1992), págs. 56-63.

(21) Cf., J. ESTRUCH, *El mito de la secularización*, en R. DIAZ-SALAZAR, S. GINER, VELASCO, F. (eds.), *op. cit.* pág. 279; J.M^a. MARDONES, *op. cit.*, págs. 70-72; A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993, pág. 275.

(22) Cf., R. DIAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, en R. DIAZ-SALAZAR - S. GINER, (comps.), *op. cit.*, pág. 93.

(23) Cf., *Ibid.*, pág. 122.

Esta tendencia del catolicismo español se inserta con sus propias peculiaridades en el interior de la transición religiosa que se experimenta en Occidente y más concretamente en Europa. En contra de lo que erróneamente se cree o interesadamente se predica, en las sociedades occidentales no existe un vacío de religiosidad, ya que persiste la religiosidad cristiana institucionalizada tanto de un modo expreso como difuso. Nos encontramos más bien ante un largo proceso de transición socio-religiosa.

En este paso de unas formas de vida religiosa a otras, se está produciendo, por una parte, un proceso de vaciamiento de una religión como la cristiana —que ha estado muy llena de contenidos dogmáticos, normativos, rituales, etc.—, que va a parar en cifras minoritarias a un vacío de religión. Pero los ateos y agnósticos pertenecen a lo que Berger y Luckmann llamaron “minoría cognitiva”. Se está constituyendo, por otra, un nuevo ámbito religioso formado por aquellas personas que han emigrado del área cristiana institucionalizada y se siguen considerando “personas religiosas”, pero desgajadas de instituciones, ritos y de sistemas de creencias establecidas y regidas por autoridades religiosas. A este ámbito quizás podrían pertenecer también algunas personas que se autoidentifican como “no religiosas” (respecto a la religión establecida) y tienen una búsqueda de “otra” religión de algún tipo de trascendencia (trascendencia sobrenatural o trascendencia immanente —el “trascender sin trascendencia” de Bloch—)⁽²⁴⁾. Resulta un dato especialmente significativo de esta mutación de las prácticas religiosas la constatación de que el número de españoles, sobre todo entre los jóvenes, que se consideran “orantes” supera sorprendentemente al de personas que se autodefinen como religiosas⁽²⁵⁾.

De esta tendencia emigratoria, desinstitucionalizadora y sincretista de las prácticas de la religión cristiana desprendo un par de cuestiones que me parecen de singular importancia para el tema que nos ocupa:

a) *La propuesta cristiana ya no la decide únicamente la institución ofertante, el cristianismo, sino que se encuentra a merced de la preferencia del consumidor.*

La situación de pluralismo social y cultural ha introducido una nueva forma de influencia mundana en la religión: “*la dinámica de la preferencia del consumidor*”. Los contenidos religiosos están sujetos a la moda, se estandarizan

(24) Cf., R. DIAZ-SALAZAR, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en R. DIAZ-SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO, (eds.), *op. cit.*, págs. 71-110; cf., también J.M. MARDONES, *op. cit.*, págs. 151-181; G.C. MILANESI-J. BAJZEK, *Sociología de la religión*, CCS, Madrid, 1993, págs. 171-173.

(25) Cf. J. ELZO, *Jóvenes españoles 1994*, SM, Madrid, 1994, págs. 157-161.

zan y se privatizan sus funciones morales y terapéuticas⁽²⁶⁾. Se hace necesario reconocer que este control del consumidor sobre el producto ha empezado a actuar también en la sociedad española. En muchas ocasiones el “nosotros creemos” también en “la católica” España pertenece más al lenguaje del consumidor que al lenguaje del testimonio y menos aún al del martirio⁽²⁷⁾. Esta situación queda reflejada en esa “religión a la carta” que tantos españoles practican. E incluye en sus aspectos públicos y sociales una celebración heterodoxa de los sacramentos como forma de ritualizar de manera significativamente satisfactoria algunos acontecimientos de especial densidad antropológica (nacimiento, matrimonio, muerte), que termina por desvirtuar su identidad cristiana⁽²⁸⁾.

En este último punto los datos hablan por sí solos: “*Las celebraciones religiosas de determinados acontecimientos (nacimiento, matrimonio, muerte) son deseadas por la mayoría de la población (75%), incluso por los sectores juveniles (60%). Un 82% de los españoles declara que si tuviera un hijo lo bautizaría, un 63% desearía que ese hijo se casara por la Iglesia (sólo el 6% preferiría el matrimonio civil), un 78% querría que recibiera la comunión, un 42% lo llevaría a un colegio religioso y un 70% preferiría recibir los sacramentos antes de morir. La práctica religiosa del bautismo —que es la más valorada— es considerada como un deber por el 42% de los españoles, como una costumbre por el 34% y como algo conveniente por un 12%. Otras prácticas sacramentales como la confesión o la comunión se realizan en menor proporción, ya que un 50% y un 47% de los españoles declaran no confesar ni comulgar nunca. La práctica mensual de estos ritos se cifra en un 16% y en un 23% respectivamente... El 24% de los españoles nunca va a misa. Un 29% va a misa todos los domingos (se incrementa hasta un 50%, sin incluimos acuden alguna vez al mes)... Un 76% ha recibido el sacramento de la confirmación (no lo han recibido cerca del 30% de los jóvenes entre 18 y 24 años). Un 35% no se confiesa nunca (un 48% entre los jóvenes de 22 a 25 años). Un 31% no comulga nunca (un 42% entre los jóvenes de 22 a 25 años)*”⁽²⁹⁾.

Obviamente este estado de cosas plantea desafíos importantes a la Iglesia. En las actuales circunstancias el cristianismo ya no puede pretender controlar su propuesta. Se le hace inevitable el aceptar “*malgré lui*” el envite de esa dinámica de la preferencia del consumidor que termina por escoger

(26) Cf., P.L. BERGER, *Para una teoría Sociológica de la religión*, Kairós², Barcelona, 1981, pp. 207-213.

(27) Cf., Id., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, p. 109.

(28) Cf., J. M^o MARDONES, , *op. cit.*, pp. 59-63.

(29) Cf., R. DIAZ-SALAZAR, *La transición religiosa de los españoles*, en R. DIAZ-SALAZAR, S.-GINER, (comps.), *op. cit.*, pp. 100-101.

para “su cesta de la compra” aquellos “productos” de la propuesta religiosa que le parecen provechosos y por abandonar en “el escaparate del supermercado religioso” aquellos otros que considera poco atractivos o faltos de interés. Las creencias y los ritos cristianos forman parte del universo simbólico-cultural español, y cada ciudadano de este país se siente legitimado por ello mismo para escoger de él lo que le venga en gana. Seguramente estos “lodos” del presente pluralista y secular no son más que el resultado de aquellos “polvos” del largo pasado uniformista de cristiandad. Ese grupo importante de la jerarquía católica y de teólogos que reclaman insistentemente un debido reconocimiento al aporte, por otra parte innegable, del catolicismo o del cristianismo a la cultura española y europea, ha de saber y aceptar que justamente ese hecho —el que el cristianismo sea una pieza del fenómeno cultural español— es el que lo coloca fuera del control de sus representantes oficiales en nuestras sociedades democráticas. Parece, pues, que la propuesta cristiana no podrá impedir, aunque lo quiera, el ser utilizada, al menos parcialmente, como una religión para las festividades burguesas de nuestros conciudadanos. Pero esto no debe significar en modo alguno el que la Iglesia se cruce de brazos y deba contentarse con representar ese papel. Esta situación le invita a revisar sus sujetos y sistemas de transmisión y conservación de su propia tradición creyente, y a repensar la antigua disciplina del arcano con el fin de buscar aquellas condiciones de recepción de los sacramentos que garanticen mejor no solamente el nivel religioso de sus celebraciones, sino el propiamente cristiano.

b) Algunos de los diagnósticos eclesiales sobre la situación de la religión en España son poco matizados, equivocados o claramente interesados.

En los últimos años voces oficiales y competentes teológicamente han reiterado la afirmación de que nos encontramos inmersos en una *cultura de la increencia*. La fe y la increencia se hallarían enfrentadas históricamente⁽³⁰⁾ hasta el punto de dar lugar a una confrontación, suave en la forma y dura en el fondo, entre dos concepciones de la vida. Más aún, según algunos cualificados observadores eclesiásticos existiría un proyecto de largo alcance, protagonizado por el gobierno socialista, que intenta implantar una concepción materialista y agnóstica de la vida y de la sociedad, disociada del patrimonio cultural y moral del pueblo español⁽³¹⁾. Nos encontraríamos ante un vuelco cultural y un proceso de descristianización de tal magnitud que la advertencia

(30) Cf., O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid, 1985, págs. 179-206

(31) Cf., A. SUQUIA, *Seguir a Cristo hoy. Discursos y conferencias*, Encuentro, Madrid, 1992, pág. 45; F. SEBASTIAN, *Nueva Evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy*, Encuentro, Madrid, 1991, págs. 225-227.

papal sobre el carácter neopagano de la nueva situación española estaría sobradamente justificada.

Algún miembro español de la curia romana ha llegado hasta el exceso de comparar lo que sucede en la España socialista con lo que ocurrió en las naciones que vivieron bajo el yugo del totalitarismo marxista. La sociedad española estaría siendo introducida por el Estado español en el mismo túnel que han abandonado los países del Este, a través del uso de unos métodos de silenciamiento de la Iglesia substancialmente semejantes a los utilizados por los comunistas albaneses, alemanes orientales, búlgaros, soviéticos, etc.⁽³²⁾.

Dejando de lado esta opinión disparatada que pretende ser “más papisita que el papa”, a la vista de los datos no parece que exista base sociológica suficiente para hablar contundentemente de cultura de la increencia y, menos aún, de un laicismo hegemónico y beligerante contra la religión⁽³³⁾. Resulta más ajustado a la situación del país real —que conviene no confundir con el oficial—, el referirse matizadamente, si se quiere en tono negativo, al *ocaso* de unas formas religiosas⁽³⁴⁾ y a un cierto *eclipse* de la religión en la sociedad española⁽³⁵⁾ o, más positivamente, a una *metamorfosis*⁽³⁶⁾ o *reforma postcristiana* de las formas de religión⁽³⁷⁾.

Las razones que explican el actual desdibujamiento de los contenidos esenciales de la fe, la pérdida de identidad cristiana y la desconfianza, distancia e incluso rechazo de la Iglesia son muchas, y van desde la objetiva dificultad que lleva consigo un cambio cultural hasta la falta de cultivo de la vida interior verdadera y de una oración fiel, pasando por lo nada fácil que está resultando la recepción y asimilación de los cambios propuestos por el concilio Vaticano II a una Iglesia demasiado acostumbrada a vivir con una actitud de gueto frente al mundo moderno⁽³⁸⁾.

Resulta expresiva de esta dificultad y de la reacción eclesial que ha provocado la siguiente opinión de P. Berger, que no comparto, sobre el *aggonamiento* de la Iglesia católica: “*Si se adopta la opción de gueto... los*

(32) Cf., V. CARCEL ORTI, *¿España neopagana? Análisis de la situación y discursos del Papa en las visitas “ad limina”*, EDICEP, Valencia, 1992, págs. 10-12.

(33) Cf., R. DIAZ-SALAZAR, *op. cit.*, pp. 119-122.

(34) Cf., L. M^a. ARMENDARIZ, *La crisis religiosa: ¿ocaso o aurora?*, en Forum Deusto, *La religión en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1994, págs. 17-39. Con el mismo título este trabajo ha sido editado también en la colección Folletos PPC, n^o 8, 1994.

(35) Cf., R. DIAZ-SALAZAR, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en R. DIAZ-SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO, (eds.), *op. cit.*, pág. 109

(36) Cf., G.C. MILANESI, J. BAJZEK, *op. cit.*, págs. 91-114.

(37) Cf., MARDONES, J. M^a, *op. cit.*, págs. 151-181.

(38) Cf., O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *op. cit.*, págs. 187-188.

*muros que lo rodeen tienen que ser realmente muy gruesos para mantener fuera la contaminación cognoscitiva del pluralismo. Si se permite la más mínima grieta en el muro, el poderoso vendaval de la cultura pluralista del entorno puede colarse furiosamente... El caso más impresionante es el del catolicismo después del Concilio Vaticano II. Hasta ese momento la Iglesia católica en los Estados Unidos había logrado mantener con éxito una robusta subcultura cuyos miembros se hallaban relativamente a salvo de las turbulencias cognoscitivas circundantes. El Vaticano II se propuso... 'abrir ventanas en el muro'; la consecuencia no deliberada de ese llamado *aggiornamento* consistió en abrir una superautopista de ocho carriles a través del centro del gueto católico: por allí entro de todo. Los actuales responsables de la Iglesia católica, sobre todo en la central romana, se están esforzando mucho por reparar las fortificaciones; se da la posibilidad de que sea demasiado tarde, al menos en los países occidentales"* (39).

En España, aunque se participe de muchas de las respuestas del pensamiento católico a los pronunciamientos críticos que diferentes autores significativos del mundo cultural español vienen realizando en relación con aspectos importantes de la propuesta cristiana (40), deberíamos trasladar hasta nuestra historia reciente la advertencia que hace más de veinte años hacía J. B. Metz sobre la más honda raíz de las actitudes críticas del mundo ilustrado frente a la Iglesia: *la experiencia histórica con la Iglesia*. La vivencia de una generación que experimentó el tiempo del nacionalcatolicismo como una etapa vital asfixiante y represora, la conciencia de la alianza de la Iglesia española con el régimen autoritario del general Franco, la "resaca" de las decepciones que ha causado y la impresión de que las instituciones eclesiales muy a menudo han ofrecido una religión que era un sucedáneo de sí misma, son piezas de la memoria colectiva de un grupo importante de españoles, que contribuyen sin duda a generar esas actitudes crispadas que muchas veces quedan reflejadas en los medios de producción cultural, aunque no lleguen a explicarlas totalmente. ¿Será cierto —me pregunto prolongando el pensamiento del teólogo alemán— que este recuerdo, y no la prueba histórica de la fundación de la Iglesia o la justificación de la autoridad magisterial en un mundo emancipado y con la verdad fragmentada, constituye el problema histórico-exegético número uno de la eclesiología española? (41)

La Iglesia española debería no confundir la desinstitucionalización de la religión con la increencia, la pérdida de la autoridad moral de sus dirigentes con el laicismo. Si no lo hace corre el peligro de sentir la particular vulne-

(39) Cf., *op. cit.*, págs. 61-62.

(40) Cf., *Críticas a la religión cristiana*, en *Iglesia Viva* 1972 (1994).

(41) Cf., J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, pág. 105.

rabilidad del cristianismo ante las consecuencias secularizadoras del pluralismo moderno como erosiones y debilitamientos producidos por una estrategia anticlerical para descristianizar la sociedad española. Esta contingencia la conducirá insensiblemente a reafirmar el edificio de la ortodoxia y de la ortopraxis que la acompaña, y a fortalecer los dispositivos defensivos propios de una plaza fuerte dentro de la cual puedan mantenerse vigentes todas las antiguas normas (la mentalidad de gueto), mientras proyecta ilusamente recatolizar la sociedad en nombre de la religión tradicional (el talante de cruzada)⁽⁴²⁾.

Cualquier propuesta cristiana que quiera llevar buenas noticias a la actual sociedad española deberá reconocer, sin caer en optimismos ingenuos, ni canonizar la modernidad y lamentando las dificultades para creer que ha generado, que la secularización que comporta ha contribuido a que el cristianismo recupere su marginalidad original y consustancial y con ella una noción depurada del Dios cristiano. La “muerte del Dios de los filósofos” no ha supuesto la “muerte del Dios vivo y personal” que experimenta el creyente en el fondo de su corazón⁽⁴³⁾. La crisis de credibilidad del cristianismo se ha convertido —como afirman muchos observadores católicos preclaros y beneméritos— en un desafío que ha abierto la posibilidad de una fe más auténtica⁽⁴⁴⁾ y ha brindado la oportunidad histórica de hacer de la fe el objeto de una decisión personal⁽⁴⁵⁾.

Ese crepúsculo de Dios, al que hemos asistido, ha sido también una liberación de andamios provisionales, de impurezas mágicas, de mediaciones absolutizadas, de súplicas y anhelos egoístas, que adulteraban la religión. Cualquier propuesta cristiana que quiera rumorear buenas noticias sobre la condición humana hará todo lo que esté en su mano para que la crisis religiosa actual pueda ser un *crisol* de lo religioso, que nos sitúe no en el ocaso, sino ante una nueva aurora de la religión; de una religión en la que Dios sea realmente lo que es y el hombre termine siendo lo que Dios espera de él: un hijo adulto, libre, que se atreve a la aventura de explorar sin prejuicios ni inhibiciones su propio ser y el del mundo⁽⁴⁶⁾; de una religión que haga razonablemente creíble el testimonio vital de aquellos que, con E. Galeano, afirman que “*la condición humana no está condenada al egoísmo y a la obscena cacería del dinero, y que el socialismo no murió, porque todavía no era: que hoy es*

(42) Cf., P. BERGER, *Una gloria lejana...*, págs. 58-61.

(43) Cf., I. SOTELO, *op. cit.*, págs. 48-52

(44) Cf., J. GOMEZ CAFFARENA, *El pluralismo socio-cultural como posibilidad y desafío de la fe*, en Facultades de Teología de Vitoria y Deusto, *Congreso de Teología. Pluralismo socio-cultural y fe cristiana.*, Mensajero, Bilbao 1990, págs. 26-29

(45) Cf., C. ABAITUA, *Cambios socio-culturales en el País Vasco y fe cristiana*, en *Ibid.*, pág. 74.

(46) Cf., L.M.^a. ARMENDARIZ, *op. cit.*, pág. 38.

el primer día de la larga vida que tiene que vivir"⁽⁴⁷⁾; una religión, en fin, reveladora del "homo absconditus" y de un mañana cargado de futuro para los desdichados de nuestra sociedad.

Cualquier propuesta cristiana que quiera acompañar a la sociedad española a buscar el rumbo de un mañana menos amenazado que el hoy y más justo y democrático para toda su ciudadanía, deberá vivir su presente como un tiempo purificador de la existencia de la Iglesia española, como una oportunidad histórica (*kairós*) de renacer de lo alto (cf. *Jn 3,3*) desde abajo: *hermana* de las minorías olvidadas y oprimidas de esta sociedad; *compañera* de éxodos hacia la tierra soñada por los mejores de los nuestros y de exilios en el solar familiar convertido en tierra extraña; *buscadora* desde la libertad de hombres y mujeres sensibles al carácter permanentemente abierto e indefinible de lo *humanum* y cómplices en la tarea de rastrear y recoger sus fragmentos, siempre bajo la amenaza del olvido colectivo y de la tergiversación histórica, y acarrearlos hasta el tajo de la construcción democrática; *transmisora* de señales de un camino inesperado que conduce al esplendor de la Verdad del Dios Vivo, porque no es ya el que va de la tierra al cielo pasando por el Templo o por el recinto de la Iglesia, sino aquel otro sendero de la consagración al prójimo, que el Profeta de Galilea tomó para ir *a los vencidos de la historia*⁽⁴⁸⁾.

3. SOCIEDAD ESPAÑOLA E HISTORIAS DE SOLIDARIDAD INTEMPESTIVA...

Toda propuesta cristiana responde consciente o inconscientemente a un diagnóstico socio-cultural concreto. Posiblemente en el interior del catolicismo español podamos encontrar propuestas afines a cada uno de los pronunciamientos del arco de los diagnósticos socio-culturales: desde los neoliberales hasta los postmodernos y desde los neoconservadores hasta los de los Nuevos Movimientos Sociales pasando por los teóricos críticos⁽⁴⁹⁾. Muy probablemente, si nos fuera factible hacer un repaso de todas aquéllas y establecer a cuál de estos diagnósticos responden, nos encontraríamos ante un panorama que se desliza hacia un pluralismo imposible⁽⁵⁰⁾. Me limitaré a reseñar

(47) Cf., *Ser como ellos y otros escritos*, Siglo XXI, Madrid, 1992, págs. 104-105.

(48) Cf., J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Du Cerf, 1993, págs. 489-491.

(49) Cf., J.M^o. MARDONES, *Por una cultura de la solidaridad. Actitudes ante la crisis*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid-Santander, 1994, págs. 7-19.

(50) Así es como E. FREIJO calificó el panorama de las propuestas del catolicismo español del comienzo de los años setenta (cf., *El pluralismo imposible*, en *Iglesia Viva* 35-36 (1971), págs. 513-527). Obviamente, aunque quizás se pueda seguir calificando de imposible el pluralismo, el contenido de las propuestas actuales y las razones que las sustentan responden a un referente socio-cultural (secular, pluralista y democrático) que nada, o muy poco, tiene ver con el de entonces (cristiandad en versión nacionalcatólica).

brevemente la propuesta que con más apoyos oficiales parece contar y expondré más detenidamente la que personalmente comparto.

Aquella propuesta se encuentra en continuidad con la lectura más influyente del proyecto papal de *Nueva Evangelización*, que he analizado pormenorizadamente en otra ocasión⁽⁵¹⁾. Desde una perspectiva de análisis “culturalista”, su dictamen certifica una situación social aquejada de una enfermedad mortal, cuya etiología conduce a un foco original de carácter religioso: *una cultura y un hombre sin Dios*. El ateísmo, el indiferentismo, el secularismo y la mentalidad laicista serían las causas profundas de esa dolencia propia de las sociedades avanzadas, que también aqueja a la española. Una civilización con perfil materialista, que inspira y sostiene una existencia vivida prácticamente “*etsi Deus non daretur*”, ha producido también entre nosotros un desarrollo falto de alma. Es el precio pagado por nuestra modernización. Desde esa matriz cultural el mal extiende sus metástasis no sólo al ámbito de la vida privada (familia, matrimonio, sexualidad), sino también al de la vida pública y al económico-social. Tanto las formas de organización social, como las personas, padecen la dolencia. Sin Dios la ley existe, pero no resiste, todos los intentos de fundamentar una ética civil digna de la condición humana están condenados al fracaso, la democracia degenera en totalitarismo, las relaciones interpersonales se trivializan...

En esta situación la Iglesia aporta esa dimensión teológica que nuestra sociedad tanto necesita para interpretarse correctamente y resolver eficazmente sus problemas actuales. Un reconocimiento tibio de los valores de la cultura contemporánea y de las virtudes de los increyentes, propio de la cortesía calculada del extraño⁽⁵²⁾, da paso al intento de posibilitar la refundación de una cultura abierta a la Trascendencia. Tras la afirmación de que la tarea primordial de la Iglesia es anunciar al mundo la realidad de Dios como origen, fundamento, sentido y meta de la vida humana, o de que la misión de los cristianos del llamado Primer Mundo es ser testigos del Dios Vivo en una sociedad que cree poder prescindir de Él, se esconde una desconfianza radical en la cultura actual. Ésta, nacida del *error antropológico* de la modernidad, resulta tan ajena a la fe que es incapaz de albergar el Evangelio de Vida. La creación de una nueva cultura, nacida de la matriz de la fe, constituye la empresa y el programa eclesial que harán posible a largo plazo una nueva sociedad española.

(51) Cf., F.J. VITORIA, *La nueva evangelización de Europa*, en *Iglesia Viva* 159 (1992), págs. 303-326.

(52) Esta misma extrañeza se manifiesta en el talante de su crítica, cuya vehemencia no posee la calidez cercana del amigo o del aliado sino la frialdad distante del adversario, y que no parece la expresión de una preocupación fraterna sino de una autoridad contrariada.

No comparto ni este diagnóstico, ni la propuesta que de él se deriva. En la determinación del origen de la dolencia no se puede prescindir del sistema económico, si se quiere acometer certeramente la tarea de regenerar la vida social española. El mismo magisterio del papa actual, que ha hablado de unos mecanismos en el sistema económico, financiero y social que acumulan pobreza y generan muerte (cf. *SRS 9.16*), da pie para legitimar semejante procedimiento de diagnóstico. Es un error cargar sobre el sistema de economía de mercado *la totalidad* de la responsabilidad de los males que nos aquejan. Pero igualmente lo es, el ignorar sus responsabilidades o exonerarle de todas ellas como algunos católicos españoles se empeñan en hacer⁽⁵³⁾. La racionalidad tecno-económica y la lógica de la competitividad (el carácter absoluto del valor beneficio) que el capitalismo práctica, han impuesto e imponen una férrea represión sobre las tradiciones sociales y culturales, sobre las fuerzas sociales y sobre las necesidades personales de consumo, dando origen a un modelo cultural particular, pero no necesario, de modernización occidental⁽⁵⁴⁾. En su interior, más allá de las declaraciones formales de ciudadanía universal, el espacio social de la libertad sufre un proceso selectivo creciente, el de la igualdad se declara simplemente inviable, y el de la solidaridad se va achicando progresivamente. Se trata del habitat social “*donde los individuos viven más y más configurados por una expansión ilimitada del pseudodominio de lo funcional; por la posesión y el afán de consumo como realización; por una privatización insolidaria y cínica de la vida*”⁽⁵⁵⁾.

Contemplada la realidad española desde los de abajo me parece más plausible la afirmación de que el factor configurador de la realidad social y cultural tanto de este país, como de los demás europeos, no es el ateísmo o la indiferencia ante el hecho religioso, sino la insensibilidad ante su situación de sufrimiento, que genera una creciente primacía de comportamientos, actitudes, planteamientos, decisiones y estrategias, culturales, económicas y políticas, tendentes a primar el criterio de la calidad de vida y de la libertad individual. Este “*modus vivendi*” se defiende a toda costa al precio de la solidaridad, y sobre todo de que una minoría malviva en el interior del sistema de las sociedades desarrolladas y de que una inmensa mayoría tenga enormes dificultades para subsistir fuera de él⁽⁵⁶⁾. Este *ethos* cultural es a la vez causa y efecto del orden económico reinante, que ha ido colonizando progresivamente, como revelan los estudios sociológicos, las formas de vivir

(53) Cf., R. TERMES, *El papel del cristianismo en las economías de mercado*, en *Forum Deusto*, *op. cit.*, págs. 125-149.

(54) Cf., A. TOURAINE, *op. cit.*, págs. 42-47.

(55) Cf., J.M.^a MARDONES, *El hombre económico: orígenes culturales*, SM, Madrid, 1994, pág. 50.

(56) Cf., J. MARTINEZ GORDO, *op. cit.*, págs. 42-50.

y de pensar de los ciudadanos españoles; y pone de manifiesto el abismo existente entre proceso de modernización de la sociedad española y proceso de humanización.

Este diagnóstico no niega la necesidad de que la cultura actual se abra a la Trascendencia para que el hombre pueda romper con el determinismo y la ausencia de fines impuestos por el sistema⁽⁵⁷⁾, simplemente señala la *primacía* de su apertura a la solidaridad. La enfermedad raíz de la cultura actual se denomina *indiferencia y cínica apatía ante el dolor de los pobres*. Se ha creado el clima ideal para que la experimentación del capitalismo pueda cumplirse con un mínimo de resistencias. No sólo el apagón de las grandes finalidades y la muerte de Dios *importan un bledo*, sino también el cese de las perspectivas de un futuro más humano para todos y el aumento de “nacimientos de personas-residuo”. *La apatía* no solamente es un muro levantado contra los sobresaltos de la religiosidad histórica y los grandes designios paranoicos de las utopías de antaño, sino también una forma de insonorizar los escenarios humanos con el fin de que ni las voces de los excluidos de la mesa del bienestar, ni los gritos de los empobrecidos del mundo perturben la constante circulación sin metas humanas de los ciudadanos favorecidos con los beneficios del sistema⁽⁵⁸⁾.

Esta interpretación me lleva a mostrarme decididamente partidario de una propuesta cristiana, que contribuya a hacer razonable la tarea de atreverse a pensar y a vivir *de manera alternativa* en la sociedad española, es decir, a transitar solidariamente por este fin de siglo. Obviamente esta oferta no desconoce, sino que hace suyas las aportaciones teóricas que el cristianismo puede y debe hacer al debate cultural español: las ideas de creación y de historia⁽⁵⁹⁾, la dignidad inviolable de la persona humana, los principios de igualdad, libertad y fraternidad sobre los que se levanta nuestra cultura, etc.

(57) Cf., R. GARADDY, *¿Tenemos necesidad de Dios?*, PPC, Madrid, 1993, págs. 94-96.

(58) Cf., G. LIPOVETSKÝ, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986, págs. 36, 43 y 57.

(59) Una mención especial merece la concepción cristiana de la historia en esta hora de desencantos. El cristianismo aporta una fe siempre abierta en las posibilidades de la historia. No espera ingenuamente que resulten victoriosas en el esfuerzo por recuperar un futuro para un planeta en entredicho. Las señas de identidad de su Mesías crucificado se lo impiden. Pero las afirma tercamente aun en medio de sus fracasos, quebrantos y derrotas. La Promesa del Dios reflejada y entrevista en el rostro de su Mesías resucitado se lo permite. La aportación práctica de esta esperanza tozuda merece ser destacada en una época en la que resulta casi imposible cualquier encantamiento con la posibilidad de que esta historia dé de sí algo diferente. Ultimamente, en plena crisis de la izquierda, los teóricos de su refundación han descubierto y echado mano del capital simbólico, ético y axiológico de la tradición cristiana. Sin embargo casi nadie recurre a esa fe en las posibilidades de la historia que podría aportar los excedentes energéticos necesarios para llevar a buen puerto semejantes iniciativas.

Pero quiere ir más allá, dando preferencia a una configuración práctica, narrativa y pública⁽⁶⁰⁾, que los afirme dialécticamente.

Su trama está tejida con una infinidad de historias, cargadas de sentido humano y cristiano, que relatan la *biografía* místico/política de unas vidas entregadas a la causa de la solidaridad con los pobres a lo largo y lo ancho del “ruedo ibérico”. Me refiero a esas historias cristianas, de ciudadanos y ciudadanas del Estado español empeñados en inventar el mundo de nuevo, henchidos de esperanza en el futuro y de ironía hacia las pretensiones de “los alquimistas” del egoísmo ilustrado; estoy recordando a aquellos hombres y mujeres, cuyas historias pretenden ser *voz* de los sin voz y *salida*⁽⁶¹⁾ real para una sed de justicia que clama al cielo del Dios de Vida y al olimpo de los dios-cillos de la tecnocracia política.

Se trata de historias de cuño evangélico que transcurren enredadas con otras semejantes de conciudadanos provenientes de otras tradiciones culturales laicas, que nada tienen que ver con el laicismo cínico que caracteriza a buena parte de los liberalismos progresistas y eurocéntricos del momento⁽⁶²⁾. Entre ellas hay algunas estelares, como las que antaño protagonizaron Guillermo Roviro en el mundo obrero, Alfonso Comín en el de la política, Ricardo Alberdi en el intelectual o el P. Llanos entre los vecinos de un barrio popular y marginal, y recientemente los obispos Castellanos y Buxarras en el escenario del voluntariado social. Pero sobre todo estoy pensando en un conjunto innumerable de relatos humanos anónimos, protagonizados por mujeres y hombres corrientes, que se hacen presentes habitualmente en el territorio de la política, de los sindicatos, del voluntariado o de los movimientos sociales con el fin de explorar y explotar al máximo el rico filón de *lo inédito viable* de la utopía de la ciudadanía universal; y que contribuyen así a que la democracia como “casa común” no sea una simple metáfora encubridora de la división entre “los de arriba y los de abajo”. Son todas esas historias que, cuando abandonan el carácter de riguroso incógnito propio de su cotidianidad, son percibidas como extraordinariamente intempestivas por los medios de comunicación social. El tratamiento singular dado por TVE a la vida ordi-

(60) Esta propuesta está concebida desde el modelo de presencia pública de la fe que postula el cristianismo de mediación, y se entiende así misma configurando una corriente pública subcultural. Tiene, por tanto, pretensiones de hacerse eficazmente presente en todos los ámbitos de la dimensión pública de la realidad social. Cf., F.J. VITORIA, *Dimensión pública de la fe y construcción del mundo*, en V Forum. “Cristianisme i món d’avui”. *Alliberats per a alliberar*, Valencia, 1994, págs. 121-146; C. GARCIA ANDOIN, *La pretensión pública de la fe*. HOAC y Communion e Liberazione, DDB, Bilbao, 1994.

(61) Cf., J. GARCIA ROCA, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994, págs. 101-103.

(62) Cf., F. FERNANDEZ BUEY/ J. RIECHMANN, *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1994, págs. 199-200.

naria de las monjas de Ruanda y la conmoción social producida por el relato de unas vidas, consideradas como ordinarias por sus protagonistas, dan para pensar así.

Todas estas biografías *rescatan el sentido* que para la construcción del futuro encierra la libertad entregada a la gestación de una cultura de la solidaridad incluyente y a la imaginación de un nuevo modelo de solidaridad⁽⁶³⁾, y que parece irremisiblemente vencido por la lógica del individualismo posesivo, suprimido por la ética del cálculo racional o revocado definitivamente por la muerte. En medio de una sociedad amnésica a causa de su actual “bulimia consumista” (P. Ricoeur), *avivan la memoria* colectiva de las causas que ayudaron a vivir y morir con dignidad en el pasado, recuperan su esperanza, recogen su testigo y alientan la resistencia contra las fuerzas de la barbarie. Son historias que, si no pueden impedir que se cumpla el augurio ferlosiano de que “vendrán más años malos”, se niegan a aceptar fatalmente que “nos harán más ciegos”⁽⁶⁴⁾. De este modo se constituyen en *interrupción y crítica* de la lógica sacrificial del sistema socio-cultural.

Tercamente se presentan como suave invitación a cambiar el modo de pensar y de vivir, como provocadora incitación a verificar con la propia vida la verdad de la realidad que esas historias narran. Y todo ello porque la calidad humana de sus protagonistas posee un potencial de *seducción* y de *contagio*, que anima a caminar libremente en su “seguimiento” y a realizar gozosamente y en complicidad con ellos la salvación de Dios en la historia, aunque ese camino acarree peligros y dolores. Esas historias indefensas son una convocatoria pública —como le suele gustar repetir a J. Sobrino— a hacer el bien, practicar la justicia y caminar humildemente con Dios (cf. Miq 6, 8) en pos de que en nuestra sociedad llegue a ser real la familia humana. Esta tarea no resulta nada fácil. El poder de los ídolos es enorme y la astucia de sus sacerdotes parece más sabia que la sabiduría de “los hijos de la luz”. Hacer el camino de la vida junto al Dios de los pobres siempre ha sido un andar cargado con el amargor de sus derrotas y suavizado constantemente por el renacer de la esperanza que se nos ha entregado a causa de los desesperanzados (W. Benjamín). Sin embargo esos itinerarios humanos son singularmente elocuentes para narrar la permanente condición histórica de la aventura humana del Dios de Vida: atribulada, pero no aplastada, en apuros, pero no desesperada, acosada, pero no abandonada, una y mil veces derribada, pero nunca rematada, desconocida, aunque bien conocida, entregada a la muerte, pero siempre viva, afligida, pero siempre alegre, pobre, pero enriquecedora de

(63) Cf., I. ZUBERO, *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, DDB, Bilbao 1994.

(64) Cf., R. SANCHEZ FERLOSIO, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Destino, Barcelona, 1994.

muchos, necesitada de tantas cosas, pero poseedora de todo (cf., 2 Cor 4, 7-12; 6, 9-10).

4. ... QUE HACEN CORRER RUMORES SOBRE EL DIOS DE LOS POBRES EN LA SOCIEDAD SATISFECHA ESPAÑOLA

Ahora que se nos anuncia a bombo y platillo “la revancha de Dios”⁽⁶⁵⁾ y nos suena a “rumor de ángeles” el retorno de la gran Trascendencia⁽⁶⁶⁾, quizás convenga más que nunca no olvidar que el *rumor del Dios* de Jesús de Nazaret fue rechazado como disonante por la sensibilidad de los piadosos de su tiempo porque venía envuelto en los gemidos de los perdedores (cf. *Rom* 8, 22-26). Ahora que tanto se habla de la Nueva Evangelización, no estará de más recordar que el renovado ardor y los nuevos métodos que la Iglesia quiere potenciar en su misión, no deben encaminarse primordialmente a conseguir el retorno a la fe de quienes se han ido, sino la vuelta a la familia humana de quienes han sido excluidos de ella. Ahora que con tanta insistencia eclesial se recurre a la fe en Dios como antídoto contra los males que aquejan a nuestra cultura, será preciso advertir que, en un contexto en el que la fe en Dios no hace a los cristianos *más humanos* que a los demás, el hablar demasiado pronto de Dios suscita una imagen caducada de Dios: la del Dios de unos pocos enriquecidos a expensas de los oprimidos y de los violentamente marginados de la sociedad⁽⁶⁷⁾.

En verdad los tiempos que corren no dan para ensordecedores “clamores del Reino”, pero las historias de solidaridad intempestiva producen esa frecuencia que permite escuchar el suave rumor del Dios compañero fiel de los pobres, y funcionan como colirio que dilata las pupilas de los ojos para ver (cf. *Apoc* 3, 18) en la oscuridad un futuro siempre mayor en el que, como decía I. Ellacuría, “*se avizora el Dios salvador, el Dios liberador*”⁽⁶⁸⁾. Esas historias, expresión de un amor humano preferencial por los pobres, son la mejor prueba de que el Dios de Vida, el Dios de los pobres, existe. Ellas, pretendiendo evitar que la creencia en una vida antes de la muerte se diluya en una añoranza inútil y en un anhelo estéril, consiguen además que el empeño cristiano por nombrar e invocar a Dios sea prolongación del de Jesús, y su

(65) Cf., G. KEPPEL, *La revancha de Dios*, Anaya, Madrid, 1991.

(66) Cf., P. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1975.

(67) Cf., E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, pág. 32.

(68) Cf., I. ELLACURIA, *Utopía y profetismo*, en ELLACURIA, I.- SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis I*, Trotta, Madrid, 1990, pág. 442.

carácter de Buena Noticia homologable con la del Espíritu del Reino de los pobres.

Las proclamas sobre la existencia de Dios autenticadas por praxis solidarias en favor de los desfavorecidos como la de Jesús, serán percibidas por los ciudadanos que ante el eclipse de la razón solidaria se sienten fascinados por una imagen irracional del mundo como noticias (malas) de un *Dios Exceso, Trasgresión y Peligro*. Pero aquellos otros para los que vivir sea no resignarse, quizás puedan adentrarse a través de esa parcialidad solidaria en la “*Tiniebla luminosa*” del *Aeropagita* y reconocer y ver allí la novedad de un *Dios Amor, Solidaridad y Don*, que paradójicamente se manifiesta como juicio definitivo de la historia, y posibilidad trascendental agraciada, llamada liberadora y camino real de universalización humana.

Estos relatos individuales y colectivos intempestivos de solidaridad acreditan y actualizan contemporáneamente la permanente estructura kenótica de la revelación y la salvación de Dios. Dios no se ha manifestado primariamente ni como verdad del mundo ni como fundamento de toda verdad y de todo conocimiento. Esto quizás podría ser buena noticia para los filósofos y los sabios, pero no es el Evangelio de la bienaventuranza para los pobres del Sermón del Monte. Éste revela y narra que cuanto más injusto y asimétrico es el mundo más gratuitamente y más radicalmente se manifiesta en la historia la realidad de Dios como Amor Solidario hacia los pobres. Los hombres hemos sido colmados por la plenitud de Dios (cf. *Ef 3, 19*) a través del “hacerse nada” de Cristo Jesús por su solidaridad con los “ninguneados” de la historia (cf. *Fp 2, 5-11*). La fuerza salvadora de Dios actúa en la historia de los hombres en virtud de la debilidad crucificada del Mesías de Dios (cf. *2 Cor 13, 4*). La Palabra salvífica de Dios se hace históricamente carne (cf. *Jn 1, 14*) como Jesús de Nazaret, el hombre-empobrecido-y-despojado-de-vida a causa de su entrega solidaria en favor de los empobrecidos y despojados de su mundo (cf. *2Cor 8, 9*). La gracia de Dios que es fuente de salvación para todos los hombres (cf. *Tit 2, 11*) se ha manifestado precisamente en esa historia de solidaridad parcial y asimétrica. En ella su bondad, amor y misericordia han puesto un comienzo nuevo y universal a la historia humana (cf. *Tit 3, 4*), que sólo se actualiza en la medida en que se anuncia, se proclama y sobre todo se hace históricamente real esa nueva posibilidad de fraterna solidaridad entre los hombres desde ese mismo lugar en el que Jesús realizó su mediación salvadora: los pobres del mundo. Esta es la vieja tradición que nos entregaron los primeros testigos del Mesías de Dios, y que hizo posible no solamente formas nuevas de pensar el mundo, sino sobre todo nuevas maneras de estar en él y de construir la historia, que traían consigo noticias sorprendentes sobre el gran Dios de las buenas manos. El “*¡mirad cómo se aman!*” era correlato de “*el que ama ya conoce a Dios*” (cf. *1 Jn 4, 7*).

Las historias solidarias como la de Jesús que levantan rumores sobre el Dios de Vida, facultan a los teólogos de hoy mejor que las Facultades de Teología para hablar narrativamente del “*Dios en la basura*”⁽⁶⁹⁾ o proclamar poéticamente que “*Dios resucita en la periferia*”⁽⁷⁰⁾ justamente allí donde sus hijos más queridos son crucificados. Son estas historias las que permiten discursos segundos, como los de la *Teología de la Liberación*, que concretan la *identidad* divina justamente en el carácter parcial de los destinatarios de su salvación. Un joven teólogo salvadoreño ha mostrado que la afirmación de J. Sobrino, “*ir a Dios es ir al pobre*”, no es una mera tesis de ascética cristiana o de epistemología teológica, sino una afirmación ontológica (*sit venia verbo*) sobre la realidad divina: los pobres pertenecen a la definición de Dios. “*Si las actuaciones de Dios en la historia están caracterizadas por su parcialidad a favor de los pobres... podemos decir que Dios es el ‘Dios de los pobres’, y esto no en un sentido derivado, como si Dios hiciera esto por razones pedagógicas, sino porque los pobres pertenecen a la definición de Dios. Evidentemente se trata de una ‘definición’ de Dios que no tiene otra fuente que sus actuaciones en una historia concreta en la que hay pobres y es por tanto siempre de algún modo una definición quoad nos...*”⁽⁷¹⁾.

* * *

Y concluyo. El paso y las características del tiempo que nos ha tocado vivir me van reafirmando más y más en mi convicción de que una propuesta cristiana articulada en torno a historias intempestivas de solidaridad constituye la mejor forma de evitar el peligro latente de que la religión entre en el futuro de espaldas y mirando hacia el pasado⁽⁷²⁾.

Todas estas historias constituyen un propuesta cristiana que *re-liga* “*indivise et inconfuse*” el evangelio laico de la fraternidad universal con el Evangelio cristiano del Dios de Vida. Ellas ofrecen en la sociedad española una religión que no se contenta con “*asumir la incertidumbre*” y “*estar abierta al abismo*” de la perdición para evitar con el esfuerzo fraterno común la muerte prematura de la humanidad⁽⁷³⁾, sino que, ante tal abismo, con la misma incertidumbre sobre el mañana y a través de sus prácticas intempestivas de solidaridad intenta también, con temor y temblor, dar testimonio del

(69) Cf., D. SÖLLE, *Dios en la basura. Otro "descubrimiento" de América Latina*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.

(70) Cf., R.M. GRACIO DAS NEVES, *Dios resucita en la periferia*, San Esteban, Salamanca, 1991.

(71) Cf., A. GONZALEZ, *op. cit.*, págs. 229-230.

(72) Cf., R. GARAUDY, *op. cit.*, pág. 21.

(73) Cf., E. MORIN - A.B. KERN, *Tierra-Patria*, Barcelona, 1993, pág. 219.

compromiso de Dios con los pobres y de su experiencia agraciada de vivir ya afincados en ese Misterio de Amor al que estamos destinados. Ellas ofrecen, en suma, la religión del Dios de Vida, de ese Dios cuyo nuevo nombre en los tiempos que corren es Solidaridad.

F. Javier Vitoria Cormenzana