

IGLESIA VIVA

REVISTA DE PENSAMIENTO CRISTIANO

Pertenencia y Libertad

- 5** Presentación
- 9** Llevarse las raíces consigo
Libertad y pertenencia
Joaquín García Roca
- 27** La tensión
pertenencia/libertad
Evangelista Vilanova
- 43** Libertad e instituciones:
contra el docetismo
eclesiológico
Juan Antonio Estrada
- 69** Debate: Las religiones en
la era de la globalización
Peter L. Berger
José Casanova
- 93** Análisis sociorreligioso:
Las difíciles relaciones
Gobierno-Iglesia Católica
José Martínez de Velasco
- 105** Signos de los tiempos
Francisco J. Carmona Fernández
Grup de Mar
Juan Carlos García Domene
- 127** Página Abierta: La nueva moral
María Zambrano
- 131** Libros

Pertenencia y libertad

Presentación

- 5 Fidelidad creadora y pertenencia en libertad

Estudios**Tema central: *Libertad y pertenencia***

- 9 Llevarse las raíces consigo. Libertad y pertenencia
Joaquín García Roca
- 27 La tensión pertenencia/libertad
Evangelista Vilanova
- 43 Libertad e instituciones: contra el docetismo eclesiológico
Juan Antonio Estrada

Debate**Las religiones en la era de la globalización**

- 69 I. Globalización y religión
Peter L. Berger
- 79 II. Religiones públicas en un mundo global
José Casanova

Análisis sociorreligioso:

- 93 Las difíciles relaciones Gobierno-Iglesia Católica
De las elecciones del 14-M a la boda real en La Almudena,
con Kiko Argüello como telonero
José Martínez de Velasco

Signos de los tiempos

- 105 Juventud e Iglesia en España:
Razones de un desencuentro
Francisco J. Carmona Fernández
- 117 Sobre "El estatuto político de Ibarretxe"
Carta abierta a Carlos García de Andoin
Grup de Mar
- 124 ¿Religión y cine?
Juan Carlos García Domene

Página Abierta:

- 127 La nueva moral
María Zambrano

Libros

- 131 J. J. Tamayo, *Adiós a la cristiandad* (María J. Fariñas Dulce)
- 135 Libros recibidos

Fidelidad creadora y pertenencia en libertad

La libertad constituye (juntamente con la igualdad y la fraternidad) uno de los paradigmas antropológico-políticos desde los que los hombres y las mujeres de hoy establecen la autocomprensión de su dignidad humana y de su praxis ciudadana. La organización social de las sociedades desarrolladas complejas busca crear aquellas condiciones materiales que hacen posible y factible el ejercicio de esa libertad, muy frecuentemente con quebrantos gravísimos de los otros dos paradigmas, sin cuyo cumplimiento resulta imposible la universalización de la condición humana de sujeto libre.

La libertad se convierte, además, en el valor supremo desde el que se interpretan y evalúan las demás realidades humanas, por muy importantes que sean. Éste es el caso de la pertenencia del ser humano a las diferentes comunidades y sociedades en las que nace y con las que convive hasta su muerte. La libertad convierte a esta pertenencia en algo más que una adscripción natural y necesaria. El sujeto libre sólo acepta pertenecer a colectividades, instituciones y organizaciones, que le permitan ejercer su vocación creadora y transformadora de sujeto mayor de edad.

Pero los imperativos de pertenencia no suelen coincidir con las exigencias de la libertad. El carácter necesariamente particularista de la pertenencia de cada ser humano a un lugar y tiempo concretos, a una familia, a una patria y a una tradición choca con el ansia universalista de la libertad. Desde la guardería infantil al foro de las relaciones internacionales el camino de los seres humanos está tejido de experiencias de desarraigo y de nuevos arraigos, como todo encuentro con los otros exige. El reto está en lograr un equilibrio entre afirmar las raíces y poder llevárselas consigo trascendiéndolas. El peligro de las comunidades e instituciones que garantizan las raíces está en ahogar con su particularismo la libertad humana.

Uno de los logros más preciosos de las sociedades modernas es la construcción de instituciones capaces de garantizar el ejercicio de la libertad, posibilitando las condiciones objetivas que la hacen viable. Nos referimos a las instituciones democráticas, sin las cuales no sería posible una vida digna de sujetos libres.

Hay instituciones y sociedades que, por su propia naturaleza, deberían estar más preocupadas por garantizar la libertad en la pertenencia de sus miembros que por tenerlos bien atados por los lazos de la sumisión. La Iglesia es una de estas instituciones.

Por otra parte, parece que la experiencia humana de ser sujeto libre resulta imprescindible para percibir la buena noticia del Dios de Jesús de Nazaret, que libremente sale al encuentro de la humanidad a la espera de la repuesta filial de hombres y mujeres libres. La tradición judeocristiana desde Moisés hasta Pablo así lo atestigua.

La Iglesia del Espíritu de Jesús, para cumplir con su misión de comunidad fermento de humanidad reconciliada, debiera configurarse como un espacio humano al que hombres y mujeres concurren libremente y en el que libremente establecen redes de comunicación y relaciones humanas. Una larga historia de Iglesia como una sociedad de dos clases, poseedores y desposeídos, adultos y menores de edad, sabios e ignorantes, ha maltrecho gravemente las condiciones materiales necesarias para que la libertad de los creyentes pueda ejercerse en su interior. Ni la eclesiología del concilio Vaticano II, ni su desigual y controlada recepción han conseguido corregir este desajustado y las dinámicas restauradoras propugnan sustituir la libertad en la Iglesia por el mero título de pertenencia a la misma.

* * *

En el primer estudio, XIMO GARCÍA ROCA analiza la dialéctica entre libertad y pertenencia, particularidad y universalidad, raíces y creatividad como equilibrio necesario del ecosistema humano.

Entrando en el tratamiento de esta dialéctica en la religión y en las iglesias, EVANGELISTA VILANOVA se centra en analizar la compatibilidad entre la pertenencia a una comunidad religiosa y el ejercicio de la crítica y la creatividad, poniendo como ejemplo la crisis del modernismo que tanto ilumina lo que hoy está pasando.

Y finalmente JUAN ANTONIO ESTRADA estudia a fondo la situación actual de la Iglesia Católica que parece llevada a un

rigidismo institucional y clerical, haciendo abortar el modelo de comunidad de comunidades corresponsables que se había sugerido en el Vaticano II, precisamente cuando la sociedad está cambiando más y necesita modelos de pertenencia fiel en libertad y creatividad que la Iglesia podría ofrecer.

* * *

En la sección "Debate" se presentan dos interesantes textos sobre el futuro de la religión en una sociedad global, escritos muy recientemente por dos autoridades en sociología religiosa, con distinta orientación: el clásico PETER L. BERGER que nos introdujo a tantos en la construcción social de la realidad y en el análisis de la secularidad (Un mundo sin hogar) y el español JOSÉ CASANOVA, experto en el fenómeno Opus y radicado en USA.

JOSÉ MARTÍNEZ DE VELASCO repasa en "Análisis Sociorreligios" las difíciles relaciones entre Gobierno e Iglesia en estos dos últimos meses, tras el triunfo de los socialistas. Lo que le es difícil a la actual cúspide de la Iglesia es mirar con realismo la realidad cambiante de la sociedad. Por eso en "Signos de los Tiempos" FRANCISCO J. CARMONA analiza a fondo el debatido estudio sociológico sobre Juventud e Iglesia en España. Otra manera de ver la realidad de la cultura moderna y las formas cómo puede trasmitirse una pregunta religiosa en un ambiente laico, es la que presenta JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE en su signo ¿Religión y cine?

Un artículo de Carlos Garcia Andoin sobre el proyecto político del lehendakari Ibarretxe ha sido objeto de una profunda reflexión, hecha por una comunidad cristiana que envía al autor, en este número, una "carta abierta" exponiendo sus reparos y su opinión. Desde luego IGLESIA VIVA estará siempre abierta a este debate y a todos los que se puedan entablar entre lectores y autores sobre otros temas, siempre que sea con el respeto y rigor argumental con que está hecha esta intervención.

¡Ojalá una verdadera moral democrática y no una confrontación confesional pueda instalarse en España en los tiempos por venir, por áridos que sean, como en tiempos mucho más difíciles proponía ya esa gran mujer, con fondo cristiano y mentalidad laica, que fue MARÍA ZAMBRANO! La "Página Abierta" que reproduce un artículo suyo publicado en La Vanguardia en 1938, valga como homenaje de nuestra revista a su persona en el centenario de su nacimiento.

Llevarse las raíces consigo

Libertad y pertenencia

Ximo García Roca*

Vivir humanamente es estar en la contienda entre la tradición y la modernidad, entre el arraigo y la libertad, entre lo duradero y lo frágil, entre la estructura y la libertad. Estamos permanentemente capturados entre el enigma de la libertad y la pesadez de lo instituido. Escondemos los dilemas propios de dos dinamismos contrapuestos: soñamos y recordamos, permanecemos y creamos; somos ya y todavía no, existencia y convocación, fatalidad y creación, destino y libertad. Amasados con tantos abismos, la existencia humana vive permanentemente en la encrucijada, como decía Michel de CERTEAU, en el borde del acantilado: "Hay operaciones que se hallan súbitamente en el punto extremo de su campo normal, como un automóvil que hubiera llegado al borde de un acantilado. Más allá no hay nada más que el mar".

Para convivir tantos elementos extraños, necesitamos de prácticas creativas, de alquimias mentales, de mapas conceptuales, de instrumentos interpretativos, que se sostienen sobre la afirmación radical de la libertad personal, que se despliega en creación, autonomía y singularidad, y la no menos decisiva vinculación a unas historias, a unos lugares, a unas instituciones.

En el ser humano coexisten estos dos principios vitales, con equilibrios inestables y frágiles combinaciones. De hecho, en las orientaciones, que presiden hoy las opciones políticas, económicas

** Profesor de la Universidad de Valencia
y miembro del consejo de Dirección de IGLESIA VIVA.*

y sociales, que resultan hegemónicas, está la contraposición entre ambos polos. Si decae a favor de la libertad, ésta se despliega en competitividad y entroniza al individuo, el mercado y el capital. Si decae de parte de la vinculación, ésta se despliega en destino, en continuidad, en permanencia.

I. EL ECOSISTEMA HUMANO

Construir la nueva arquitectura mental y cordial, que respete ambos polos, exige mostrar tanto la dependencia como la singularidad, la vinculación como la autonomía, la estructura como la libertad. En la confluencia de ambos polos, nace el ecosistema humano, que no renuncia a ninguno de sus componentes: ni a la libertad ni a la vinculación, ni a la autonomía ni a la dependencia. El ecosistema humano siempre se bifurca y está domiciliado en la tensión. En toda acción humana se anuncian olvidos y memorias, ilusiones y fracasos, continuidades y trasgresiones. El mapa conceptual del ecosistema humano se despliega en torno a la libertad y a la vinculación humana, en torno al "yo" y en torno al "nosotros" que constituyen simultáneamente las condiciones para la existencia humana. Por el arraigo quedamos vinculados a una historia y a una naturaleza, estamos ligados a una comunidad, a una cultura de la que formamos parte, a unas tradiciones que vienen de lejos; por la libertad, elegimos nuestras pertenencias y conformamos nuestra singularidad personal. El ecosistema humano inscribe al ser humano en un lugar que simultáneamente es creación y tradición, soberanía e interdependencia, acción humana y vinculación, derechos y responsabilidades. Vivir no significa arrogancia ni prepotencia sino incorporación activa y construcción de una historia con sentido.

Singularidad individual y dependencia comunitaria

El ecosistema humano tiene dos ejes sustantivos. Por el primero el ser humano queda vinculado a un lugar, a una comunidad, a una cultura, a una historia; por el segundo, queda libre para decidir sus opciones y su destino. En la confluencia entre ambos, emerge el ser humano. El ecosistema humano debe cuidar y fortalecer los dos niveles básicos representados por la dependencia y la singularidad. Gracias a la dependencia se mantienen las cadenas de la vida, de las que todos los seres vivos se alimentan. Gracias a la singularidad, se mantiene la diversidad de especies e individuos, que asegura la riqueza y estabilidad de los sistemas vivos (RESTREPO, 1996, pág. 66).

Dependencia y singularidad permiten reconocer las diferencias sin negar las identidades y de este modo construye su identidad al modo del actor humano que crea y recrea sus pertenencias. Afir-

mar la identidad humana significa tanto reconocer la continuidad como el cambio, la memoria como la imaginación, el trayecto como el proyecto. Sin ambos elementos, la construcción de la identidad puede convertirse en pérdida de identidad si no se afirma en la continuidad y en la ruptura.

La singularidad constituye uno de los ejes de la ecología humana, que es la condición de posibilidad de su libertad y la riqueza creadora del ecosistema. Cada individuo es un organismo bioquímicamente único y tiene una singularidad en términos genéticos, bioquímicos y cerebrales. El mundo de lo humano está domiciliado en la diversidad y se distancia de lo uniforme y lo homogéneo. La vida es una aliada natural de la diversidad. Cualquier intento de homogeneizar la especie humana resulta a la postre desastroso.

En el ser vinculado y dependiente, se pone de relieve la estrecha relación, que existe entre el ser vivo y su medio; existen nichos o sea lugares que los diversos seres vivientes prefieren para encontrar refugio y tomar alimento. Los nichos son los lugares donde el ser humano satisface su necesidad de dependencia. Su papel es proveer al individuo de afecto y seguridad, que resultarán básicos para el ejercicio de su singularidad. La vida sin vínculos parece imposible. "La relación entre hombres y mujeres padece ahora un dilema central: por un lado existe el deseo y la obligación de ser un individuo independiente; por otro lado, se da la necesidad de una convivencia duradera con otras personas que sin embargo están sujetas las prefiguraciones y expectativas de su propia vida" (BECK, 1998, pág. 139).

La vida es una aliada natural de la diversidad. Cualquier intento de homogeneizar la especie humana resulta, a la postre, desastroso

Una cultura de lo singular, de lo múltiple, de lo diverso, del movimiento, de la creatividad se expresa allí donde antes reinaba de manera absoluta lo universal, lo único, lo uniforme, el orden (AROCENA, 1995, pág. 36). Este ecosistema es el viático para salir de las visiones uniformes, de las pretensiones totalitarias y de las ideologías hegemónicas, y de este modo, superar los enfoques mecanicistas y reductores, para adoptar una manera de concebirse a sí misma mucho más polifacética y multipolar, que desafía toda racionalización simplista.

La construcción y mantenimiento de la identidad requiere de ambos extremos: no es más idéntico el que se mantiene congelado sino el que es capaz de recrear sus raíces; la ausencia de rupturas no contribuye a fortalecer la construcción de la identidad. La identidad de la acción colectiva no es más fuerte cuando produce uniformidades sino cuando genera dinámicas participativas, interacciones, comunicaciones entre sí. Las identidades culturales se

influyen unas a otras y nadie reconoce su propia humanidad si no la reconoce, primero, en los otros.

Identidad personal y diversidad cultural

Cada tiempo tiene su modo de articular los componentes y en consecuencia su particular tarea. El siglo XXI nos hará transitar del reino de la identidad a los mundos de la diversidad: diversidad moral, política, religiosa, sexual; nos hace transitar de la identidad a la alteridad, de la uniformidad a la diferencia. Todas estas transiciones están realizándose y son necesarias, pero el siglo tiene una encomienda pendiente: la diversidad cultural, que radicaliza todas las diversidades anteriores. La operación no será fácil ya que el siglo ha sido vencido por la homogeneidad cultural, el predominio del inglés y la unificación de Internet.

La diversidad cultural reclama la variedad más que la uniformidad, el pluralismo más que la unidad, el conflicto más que la tranquilidad. Para esta operación, que reconstruye el ecosistema humano, necesitamos reconvertir las identidades nacionales, étnicas y religiosas en procesos, es decir, retirarles sus reificaciones. Nunca aprenderemos lo que es una cultura hasta que no se la entienda como un proceso dialéctico, en diálogo con sus contextos, en intercambio entre ellas. Las personas consiguen modelar las identidades en el diálogo y las "cosifican" en el monólogo. La identidad no puede ser una etiqueta para siempre, sino un proceso de diálogo. Las personas eligen con quién identificarse, cuándo y dónde e incluso eligen cuándo aferrarse al discurso reificador y cuando al discurso procesual (BAUMANN, pág. 168-169). Reificar significa hacer real algo que no existe, o convertir conceptos en cosas; "es la comprensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo más que productos humanos, tales como hechos de la naturaleza... El hombre como productor de un mundo, se considera como el producto de ese mundo" (BERGER Y LUCKMANN, 1967. pág. 106).

La identidad *se da*, la diversidad *se conquista*. La identidad nos viene por aquellas instituciones sociales, de las que formamos parte por nacimiento, como algo previo a la decisión: uno no elige a sus padres, a sus patrias, a sus tradiciones, a sus "fes"; la diversidad se construye voluntaria y libremente: se elige a los amigos, a los socios, a las iglesias. Esta dualidad sustantiva plantea la pregunta radical sobre si el hombre tiene en sí mismo sus propias raíces o, como dice Ernst BLOCH, "sus propias fuentes manan en otro lugar" (1973, pág. 64).

"Todas las identidades culturales son, por lo tanto, procesos de identificación". La cultura no es algo que tenemos y de lo que somos

miembros, sino algo que creamos y de lo que somos moldeadores. La identidad se da, la identificación se construye; las primeras son bloques inflexibles y cosificadas; las identificaciones son flexibles y dependen de la situación, son imaginativas e innovadoras, incluso cuando no pretenden serlo. La pregunta sobre la identidad se preocupa fundamentalmente por el origen, la identificación se orienta a los proyectos de futuro. Allí donde la identidad pregunta por *¿de dónde vienes?*, la identificación pregunta por *¿hacia dónde vamos?*

“Las culturas se influyen unas a otras. Las culturas perecen en el aislamiento y prosperan en la comunicación. Como ciudadanos, como hombres y mujeres de ambas aldeas –la global y la local– nos corresponde desafiar prejuicios, extender nuestros propios límites, aumentar nuestra capacidad de dar y recibir así como nuestra inteligencia de lo que nos es extraño. La lección de nuestra humanidad inacabada es que cuando excluimos nos empobrecemos y cuando incluimos, nos enriquecemos” (FUENTES, 2002, pág. 323).

Libertad y estructura

Todo ecosistema humano se compone simultáneamente de estructuras continuas y de invenciones históricas fugitivas. Por una parte existen las estructuras, que confieren estabilidad, continuidad, seguridad al ecosistema humano y por otra la libertad que le otorga levedad, creatividad, apropiación. Las estructuras se despliegan en tradiciones, en códigos de conducta, en lenguajes, en memorias, mientras que las invenciones históricas convierten los códigos del lenguaje en palabras, las tradiciones en convicciones, las memorias en recuerdos, el pasado en presente.

**Una institución sin libertad
se convierte en mausoleo
y una libertad sin estructura
se disuelve en el aire**

La institución esconde tanto como revela; es la puerta de entrada del ser humano en la historia, que le confiere a la vez estabilidad y creación, fatalidad y libertad. Pero una institución sin libertad se convierte en mausoleo y una libertad sin estructura se disuelve en el aire. El sueño de la libertad se convierte en pesadilla cuando no se acompaña de estructura: la libertad es entonces quimera o naufragio.

En la actualidad, la institución y la libertad necesitan afirmarse con más vigor que nunca, por la estructura *estamos* en la historia y por la libertad la *hacemos*. Con frecuencia, las estructuras se burlan de nosotros cuando sofocan las iniciativas, castran las voluntades e invernan las imaginaciones.

La institución es un valladar contra lo ácrata que desprecia la historia y las raíces; ella es requisito para construir, para crear, para

imaginar y si no lo permite no es una estructura humana y viva. La institución valiosa es aquella que nos permite buscar la libertad fuera de la estructura y de este modo ser realmente libre. La institución tiene que ser inventada a cada hora para que sea digna del ser humano, puede ser libertad, si la tomamos como oportunidad.

Recuerda Carlos FUENTES que san Agustín en la disputa con Pelagio, niega una libertad que no pase por la Iglesia, es decir por la Institución. Pelagio, adelantándose un milenio a Lutero, otorga al individuo la libertad de salvarse a sí mismo fuera de las instituciones eclesiásticas. Pero esa libertad lo es también de actuar creativamente dentro de las instituciones, no por fatalidad, no por obligación, sino por libre determinación. Que ésta incluya, partes de herencia, biología, educación, cultura, lengua, religión, política y moral, no hace más que darle a la libertad un rostro más humano por más complejo (FUENTES, 2002, pág. 176)

II. CAMINOS DE RECREACIÓN

No cabe duda de que los elementos que conforman el ecosistema humano, pueden descompensarse e incluso romper sus equilibrios internos, dada su fragilidad y elasticidad. Lo importante, sin embargo, es mostrar sus mutuos entendimientos y el poder creativo que se despliega actualmente en los distintos escenarios sociales.

La modernidad cultural y el capitalismo económico, han tenido serias dificultades para aunar los componentes del ecosistema humano, más bien se han ido sucediendo históricamente en una difícil y larga marcha. En algunos momentos, se ha impuesto la lógica de la contraposición "o libertad o institución", en otros, se han yuxtapuesto como los países en un mapa "singularidad junto a pertenencia" y otras veces se enfrentan en un conflicto irreconciliable "libertad contra institución".

Bajo sus efectos, el ecosistema humano se encuentra amenazado por la lógica binaria y por "la mentalidad de suma cero", que se acercan a la realidad desde contraposiciones simples: sí o no, dentro o fuera, arriba o abajo, verdadero o falso, libertad o seguridad. Se nos ha impuesto la mentalidad de suma cero, que complica y destruye el ecosistema humano. Funciona en el ámbito económico, donde ha mostrado sus virtualidades y desde ahí ha colonizado otros ámbitos de la vida, donde ha mostrado sus disfunciones. Se ha debilitado la lógica de la complejidad e intentamos ir de lo complejo a lo simple, de la incertidumbre a los resultados ciertos, de lo imprevisible al control absoluto.

La pasión por la singularidad, la diversidad y la libertad, irrumpe hoy en todos los escenarios de la vida personal y colectiva y produ-

ce nuevas prácticas y herramientas para recrear el ecosistema humano. En el *escenario económico* equivale a desregulación y flexibilidad; la libertad se convierte en una función de la propiedad y dominio sobre las mercancías en un mercado libre; de este modo queda comprometida la comunidad a manos del individualismo y debilitadas las relaciones humanas como libre comunión. Frente a la libertad como poder, se necesita recrear la libertad como comunión.

En el *escenario político*, la singularidad, la diversidad y la libertad irrumpen en la constitución de la ciudadanía y se despliegan en el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales; la libertad es una función de las capacidades y habilidades y equivale a ser activos; de este modo compromete el sentido compasivo y la universalidad de los derechos. El equilibrio se produce mediante la participación social.

La pasión por la singularidad y la libertad, irrumpe hoy en todos los escenarios de la vida personal y colectiva y produce nuevas prácticas y herramientas para recrear el ecosistema humano

En el *escenario cultural*, genera niveles crecientes de autonomía, que consiente mal la conversión del ser humano en un simple medio; la libertad es una función de la autonomía individual y equivale a valerse por sí mismo; compromete la percepción del otro, que deja de ser un colaborador para convertirse en un competidor.

En el *escenario eclesial*, se buscan relaciones horizontales en lugar de imposiciones verticales, donde se pueda experimentar la igualdad y el reconocimiento; compromete el equilibrio entre la libertad y la institución, entre la gravedad y la gracia.

Para esta travesía necesitamos renovar convicciones antropológicas, concepciones sobre la libertad, sobre la ciudadanía, sobre el bienestar, sobre la felicidad y sobre la gracia.

La libertad-poder y libertad-comunión

La globalización económica, realmente existente, ha convertido el mundo en un supermercado global, que va más allá de la pura economía para convertirse en una ley que regula toda la vida humana. El mercado es el huracán que invade todos los sectores de nuestra vida: los mercados de capitales, el mercado de trabajo, el mercado del amor, el mercado de las flores, el mercado de los matrimonios (MARTÍN y SCHUMANN, 1997). El mercado se ha convertido en religión universal y en concepción del mundo. No es algo exterior a nosotros, sino que está en nosotros y nosotros en él. La libertad se ha hermanado con la globalización económica hasta necesitarse mutuamente. El secreto de la globalización económica está en liberalizar, flexibilizar o diluir las fronteras para que circu-

len selectivamente las mercancías, los productos y las finanzas, así como aquellos que saben y pueden consumirlas.

En el ámbito económico, la libertad es una función de la propiedad y equivale a dominio sobre las mercancía en el espacio de un mercado libre. Se sacrifica la comunión y se compromete la comunidad y las relaciones humanas. La libertad, que propugna la cultura dominante, se enraíza en la esfera económica, se forma en la racionalidad funcional de lo económico y se practica en la figura del supermercado. La libertad que subvierte el supermercado es la que se practica en la mesa compartida (BARCELONA, 1996).

El supermercado disuelve todos los lugares sociales y se apodera de la conciencia hasta descomponer los lugares de encuentro; desaparecen los vínculos y los nexos. Sus pasillos son lugares de tránsito, donde sobra el saludo y molesta la conversación; sólo permite un guiño para evitar el choque de los carritos de la compra; sus espacios se descargan de toda significación simbólica: no hay plaza ni campanario, ni centro ni periferia.

En el supermercado, todo es funcional, desde la colocación de las mercancías hasta la disposición de los estantes; su intención primordial es hacer disponible las mercancías y ponerlas al alcance de la mano. En su interior se reduce todo a función, a cálculo económico, a relación utilitaria.

La sociedad ideal es la que está formada por individuos aislados, dueños de las cosas y de los otros. En el supermercado, la libertad es el poder de un sujeto sobre las mercancías disponibles; la libertad consiste en tener dominio sobre las cosas. Cuando puedo comprar lo que quiero, soy libre aunque nadie me conozca y la cajera ni siquiera me mire a los ojos. La libertad es, entonces, la opción individual, que me permite adueñarme y poseer un objeto. La libertad es una función de la propiedad y la autonomía personal es una función del dinero.

La singularidad, cuya realización básica es el individuo, se ha convertido hoy en el horizonte cultural de nuestra sociedad, en el criterio ético de conducta y en la guía de ruta para producir políticas sociales. Se ha consagrado el principio de individualización frente a los modos de existencia comunitaria. Los grandes productores de exclusión son los mecanismos que atomizan, fragmentan y rompen los vínculos comunitarios. Cuando se debilita lo colectivo y el valor de estar juntos, los sujetos frágiles no pueden resistir al furor económico, ni a la prepotencia del poder ni a los egoísmos corporativos; de este modo, el globalismo neoliberal antepone el mérito individual a la colaboración, la competencia a la cooperación y el éxito personal a la tarea compartida.

Si sólo fuera posible la libertad del supermercado, existir sería dominar, nuestra riqueza empobrecería a los otros y nuestro poder

haría impotentes a los más débiles. Entender la libertad como poder significa entenderse uno mismo como sujeto y todo el resto como objeto. No se reconoce a los otros seres humanos como personas y se pertenece uno sólo a sí mismo.

Cuando un sujeto humano se refiere a los objetos, la libertad asume la forma de poder, cuando los sujetos humanos instauran relaciones interpersonales la libertad asume la forma de la comunión. Quien es libre es también amigo, solidario, disponible, abierto, afectuoso, tierno.

La libertad, que hoy resulta hegemónica, destruye las estructuras colectivas con el fin de entronizar lo individual. Se devalúan los sistemas de protección en favor de los planes individuales de salud; se devalúan las pensiones para entronizar las jubilaciones; se devalúan las organizaciones para exaltar la generosidad personal; se critican los convenios colectivos para exaltar la relación personal del trabajador con la empresa. En nombre de la libertad, el huracán neoliberal antepone el mérito personal a la colaboración, la competencia a la cooperación y el éxito individual a la tarea compartida (BOURDIEU, 1998).

La sociedad ideal no es la que está formada por individuos aislados, dueños de las cosas y de los otros, sino la que amplía el "nosotros" social

La relación humana, que se activa en la mesa compartida, comprende la libertad como relación de sujeto a sujeto, como libre comunión. El mundo humano de la mesa compartida está habitado por personas, símbolos, recuerdos y memorias. En la mesa compartida, todos forman parte de la libertad de los otros y se viven para los otros. La sociedad ideal no es la que está formada por individuos aislados, dueños de las cosas y de los otros, sino aquella que amplía incesantemente el "nosotros" social. Libertad es ser capaz de prometer y de mantener lo prometido, de tener y dar confianza, de participar y ocuparse de los sujetos frágiles.

En la mesa compartida, en lugar de estar rodeados de artefactos y gestionar funciones instrumentales, se producen valores y se crean sentido. La eficacia, la producción y el éxito se transforman en cuidado, procura y servicio.

Ciudadanía activa y participación

Los componentes del ecosistema humano se despliegan hoy en la ciudadanía activa. Ciudadanos en la esfera pública, ciudadanos en la esfera privada, ciudadanos en la esfera comunitaria afirman la voluntad de participación en las decisiones que les atañen y en la gestión de los propios riesgos. La experiencia actual de la dignidad es el ejercicio de la participación ya sea en las administracio-

nes, en las familias, en las iglesias. La pertenencia como ejercicio de participación es a la vez reconocimiento y elección. El concepto de "activo" se ha convertido en la piedra angular de todos los sueños colectivos.

En el ámbito de las políticas sociales, cualquier medida que convierta en pasivos a sus receptores, es cultural y técnicamente incorrecta. "Debemos revisar la idea de la asistencia, proclamaba Martín AUBY, desde el socialismo francés... Hay que pasar de una sociedad asistida a una sociedad responsable. Tanto o más que subsidiar a los que están en dificultad debemos resolver los problemas estructurales: educación para actuar en barrios difíciles, acceso a la Sanidad, a la vivienda social" (*EL PAÍS*, 9-11-2001). Un correcto planteamiento de la ciudadanía activa, no está condenado a elegir entre cambios estructurales y responsabilidad personal sino que ambos pueden y deben coexistir, si no se quiere caer en el darwinismo social.

La ciudadanía activa rompe este dilema y en su lugar propone la creación de una sociedad solidaria como alternativa a la asistida, como voluntad de orientar las políticas hacia el protagonismo de la sociedad, a través de la producción de tejido social, de redes de apoyo, de asociaciones de auto-ayuda. En segundo lugar, constata que una parte sustantiva de la humanidad no puede mantenerse en pie, ni puede ser activa al modo como lo define la rentabilidad económica. Por eso es necesario introducir un concepto esencial: la socialización de la exclusión. Nos pertenece a todos, y no sólo a los que la sufren directamente.

En el ámbito de las políticas culturales, asistimos al descubrimiento de las potencialidades de los ciudadanos; ellos no sólo tienen problemas sino también soluciones. El "apoderamiento" de las instituciones mediante la participación ciudadana se ha convertido en el horizonte de los movimientos sociales. La participación implica, por una parte, arraigo, y por otra, posibilidad de elegir entre opciones. Es tanto un elemento de la voluntad, que se activa de forma deliberada y autónoma como una estructura que lo posibilita. Participar es tanto "ser parte" como "tomar parte". "Tomar parte es incorporarse activamente a algo, que se siente como propio, es verdaderamente mío, decidido y perseguido libremente. No es un formar parte inerte ni es un ser obligado a formar parte" (SARTORI, 1993, pág. 79).

Hablar de participación implica el pasaje de una organización en la que prevalecen las autoridades, los estatus, las designaciones a unas organizaciones presididas por el reconocimiento, la competencia y el servicio. Las oportunidades de vida no dependen exclusivamente de los vínculos sociales impuestos por la tradición y la costumbre sino de las opciones disponibles (DAHRENDORF, 1979, GUIDDENS, 1994, BECK, 1986).

La participación, desde la perspectiva del desarrollo humano, es al mismo tiempo un medio y un fin; es un instrumento que despliega las capacidades humanas y también un punto de llegada que forma parte de la calidad de vida y de la satisfacción personal, de modo que la participación activa, al permitir a la gente realizar todo su potencial y aportar su mayor contribución a la sociedad también es un fin en sí mismo (PNUD 1993, pág. 26).

Particularidad y universalismo

La cuestión ética decisiva para el mantenimiento del ecosistema humano consiste en saber si hay algo universalizable o por el contrario estamos abocados a lo parcial y a lo local. En los últimos años, los esfuerzos se han orientado en tres direcciones. En primer lugar, lo universalizable es la dignidad, cuyo nombre actual son los derechos humanos; ellos significan el consenso mínimo alcanzado por la conciencia humana. Otra universalización se fundamenta en la pertenencia a la familia humana, que confiere a sus componentes unas raíces comunes: donde hay un ser humano, hay un elemento compartido.

Recientemente, en el contexto del 11 de septiembre en EE.UU, del 11 de marzo y de la guerra de Irak, se ha impuesto el miedo como el factor decisivo para la universalización. "Porque el terrorismo afecta a todos, todos debemos unirnos ante él". El miedo crea más vinculaciones que la justicia. El otro es portador de amenazas ante el cual se producen mecanismos de defensa y odio contra grupos étnicos, insultos y amenazas. Se ha recrudecido la necia imaginación maniquea del bien contra el mal. El miedo distorsiona las agendas de los gobiernos y desplaza las preocupaciones de los ciudadanos hacia su propia seguridad.

**La cuestión ética decisiva,
para mantener el ecosistema humano,
es saber si hay algo universalizable
o si todo va ser parcial y local**

Las tradiciones éticas han recuperado el universalismo moral, basado en la experiencia del sufrimiento que actúa con autoridad incondicional y pretensión de verdad; como advirtió Theodoro ADORNO, "dejar hablar al dolor es la condición de toda verdad" y percibir el dolor del otro es la condición indispensable para toda pretensión moral universal.

¿Qué puede significar hoy esta responsabilidad universal ante el sufrimiento? Significa que "sólo alcanzamos la universalidad si partimos de una parcialidad, de los últimos, de los que están fuera, de los que ven negado su ser y sus derechos" (DUSSEL). Se puede y se debe universalizar desde los débiles, los marginalizados y los

excluidos, que no pueden dar la vida por supuesto. Hay un sufrimiento en la realidad, que nos pertenece a todos, tanto si se produce en Nueva York como en Bagdad. Cuando los últimos tienen reconocidos sus derechos, los tenemos todos. El lugar de la universalización son las víctimas y los perdedores.

Esta memoria del sufrimiento del otro es la base moral, política y religiosa de la universalidad, que se asienta sobre la autoridad de la silla vacía; es una autoridad que se impone absolutamente. El que no está sentado en la mesa tiene la clave y la autoridad del tiempo. Como afirma Agnes HELLER, "la silla vacía espera al Mesías y mientras la silla esté ahí, emite bramidos y admoniciones, incluso patéticos, para que se le tenga en cuenta. Todo el resto es pragmatismo". La cuestión hoy no es saber quien ocupará la silla vacía sino saber si la política democrática moderna se realizará bajo la constelación de la silla vacía o si, en nombre de la modernidad, se deberá renunciar a esta prioridad. Esta centralidad, que escucha el hambre y la sed de justicia, es la categoría política central (METZ, 1997).

Cuando la centralidad de la gestión política gira en torno a los intereses de la sociedad de la abundancia y dentro de ella en torno a los intereses de las clases medias, decir esto resulta contracultural. Si logramos poner en el centro a los últimos, la interculturalidad no será sólo un encuentro entre culturas, que siempre están al borde del culturalismo, sino un camino de justicia con los que están peor situados.

Autonomía y solidaridad

La modernidad, en complicidad con el pensamiento ilustrado, enfatiza la autonomía personal frente a la responsabilidad comunitaria, la cultura del yo autosuficiente frente al yo situado, la individualidad frente a la vinculación. La modernidad promueve personalidades fuertes, competitivas, activas, asertivas, agresivas frente a personalidades humildes, autolimitadas, tiernas, flexibles, adaptables, armoniosas, obedientes, no agresivas. La modernidad fomenta relaciones contractuales frente a las relaciones incondicionales, el cambio frente a la permanencia, la creación frente a la identidad.

Al sacralizar la individualidad, como juez y legislador de la propia vida, identificó la inteligencia con la razón y la confianza con el dominio. De este modo, la modernidad ha comprometido el sentido mismo de la autonomía personal que ha identificado el conocer con una forma de poder y de dominio, y la felicidad con una forma de poseer. De este modo, se compromete asimismo el sentido de la vida en común, en la medida que exalta el individuo y le reduce a dominio de objetos, olvidando de este modo que el mundo humano está habitado por personas, símbolos, recuerdos y memorias e

incluso compromete la percepción del otro, que se convierte en un competidor.

El conocimiento ha estado siempre en el origen de la autonomía personal. Según sea el modo de relacionarse con la realidad, así se produce un tipo de libertad. Desde la antigüedad, se ha representado el conocimiento según una doble modalidad: al modo como lo hace la técnica y al modo como lo hace la sabiduría práctica.

Mientras la técnica es el conocimiento de lo fabricable, capaz de alcanzar su propia perfección a través de la elección del material y de los medios correctos, la sabiduría práctica por su parte se ocupa del recto uso de las cosas, esto es de la aplicación de los medios a los fines correctos. No existen buenos recursos de suyo, sino que alcanzan su justeza cuando se aplican a una situación concreta. La distinción aristotélica entre "*tejne*" y "*phronesis*" quería marcar los límites entre ambas operaciones. La *tejne* es enseñable y aprendible y su eficacia no depende de la clase de persona que se sea en lo moral o en lo político. Lo contrario ocurre con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano: hay también en él un saber general que puede ser enseñado, pero no hay una relación lógica entre la ley y el caso particular (GADAMER, 1967, pág. 164).

El hacer de la técnica tiene pretensiones de validez general y se sustenta sobre un proyecto disponible, que se ejecuta al modo de la deducción; el hacer de la sabiduría práctica supone la deliberación consigo mismo y con los otros y se sustenta sobre la decisión entre diversas posibilidades. No se trata sólo de buscar el medio adecuado para alcanzar un fin establecido, sino sobre todo de concebir lo que debe ser y lo que no debe ser, lo que es justo y lo que no lo es; el resultado de esa deliberación no es sólo la realización de una prestación o el logro de un estado anhelado, sino una solidaridad que une a todos. La sabiduría se representa en el arte de la navegación que determina su trayecto en función de las señales percibidas en el propio camino; la técnica, por el contrario, se representa en el viaje en tren, que tiene predeterminado el trayecto y la meta. En su lógica late el impulso de lo vivo, cuyo secreto es la capacidad de crear significados y vincularse a los seres singulares y a los contextos vitales.

Hay una libertad que obtiene su acreditación de los medios que utiliza; otra libertad, por el contrario, obtiene su justificación en la vinculación interna al *ethos* (GADAMER, 1977, págs. 59-100); si la primera tiene una especie de certeza e infabilidad, que se atribuye al saber científico, la acción ética es una nesciencia que se reviste

**La libertad depende del conocimiento:
pero la modernidad ha primado
la razón instrumental, marginando
el conocimiento práctico y ético**

de incertidumbre. Bajo el dominio de la técnica, la libertad consiste en poder elegir. Bajo el dominio de la ética, la libertad consiste en ser justo.

El espacio social está surcado de tramas que anteceden a la libertad y de opciones que dependen de las voluntades personales. La sabiduría está cruzada de sentimientos, afectos, miedos, esperanzas pero no para someterse sino para posibilitar la justicia; integra la emoción al cálculo, el tacto a la deliberación, el sentido común a la planificación, la intuición a la observación reglada. En el mundo de lo social, la complejidad es el estado natural de la realidad en la que cada momento crea nuevas indeterminaciones y abre amplias probabilidades. Las soluciones están en el mismo proceso y sólo advienen a través de la participación y de la implicación de los interlocutores.

Conocer es un acto singular y a la vez dependiente, es a la vez pensar y ser pensado, crear el lenguaje y ser creado por el lenguaje. Participar tiene esa doble dimensión de ser parte (pasivo) y de tomar parte (activo).

La autonomía no consiste en ser un sujeto fuerte, que pelea por su independencia psicológica y social con el fin de librarse de dependencias y sumisiones, de trampas y determinismos, sino una autonomía solidaria en razón de los fines o proyectos que intenta lograr. Somos protagonistas en la medida que incorporamos el bien de los otros.

En nombre de la modernidad, la autonomía se alió con la razón instrumental, calculadora y presuntamente neutral. Se esfumaba, de este modo, su compromiso con la innovación, la creatividad y la política. Se dotaron de planos, equipamientos y guías de recursos, pero se debilitó "sentir con las entrañas" y transformar desde la justicia. Ganaron en planes pero perdieron en proyectos alternativos. Superar la disociación entre el conocimiento, la ética y la política es una tarea primordial en la recreación del ecosistema humano. Para ello, no sirve ni los esquemas mecanicistas en todas sus formas, ni el positivismo técnico-terapéutico ni el pragmatismo más vulgar para recuperar un saber cotidiano mediado por lógicas concretas (RESTREPO, 1994, págs. 56-57).

Felicidad humana y solidaridad

Una promesa de felicidad atraviesa en los últimos años los mercados y de los mercados se ha difundido a través de los medios de comunicación y de los media invade el imaginario social de Occidente. Las ilusiones son el motor de la economía y la ideología de la felicidad es el valor esencial de las mercancías que producimos, compramos, consumimos. La felicidad no es sólo un valor de uso

que se accede a través de la mercancía sino que es la quintaesencia de la mercancía.

Es el valor esencial para aquellos que corren cada vez más veloz, obligados a dedicar sus energías a competir con los otros por un premio que no existe. Vencer es el imperativo categórico de cada jugador, de cada gesto, de cada pensamiento, de cada sentimiento. El mito se mantiene a pesar de que el vencedor no gana nada.

La felicidad está sostenida actualmente sobre la ideología del conquistador, que se despliega en dominio sobre las cosas y en insensibilidad frente al sufrimiento. La ideología de la felicidad como conquista convierte el mundo en una sociedad de artefactos, de mercancías y de soledades anónimas. El secreto consiste en librarse del sufrimiento y pasar de largo. Recientemente en nuestras ciudades empezamos a saber que hay gente mayor que muere en la soledad sin percibir que la puerta de su casa dejó de abrirse. En el interior de la gigantesca maquinaria anónima, hay seres humanos que son simples engranaje que nadie recuerda.

Con el anonimato, la felicidad se sostiene sobre la ceguera, el no querer mirar. Hay millones de excluidos del mundo laboral, pero no conocemos a ningún parado; hay millones de excluidos de las condiciones de vida, pero no tienen nombre; hay muertos en la guerra, pero sólo son efectos colaterales. Se consagra así la incapacidad de mirar cara a cara al excluido. Y con la ceguera, la felicidad valora los objetos antes que las personas.

**Bajo el dominio de la técnica,
la libertad consiste en poder elegir.
Bajo el dominio de la ética,
la libertad consiste en ser justo**

Ante esta idea de la libertad como poder y de la felicidad como bienestar, necesitamos construir la libertad solidaria. El sujeto humano se convierte en persona cuando recibe y da, cuando escucha y responde, cuando experimenta y toca (MOLTMANN, 1997).

¿Dónde nos sentimos libres y felices? ¿En un supermercado o en el interior de un grupo humano donde los otros me aceptan por aquello que soy? Frente a los objetos, nos sirve el poder, frente a las personas sólo son apropiadas las relaciones solidarias. De esos espacios nacerá la esperanza para los excluidos, la libertad para los marginalizados y la dignidad para todos.

La libertad como poder conduce a la libertad del mercado del tener, la libertad como comunión conduce a la sociedad del ser. La libertad solidaria es hija de una cultura cálida, que confía en la inteligencia emocional, que valora el sentimiento y la implicación de las entrañas. La acción solidaria es un dique contra el olvido y contra la abstracción, contra la ceguera personal y la colectiva.

La libertad como poder compromete no sólo la felicidad sino también el sentido mismo de la solidaridad, que nos debemos unos

a otros. Reduce la solidaridad a *ayuda*, a un ejercicio de dominio unidireccional que va del que tiene al que no tiene. Reduce la solidaridad a *alianza*, a un ejercicio de coalición frente a alguien, que se construye con materiales y símbolos militares, que connotan un universo disciplinario construido sobre la oposición amigo/enemigo. Solidarios se utilizará también para identificar a los que luchan conjuntamente contra el enemigo y genera la figura del partisano que se alía tanto para destruir unas Torres Gemelas como para destruir a Irak. La solidaridad se pervierte por el ardor guerrero.

Por *solidaridad* entendemos un modo de ser y de comprendernos como seres humanos, consistente en ser los unos para los otros para llegar a estar los unos con los otros, abiertos a dar y recibir unos a otros y unos de otros (FOLGHERAITER, 1991).

Solidaridad es el poder del dar y del recibir. Dar y recibir es el dinamismo de la humanidad, que permite sobrevivir al género humano. Lo más original de la solidaridad es que se trata de un movimiento de ida y vuelta, de dar y recibir. Como decía Helder CAMARA, "no hay nadie tan pobre que no sea capaz de dar algo, ni tan rico que no sea capaz de recibir algo".

La libertad solidaria nunca es un ejercicio de ida, por mucho que podamos y debamos dar. Podemos dar la palabra, incluso podemos darnos. Pero sobre todo, la libertad solidaria empieza cuando somos capaces de *recibir*. Podemos recibir humanización, valores humanos, personales y sociales. Podemos despertar, abrir los ojos. Nos ofrece verdad y poderosa luz ya que ilumina también nuestra verdadera realidad como seres humanos. Nos ofrece y podemos recibir *perdón* (SOBRINO, 2002).

La gravedad y la gracia

Mantener el equilibrio entre todos los elementos constituye la preocupación de Simone WEIL, una de las más grandes místicas occidentales laicas, que anduvo buscando el punto de intersección entre la perfección divina y la desgracia de los hombres. "No sólo interesa la caída de los cuerpos sino también las condiciones de equilibrio", escribió. La física le ayuda a entender el equilibrio. "El verdadero conocimiento de la mecánica social implica el de las condiciones en que la operación sobrenatural de una cantidad infinitamente pequeña de lo impuro colocada en un punto conveniente, puede neutralizar la gravedad". La imagen de la contradicción como choque de fuerzas opuestas fue la preocupación mayor en la vida y en la obra de Simone WEIL. Constata que ningún espíritu humano, sin excepción, tiene la fortaleza de sustraerse a los factores de engaño que envenenan la vida social: la dominación, la subordinación, la mentira. La contradicción esencial de la condición humana

es que el hombre está sometido a la fuerza y desea la justicia, está sometido a la necesidad y desea el bien. *La fuerza y el bien* son los dos polos. Quienes creen que el bien tiene la máxima fuerza son los idealistas y quienes creen que la fuerza por sí misma está orientada al bien son idólatras. Ella creó verificar la unidad de ambos extremos.

La ley de la gravedad ofreció a Simone WEIL la metáfora oportuna para buscar la articulación entre los dos polos que constituyen el ecosistema humano. Todos los cuerpos caen, "la pesadez" no es solamente natural, es la ley de la naturaleza. "La miseria de nuestra condición somete a la naturaleza humana a una gravedad moral que la atrae continuamente hacia lo bajo, hacia el mal, hacia una sumisión total a la fuerza. Esta gravedad es lo que obliga al hombre por una parte a perder la mitad de su alma. Como la gravedad propiamente dicha tiene sus leyes. Ese tirar hacia abajo equivale para WEIL al mal, y el bien por el contrario es excepcional, es incluso una objeción contra las leyes de la física. El mal está emparentado con la fuerza y con el ser, mientras que el bien pertenece a la familia de la debilidad y de la nada. La gravedad sería la estructura y la gracia está representada por la libertad.

**La metáfora de la gravedad:
el mal es peso y estructura,
fuerza que tira hacia abajo;
el bien es gracia y libertad**

"La luz no es sólida ni pesa, pero por ella las plantas y los árboles suben hacia el cielo a pesar de la gravedad; no se la come, pero las semillas y frutos que comemos no madurarían sin ella. Igualmente las virtudes puramente humanas no germinarían fuera de la naturaleza animal del hombre sin la luz sobrenatural de la gracia".

En cada cuerpo es un punto el que triunfa sobre toda la masa, puesto que si está sostenido el cuerpo no cae; ese punto es el centro de gravedad. El trabajo en las fábricas, la guerra de España y la mundial le sirvieron como campo de pruebas para contrastar la vigencia de su teoría. Su obsesión era hallar el modo de contravenir la ley: "¿Cómo sustraerse a este efecto de la gravedad? He de buscar un método para escapar de la lógica implacable de la gravedad, para *elevarse*".

"El hombre no puede evitar el estar íntegramente sometido a la bestia, aún hasta el centro más secreto de su alma excepto en la medida en que está liberado por la operación sobrenatural de la gracia", escribió la autora. La bestia se alía con la fuerza. La parte sobrenatural aquí abajo es secreta, silenciosa, casi invisible, infinitamente pequeña. Pero es decisiva. La gracia es el principio necesario para la pérdida de gravedad, sólo es posible allí donde hay un vacío para recibirla.

* * *

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AROCENA, J. (1995) *El desarrollo local. Un desafío contemporáneo*. Nueva sociedad, Caracas.
- BARCELONA, P. (1996) *Posmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Trotta, Madrid.
- BAUMANN, Z. (1998) *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge-Oxford.
- BECK, U. (1998) *¿Qué es la globalización?* Paidós, Barcelona.
- BERGER, LUCKMANN, (1967) *La construcción social de la realidad*. Paidós, Barcelona.
- BOURDIEU. P. (1998) *Contre-feux. Raisons d'agir*. Paris.
- CERTEAU. M. (1994) *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. Universidad Iberoamericana, México.
- DAHRENDORF, R. (1979) *Lebenschancen*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt.
- DÍAZ SALAZAR. R. (2002) *Justicia global*.
- ELIZALDE, A. (2003) *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Universidad Bolivariana. Santiago.
- FOLGHERAITER, DONATI. P. (1991) *Community Care*. Erikson, Trento.
- FUENTES, C. (2002) *En esto creo*. Seix Barral. Barcelona.
- GADAMER, HG. (1967) *Über die Planung der Zukunft*. Mohr. Tübingen.
- GARCÍA ROCA, J. (2001) *Cultura de la solidaridad y exclusión social*. HOAC. Madrid.
- GONZÁLEZ FAUS. J.I. (2003) "¿Pobres o empobrecidos?", en *Aldea global, justicia parcial*, Cristianisme i justícia. Barcelona.
- GUIDDENS, A. (1994) *Sociología*. Alianza. Madrid.
- MARTÍN, H-P. SCHUMANN, H. (1997) *La trappola della globalizzazione. L'attacco alla democrazia e al benessere*. Raetia, Bolzano.
- MARTINI, SEQUI. (1995) *La comunità locale*. NIS. Roma.
- METZ, J.B. (1997) *Jahrbuch Politische Theologie*, vol 2. *Bilderverbot*, a cura de RAINER, M. Y JANSSEN. H-G. Münster.
- MOLTMANN, J. (1999) *Dio nel progetto del mondo moderno*. Queriniana,, Brescia.
- RESTREPO, L. C. (1994) *El derecho a la ternura*. Bogotá.
- — (1996) *El ecosistema humano*. Bogotá.
- SARTORI, G (1993) *Democrazia cosa è*. Rizzoli, Milano.
- SOBRINO J. (2002) "Solidaridad", en *Glosario para una sociedad intercultural*. Bancaixa. Madrid.
- VITORIA, F.J. (1993) "Lecciones de la crisis de identidad de los sujetos", en AA.VV. *El neoliberalismo en cuestión*. Presencia social. Santander.
- WEIL, S. (2001) *La gravedad y la gracia*. Trotta. Madrid.

La tensión pertenencia/libertad

Evangelista Vilanova*

El hombre, en muchas de las actividades importantes de su vida, se encuentra dividido entre la fidelidad al grupo al que pertenece y la honestidad consigo mismo. En escasas ocasiones coinciden el proyecto humano y la realidad social. Esta tensión ha provocado a lo largo de la historia innumerables fricciones, sobre todo cuando el individuo, por el motivo que sea, no cumple las expectativas que de él espera su grupo social. Sin embargo, la mayoría de las veces, el hombre acepta sin gran resistencia las formas de pensamiento y conducta predominantes en un determinado ámbito cultural y se somete a las exigencias que el grupo le dicta. Dicho de otra forma: la adaptación, sin el más mínimo espíritu crítico, es a menudo lo que se entiende por fidelidad a las instituciones, aunque comporte inexorablemente una falta de honestidad hacia aquello más entrañable que posee la persona humana. Honradamente hay que decir que son pocos los que acepten permanecer fieles al compromiso con ellos mismos, porque la fuerza de la coacción social es demasiado fuerte y, en muchos casos, trata de imponerse mediante mecanismos psicológicos forzando la culpabilidad, el temor o la mala conciencia.

Esta escisión es en el ámbito de la religión donde se hace más patente, porque el marco religioso es el fondo de realidad que más profundamente atañe al ser humano. Allí donde se plantean las

* *Profesor emérito de Teología y monje de la Abadía de Montserrat.*

cuestiones últimas, en el fondo más íntimo de su ser, es el lugar en el que el hombre experimenta con más crudeza la contraposición entre la fidelidad a su propia conciencia y la lealtad a las exigencias doctrinales y morales de su iglesia. Esto vale también para aquellas instituciones y partidos políticos que, funcionando como "iglesias", ejercen una función religiosa de sustitución. En este sentido son representativas las disidencias más conocidas de los últimos años (Sakharov, Claudín, Semprún, Bronski, disidentes de Praga, Garaudy, etcétera).

En este breve artículo analizaremos exclusivamente los conflictos producidos en el seno de la religión a causa de la incompatibilidad que experimentan algunos creyentes entre seguir los dictámenes de su propia conciencia o mantenerse fieles al aparato institucional de su iglesia.

1. VERDAD Y SENTIDO DE LA RELIGIÓN

En la historia religiosa de la humanidad brillan con luz propia los contestatarios, los insatisfechos con la *religión oficial*. En este sentido tiene razón Ernst Bloch cuando dice que "lo mejor de la religión es que produce herejes". Esta afirmación puede parecer extraña, ya que el hereje está considerado como el trasgresor de un cierto *orden público* considerado intangible y legitimado por el mismo Dios. Sin embargo, quien se levanta contra el orden institucional religioso imperante en un ámbito determinado, posee casi siempre poderosas *razones religiosas* para hacerlo: razones religiosas que, desde la perspectiva de la institución, se interpretan como ataques frontales contra los sistemas dogmáticos y éticos que allí prevalecen; razones religiosas, además, que miradas con la óptica de la *religión oficial* no son prueba de un anhelo de honestidad sino, al contrario, expresan el alejamiento de Dios y la infidelidad del sacrílego. En efecto, las instituciones religiosas se presentan siempre como detentadoras en exclusiva de la verdad y del sentido de la religión, una verdad y un sentido que, a pesar de las proclamas de intemporalidad y legitimidad absolutas hechas por la religión institucionalizada, responden a un sedimento cultural que debe someterse a los devenires cambiantes que comporta siempre toda formulación cultural e histórica. Cualquier institución —sobre todo si es religiosa— abandonada a su propia inercia se vuelve inevitablemente restauracionista, porque la búsqueda de nuevas legitimaciones se considera como un riesgo innecesario que puede atentar contra las formas aceptadas *hic et nunc* sobre la verdad, fijada en fórmulas establecidas de una vez para siempre. Por eso la burocratización, en tanto que repetición automatizada de formas

y expresiones hechas, supone un peligro para cualquier organismo por su tendencia a identificar lo verdadero y el sentido actual de lo religioso con formulaciones realizadas en un tiempo y un espacio pretéritos. Ese afán de restaurar, de convertir el presente en pasado, de menospreciar las inquietudes y las inseguridades de los tiempos actuales, pretende, afortunadamente sin éxito, reconducir el espacio y el tiempo de Dios y del hombre de hoy a la pretendida validez de las formas religiosas del pasado, quizá también contra los intereses institucionales de otros tiempos.

2. LAS RAZONES RELIGIOSAS

Pero, ¿cuáles son las *razones religiosas* de los *homines religiosi* que les obligan a enfrentarse, a menudo con grave quebranto interno y dolorosas separaciones, con el orden institucional establecido?

2.1. La experiencia religiosa

La primera y esencial es la *experiencia religiosa*. Toda experiencia es una experiencia interpretada, porque es interpretando que experimentamos la realidad (Dios, nosotros mismos, la naturaleza). Eso significa que el *homo religiosus* no deja nunca de comportarse racionalmente aunque no se adapte totalmente a la "razón histórica" prevaleciente en su ámbito cultural. En la experiencia religiosa destaca un *ofrecimiento de la realidad* (Schillebeeckx), es decir, una manera singular de captar la verdad y el sentido de Dios, del hombre y del mundo, percibido por quien realiza la experiencia. Por eso, la experiencia religiosa está siempre encarnada en la historia aunque aparezca irreductible a las distintas circunstancias propias de un tiempo histórico concreto. El contenido de la experiencia religiosa no es un asunto de poca importancia, porque la experiencia y la interpretación se influyen recíprocamente. El hombre no tiene nunca un acceso directo a la totalidad de la realidad; siempre experimenta su sentido y su verdad a partir de determinados modelos, lo que significa que la experiencia religiosa se trata de una *anticipación* de la realidad total del hombre, de Dios y del mundo, hecha por un ser finito e históricamente ubicada. Por ello, con frecuencia la manera de los místicos de experimentar a Dios es la *ausencia*, una ausencia que no es la nada fría y aniquiladora del vacío absoluto, sino una ausencia que

La experiencia religiosa está siempre encarnada en la historia aunque aparezca irreductible a las distintas circunstancias de un tiempo histórico concreto

es fruto del *deseo de presencia*. Una presencia, hay que aclarar, que nunca es presencia total mientras el hombre permanezca aposentado *in statu viae*.

Los *homines religiosi* relativizan su fidelidad a las instituciones a causa de su pasión por el Dios que, aquí y ahora, a pesar de encontrarse inmediatamente ausente, está *mediatamente* presente en la experiencia religiosa. La *religión oficial* afirma generalmente la *mecanización* de la experiencia religiosa por medio del dogma, la moral y el culto oficiales. Una interpretación —y toda interpretación no puede ignorar nunca las exigencias de un tiempo y de un espacio concretos— se presenta de forma opresiva como vinculada a la realidad total de Dios, del hombre y del mundo. Entonces, de acuerdo con esta consideración, le es suficiente al hombre para alcanzar la salvación *pensar, actuar y orar* siguiendo el modelo impuesto por la interpretación oficial. Sin embargo, esto es precisamente lo que el *homo religiosus*, motivado por su deseo religioso, cuestiona primordialmente: Dios es *semper maior*; la realidad es inagotable; la reconciliación final realizada anticipadamente en la finitud, en la historia, puede comportar una dolorosa renuncia a las fidelidades burocráticamente establecidas, con el fin de permanecer fiel a la imprevisible revelación de Dios. La sinceridad del *homo religiosus* consigo mismo implica, en la mayoría de los casos, el abandono de la mecanización impuesta por la interpretación oficial, a fin de vislumbrar, en la *noche oscura*, el sentido y la verdad como culminación de la religión y, al mismo tiempo, la falta de sentido y la escasez de verdad de las realizaciones culturales e históricas. Los lenguajes simbólicos (el mito, la liturgia, la iconografía, la poesía...) y las tematizaciones teológicas expresan lo Incondicionado sin exteriorizarlo de manera incondicionada. Cuando se pretende, desde cualquier perspectiva, expresar algo de manera incondicionada, el poder del lenguaje se transforma en el lenguaje del poder. El hombre experimentado religiosamente es consciente, implícita o explícitamente, de la impropiedad de los conceptos que tiene a su alcance para manifestar su experiencia religiosa. Sabe que los lenguajes son caminos abiertos, mediaciones balbucientes de un *Dios absoluto en todo* inefable e inabarcable, intuido en la profundidad de los versos de Rainer María Rilke:

*"Bienaventurados los que saben
que latente en todos los lenguajes
habita lo inexpressable".*

Eso nos conduce a otra razón del *homo religiosus* para cuestionar la exigencia de incondicionalidad, impuesta por la institución, a la interpretación de Dios, del hombre y del mundo.

2.2. La crítica

a) La conciencia crítica

La modernidad, a partir sobre todo de la Ilustración, se ha entendido a sí misma como conciencia crítica. No es posible aquí, dada la insuficiencia de espacio disponible, desarrollar esta temática de una manera adecuada. Solamente habrá que consignar que la *conciencia crítica*, posible sólo en un mundo en el que el hombre empieza a entenderse cada vez más como ser histórico, es aquella actitud que, delante de la existencia, considera las formas de pensar y las realizaciones concretas como el resultado de determinados procesos histórico-culturales que pueden y deben ser superados (criticados) a causa, fundamentalmente, de la autoimplicación del sujeto en el mundo histórico que le rodea. Por eso, se puede afirmar que la comprensión del hombre y del mundo como entidades históricas ha ocasionado la conciencia crítica, porque las realizaciones de cualquier razón histórica en el espacio y en el tiempo son superables, lo que hace inevitable su confrontación con juicios críticos que invaliden los obsoletos por desfasados y conduzcan a nuevos planteamientos. Esto es válido tanto si se parte de un racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert), que procede *paso a paso* y que, como repercusión, postula el sentido de la existencia de auténtica locura, como si se parte, pongamos por ejemplo, de la teoría crítica (Th. Adorno, M. Horkheimer, J. Habermas) para pretender conseguir una visión ideal de conjunto de la sociedad (anticipación de la sociedad ideal), a fin de compararla con la sociedad fáctica y, de esta manera, aflorar, como frutos de la *conciencia falsa*, las formas sociales objetivas imperantes en un determinado espacio y tiempo, con la intención de ir modificando, en la práctica, la realidad social y sus logros.

La conciencia crítica es la que considera que la forma de pensar y de actuar, condicionadas por la historia concreta, pueden y deben ser superados por quien es sujeto implicado en esa misma historia

La conciencia crítica implica en su censura a los hombres y su sociedad, porque los unos y la otra están inmersos en la crisis histórica de su tiempo, que es la consecuencia inmediata de ese desempeño de practicar la crítica como ejercicio histórico y cultural en un proceso que nunca se culmina del todo.

b) La crítica que se autoexcluye

Hay una segunda clase de crítica que se realiza *desde fuera* (y que, por eso mismo, no es propiamente crítica). Es aquella que, a partir de una interpretación de la realidad supuestamente intemporal y con una legitimación presuntamente divina, se autoexcluye

del proceso de la crítica y juzga y condena otras interpretaciones de la realidad de signo histórico. Las *religiones oficiales* actúan así a menudo con las experiencias que ofrecen tanto la conciencia crítica como los *homines religiosi*. Una actitud de esta clase acarrea consecuencias nefastas, ya que provoca en la sociedad moderna que el conjunto de las iglesias carezcan de un *lugar social* determinado (F. X. Kaufmann) con significación para el común de las preocupaciones humanas. Esta *religión oficial* exige a los creyentes fidelidad a un *no-espacio* y un *no-tiempo*, locuciones que no tienen nada que ver con la abolición escatológica del espacio y del tiempo que propugna cualquier religión como punto de reconciliación del hombre consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios. Aquí, *no-espacio* y *no-tiempo* son un espacio y un tiempo que no son nuestros, que nos vienen señalados por quienes quieren que los consideremos como puntos de referencia en la existencia de los creyentes. Detrás de todos estos *no-espacio* y *no-tiempo* hay infinidad de intereses creados que confieren a la *religión oficial* la base principal de su poder espiritual y material. Este poder es el resultado de una conjunción de dominio burocrático y de legitimación hierocrática patriarcal que, a todas luces, debe considerarse incompatible con la conciencia crítica propia de la modernidad y con la actitud de crítica religiosa ejercida por auténticos *homines religiosi*.

Este talante de la *religión oficial* pone en práctica una crítica que se autoexcluye, porque exige el máximo de fidelidad a los creyentes, pero demuestra un mínimo respeto hacia la conciencia de los mismos, ya que el estamento institucional se encarga de asumir — o, por lo menos, así lo pretende— la responsabilidad de los fieles en asuntos relativos a su libertad de conciencia. Como fácilmente se puede entender, esta percepción del espíritu crítico, peculiar combinación de burocracia y teocracia, no puede satisfacer las aspiraciones del hombre actual, pero, además, desde el punto de vista religioso, incumple íntegramente la verdadera misión de la experiencia religiosa.

c) La religión como crítica

Llegados a este punto habría que preguntarse si la religión, transformada en *religión oficial*, ha perdido su auténtica legitimidad en los tiempos actuales, ya que ha transmutado los valores de la función crítica a realizar en el seno de la sociedad, función crítica que debe de ser garante de que los hombres puedan ejercer su derecho a expresarse libremente y ser fieles a sus convicciones más íntimas y fundamentales. Para muchos de nuestros contemporáneos, aun cuando parezca que prestan su apoyo a las iglesias a través de su cooperación en el mantenimiento del orden estable-

cido (pensemos, por ejemplo, en dictaduras de derechas y en partidos que se autodenominan cristianos), el tiempo de la religión ya ha pasado y resta tan sólo un armazón político-económico, desprovisto de cualquier atracción para los sectores más críticos y dinámicos de la sociedad. Esta es una constatación que se puede hacer, al menos en Occidente, incluso cuando en el interior de la *religión oficial* se originan grupos —algunos de ellos con enorme poder político y económico— de tendencia claramente restauracionista. Porque la restauración, dejando de lado los grupos de presión que se sirven de ella como arma económica y política, es fundamentalmente temor delante de lo novedoso de la vida, visión acrítica de la propia responsabilidad, dimisión y disolución del compromiso propio en la inercia del grupo.

El gran reto al que tiene que hacer frente actualmente la religión consiste, más que en poner de relieve su eficacia en el ámbito de la ciencia o de la moral, en evidenciar su respeto al ejercicio de la conciencia crítica. Pero a una facultad crítica que se diferencie de la practicada por la modernidad, que busque constantemente argumentos nuevos para entender la realidad a partir de la historia concreta de la razón, y que en cada situación histórica intente configurar la existencia humana de acuerdo con lo que en ese momento se considere como representativo de la racionalidad. Por eso, la conciencia crítica debe estar continuamente en revisión: la sinceridad hacia la propia situación (cultural, política, económica...) requiere, individual y colectivamente cuestionar constantemente los logros obtenidos en el ejercicio de la razón, a fin de alcanzar una comprensión cada vez más correcta de la realidad histórica en la que el hombre está inmerso.

La religión tiene hoy un reto: respetar y fomentar el ejercicio de la conciencia crítica, más que temer lo novedoso defendiendo el pasado,

La religión también puede ejercer la crítica. De todas formas, el ejercicio de esa crítica parte, aunque parezca paradójico, del punto hacia el cual tiende toda religión: lo escatológico, el cumplimiento metahistórico de la realidad religiosa. Esto resulta de la máxima importancia para entender el sentido fundamental de la religión, ya que, de lo contrario, se la convierte en un *sistema* esclerotizado de formas y fórmulas sin ningún tipo de incidencia en la existencia humana. El *homo religiosus* anticipa este cumplimiento metahistórico en el espacio y en el tiempo mediante distintos lenguajes que constituyen lo esencial del ser humano. Sería aún más adecuado introducir aquí la experiencia religiosa como expresión de la religión en acción. En esta experiencia religiosa, el hombre anticipa simbólicamente el fin hacia el cual se encamina, y que no posee plenamente nunca mientras está en este mundo. El deseo

religioso humano, manifestado en la experiencia religiosa, incluye la crítica del momento presente y de todas sus realizaciones a partir de una meta no del todo conseguida. Por eso se puede afirmar que la religión es crítica no a causa de la historia (como es el caso de la conciencia crítica), sino a partir del deseo que se mantiene siempre deseado.

Y es aquí donde cabe introducir el tema de la fidelidad religiosa, ya que el *homo religiosus*, para ser sincero consigo mismo, a menudo ha de comportarse sin guardar la fidelidad exigida por los sistemas religiosos constituidos. Ser fiel, obedecer a Dios, es mejor que serlo a los hombres, que obedecer a los hombres (cf. *Hch* 4,19-20; 5,29). La historia religiosa de la humanidad está llena de hombres y mujeres que, en medio de la penalidad y la desavenencia, fueron críticos para seguir siendo fieles a su religiosidad, a sí mismos y a Dios. Su testimonio, a pesar de la falta de *pruebas* que siempre comporta todo testimonio, era fruto de su experiencia religiosa que, sin embargo, no podía continuar siendo la anticipación del fin hacia el que aspiraban sin la constancia en el *martirio* (testimonio). No es éste el sitio adecuado para ofrecer una tipología de los grandes críticos religiosos (profetas, místicos, reformadores), pero sí es conveniente insistir en el hecho de que todos ellos, aun con todas las flaquezas inherentes a la condición humana, fueron grandes creyentes, pagando a menudo su fidelidad con el sacrificio de su propia vida.

La crítica como razón religiosa, es evidente que posee un lugar prominente en la fidedigna personalidad del *homo religiosus*. En el tipo de sociedad que se inicia en los comienzos del siglo XVIII y que promueve, con creciente rapidez, la separación entre Iglesia y Estado, el creyente se encuentra, de manera cada vez más insistente, ante las opciones de la conciencia crítica por un lado, y las de la religión como crítica por otro. Se ha supuesto que se trataba de dos formas diferentes de crítica —y de fidelidad— incompatibles y que, en consecuencia, era preciso optar por una o por otra. Sin embargo, hay que insistir en el hecho de que el nuevo tipo de *homo religiosus*, que verdaderamente tendrá relevancia en nuestros días, será el que asuma las exigencias de la conciencia crítica y las de la religión como crítica, al mismo tiempo. Eso le llevará, en nombre de la religión, a criticar las formas de pensamiento y de acción construidas por la razón histórica y, por otra parte, a cuestionar las expresiones religiosas a partir de las necesidades históricas del momento. Además, hay que tener presente que este nuevo *homo religiosus* tendrá que mantenerse fiel a dos lealtades que la *religión oficial*, a partir sobre todo del siglo XVIII, ha considerado irreconciliables, el *hic et nunc*, con todas las ambigüedades que comporta, y la conciliación final, con todas las tinieblas e incertidumbres características de las limitaciones humanas.

2.3. La relativización de la confesionalidad sociológica

Una tercera razón religiosa que, a nuestro entender, obliga a un planteamiento nuevo de la cuestión de la fidelidad es la relativización de la confesionalidad sociológica que hoy, cada vez con mayor insistencia, se vislumbra en el horizonte, no en el de los que pertenecen por inercia a las diversas iglesias, sino en el de aquellos que con toda conciencia desean *aquí y ahora* ser cristianos. No se pretende desarrollar esta temática a partir de la *pertenencia a la Iglesia* en la modernidad sino desde una perspectiva más histórica, pero que, en lo fundamental es complementaria de la anterior.

Ya hemos mencionado el hecho del progresivo distanciamiento entre la Iglesia y el Estado que se había iniciado en Europa a partir de la Ilustración. Es en ese momento cuando las doctrinas y los comportamientos religiosos se especializan más en el interior de las iglesias; unas iglesias, por otra parte, que pierden, de manera cada vez más ostensible, el sitio de privilegio social que habían ocupado cuando la unión de la Iglesia y el Estado era efectiva. Este proceso que se inició en el siglo XVIII y que, de manera general, en países como el nuestro, aún no se ha completado del todo, tiene como consecuencia la *eclesialización del cristianismo* (F. X. Kaufmann) que puede considerarse como el fenómeno más decisivo en la institucionalización social de la religión en Europa durante los últimos 150 años¹.

A causa de la concentración del cristianismo en la jerarquía y no en el *pueblo de Dios*, la mayor parte de los fieles permanecen insensibles a la predicación cristiana

La falta de lugar social de las iglesias fue compensada por la creciente concentración en éstas de decisiones político-religiosas (doctrina social de la Iglesia, moral sexual, juicios sobre el ordenamiento político, intervencionismo creciente en cuestiones relativas a la doctrina y a la moral, etcétera) que, a causa de la progresiva diferenciación, incidían verdaderamente en la conciencia de los fieles, pero no en la realidad social y política. Por eso, esa concentración de poder se llevó a término a partir de antítesis como, por ejemplo, *iglesia y mundo, iglesia y sociedad, iglesia y estado, iglesia y las realidades creadas*. Según Kaufmann, esta "tematización dicotómica de la relación de la religión y de la sociedad como una relación de 'religión y...' es el reflejo característico de los cambios institucionales de la religión en la modernidad". Entonces, a partir de esta *eclesialización del cristianismo*, se plantea la cuestión decisiva: *qué es la Iglesia* (y eso ya en el siglo XIX para el catolicismo

¹ En el texto que sigue se tendrá presente el libro de F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg - Basel - Wien 1979.

y en el siglo XX para el protestantismo, que son los *siglos de la Iglesia*). Expresiones como *pueblo de Dios, comunidad de creyentes, nosotros comunitario*, etcétera, parecen no haberse impuesto de manera generalizada ni en el común de los fieles ni en los jerarcas, de tal manera que éstos últimos, casi siempre, entienden por Iglesia la *jerarquía* y sus instituciones que, de acuerdo con la dinámica de los últimos siglos, se significan por su burocratización, es decir, por la distancia afectiva y efectiva que imponen entre los jerarcas y los fieles.

Las consecuencias de la *eclesialización del cristianismo* han resultado nefastas. Por una parte, cada vez son más numerosos los fieles que, a causa de la concentración del cristianismo en la jerarquía, permanecen insensibles a la predicación cristiana. Por otra parte, a menudo de forma confusa, son también muchos los cristianos que, a causa de una fidelidad desencadenada con pesadumbre, pero fiel a la conciencia crítica y a la religión como crítica, se apartan sin ruido o abiertamente de la iglesia jerárquica que, naturalmente, no representa la totalidad de la Iglesia. De esta manera se procede a una relativización de la confesionalidad sociológica que, a raíz del principio *cuius regio eius et religio*, durante tantos siglos había enfrentado a los cristianos entre sí. Se produce, en todas las confesiones, un redescubrimiento de la fidelidad esencial al evangelio, lo que supone un ecumenismo real alejado infinitamente del oficial, que ha padecido también el impacto de la burocratización impuesta por un modelo de Iglesia sustentado, casi exclusivamente, en la jerarquía.

3. UN EJEMPLO CLÁSICO: EL MODERNISMO

Modernismo: palabra que designa —en la Iglesia católica y en la transición del siglo XIX al XX— un movimiento que desea la reforma de la Iglesia y de su doctrina para adaptarlas a las exigencias modernas². El vocablo fue utilizado por los defensores de la ortodoxia para estigmatizar los excesos de la modernidad; reproducido por la encíclica *Pascendi* (1907), designó el conjunto de errores doctrinales descubiertos en un movimiento difuso. El P. Chenu,

2. El interés por el modernismo ha suscitado numerosas publicaciones: se han editado documentos, correspondencias, monografías sobre figuras concretas, períodos determinados, estudios especializados en algún punto doctrinal o en el movimiento en alguno de los países afectados. Para no sobrecargar con una amplia bibliografía, recomendamos R. AUBERT, «Publicaciones recientes en torno al modernismo», *Concilium* 17 (1966) 432-466, y A. BOLAND, «Modernisme», en *Dictionnaire de spiritualité*, X, fasc. 68/69, Paris 1979, pp. 1415-1440; ID., *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*, Paris 1980, pp. 127-133. A partir de esa fecha se han multiplicado las investigaciones. Voy a citar solamente a É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Postface de Alphonse Dupront, Paris 1996.

reflexionando más tarde sobre el fenómeno, lo consideraba como uno de los “grandes ciclos de cultura”, en cuyo seno la creencia halla siempre los mismos puntos críticos. La hipótesis se confirma históricamente cuando se percibe que, más de una vez, la intemperancia de una inteligencia poco hábil hace perder el pudor espiritual que conviene conservar ante el misterio; también la pereza, so pretexto de tradición, se ha querido parapetar en unas verdades totalmente acabadas, sin sangre humana³.

De ahí los desgarramientos dolorosos en ese episodio cruel del modernismo que, aunque no fue un conjunto de doctrinas —y mucho menos el sistema coherente artificialmente reconstruido en la encíclica *Pascendi*—, no se puede calificar como una simple fantasía polémica fruto de la imaginación de los teólogos. El común denominador del movimiento fue el convertir la experiencia religiosa —en oposición al conceptualismo de la neoescolástica oficial— en criterio decisivo de la relación del hombre con Dios. Lo lograba asumiendo elementos de la tradición ilustrada y romántica (sobre todo de Schleiermacher). Las modalidades no faltaban⁴.

La revelación corre el riesgo de ser administrada eclesialmente como una especie de *supercriterio* incotaminado por la historia

Es muy significativa la definición de fe dada por el Vaticano I en lo que se refiere a la relación entre el magisterio y la experiencia en general. Ya que la autoridad de Dios que se revela resulta ser el criterio de la fe, esta autoridad divina infalible debe ser transmitida por una autoridad doctrinal eclesial, en ciertas condiciones también infalible. Aquí se planteó ya el problema de la autoridad y de la experiencia: a la experiencia de los tiempos modernos, ilustrada por la ciencia, a la experiencia del sufrimiento cotidiano, presente en la literatura del momento, a la experiencia inarticulada de numerosas personas anónimas que perdieron su relación con Dios, se le niega toda autoridad en la vivencia de la fe. La confrontación

3 M.-D. CHENU, «Le sens et les leçons d'une crise religieuse», *La Vie Intellectuelle* 13 (1931) 360. Un intento de definición del modernismo histórico nos lo ofrece É. POULAT, «Le modernisme d'hier à aujourd'hui», *RSR* 59 (1971) 161-178. Pueden completar las observaciones de Poulat, desde una perspectiva más teológica, los artículos de F. OCÁRIZ, «Sulle radici del modernismo», *Divus Thomas* 76 (1973) 133-138; R. BOUDENS, «Le modernisme comme essai de renouveau religieux», *Collationes* (1973) 210-232; P. NEUNER, «Der Modernismus und die Frage nach Gott», *Catholica* 32 (1978) 299-309; G. DALY, «Disentimiento teológico: la crisis modernista», *Concilium* 178 (1982) 218-225.

4 Para poner sólo el ejemplo de dos de los principales protagonistas: Loisy insiste en el problema de la distancia histórica entre el mundo de experiencia del Evangelio y el hombre moderno; Tyrrell subraya menos dicha distancia, pues intuye la correspondencia que se da entre los deseos profundos del hombre y la Palabra de Dios. Cf. J. HULSHOF, «La crisis modernista: Alfred Loisy y George Tyrrell», *Concilium* 133 (1978) 341-353.

no está en el mismo plano: a la experiencia del mundo no se opone la experiencia de la fe, legitimada sobrenaturalmente y respecto a la cual la autoridad del magisterio jerárquico resulta ser una especie de *supercriterio*⁵.

Aquí aparece el peligro: la revelación corre el riesgo de ser *administrada*⁶ eclesialmente, como si se hubiera escapado de la historia de la experiencia y de la libertad de los hombres para retirarse en la legitimidad formal de una autoridad garantizada sobrenaturalmente. El temor de la Iglesia católica oficial ante las nuevas experiencias forma parte de la desconexión social general entre el carácter institucional y el campo de la experiencia privada, entre la transmisión tradicional y la construcción del futuro. De ahí el acento en el conceptualismo con que se propuso la revelación en su dimensión intelectual, bien formulado gracias a la tradición neoescolástica.

La primera reacción radical contra este conceptualismo fue la del modernismo que se inclinaba fundamentalmente al lado subjetivo, no conceptual, del acto de fe, esto es, a la experiencia religiosa o al aspecto no conceptual que sería propiamente el núcleo de la fe de la revelación.

Según el modernismo, cuya síntesis ha sido propuesta por G. Tyrrell⁷, la revelación es un acto de Dios, con quien el creyente entra en contacto místico. Este contacto no incluye ningún aspecto de representación; la revelación no es una comunicación de verdades. Sin embargo, este contacto no formulado, no conceptual, con Dios que se revela, se expresa espontáneamente y se formula en una especie de "conocimiento profético", cuyos elementos se han pedido prestados a la cultura contemporánea del profeta que recibe la revelación. Notemos que ni siquiera esta primera expresión está garantizada por el testimonio divino. La teología, a su vez, no puede hacer otra cosa más que proporcionar una interpretación que depende del nivel cultural de cada época.

Para el modernismo, la experiencia religiosa, que constituye propiamente la revelación, es un fenómeno primitivo, siempre inmutable, tanto fuera como dentro de la Iglesia de Cristo. Pero la experiencia tipo que sirve de norma es la de los apóstoles en contacto

5 W. KASPER, «Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von Morgen», en F. HAARMA – W. KASPER – F. X. KAUFMANN, *Kirchliche Lehre-Skepsis der Gläubigen*, Freiburg – Basel – Wien 1970, pp. 37-96.

6 Cf. P. EICHER, «La révélation administrée. Le rapport entre l'Église officielle et l'expérience», *Concilium* 133 (1978) 13-29.

7 Especialmente en su obra *Trough Scylla and Charybdis*, London 1907.

directo con Cristo. El aspecto conceptual de la fe sirve sencillamente de protección a la experiencia. Los conceptos de fe son, por tanto, una especie de reminiscencia que traduce la experiencia religiosa de los apóstoles. Además, son para nosotros como un poder de evocación que nos permite suscitar en nosotros mismos una experiencia análoga a la de los apóstoles. Esta *tradición* del contenido de la revelación es posible gracias al sentido de Dios que posee fundamentalmente cualquier hombre. En la predicación exterior de la Iglesia, el creyente reconoce lo que experimenta en su interior. Sin este aspecto de experiencia personal no hay fe. Por consiguiente, la revelación no viene *de lo exterior*, sino que la propone el Espíritu Santo allí donde la *fina agudeza* del espíritu humano que escucha, se hace receptividad de Dios. La presentación exterior de las verdades de la Iglesia no es más que una invitación que se nos dirige para que realicemos una experiencia de fe.

Tal es, con mayor detalle de lo que dejan suponer algunos manuales, la concepción fundamental del modernismo. Concede, pues, cierto valor a la tradición, tal como se encuentra en la Sagrada Escritura y en la enseñanza auténtica de la Iglesia⁸. Este resumen muestra, sin embargo, que para los modernistas los conceptos y las expresiones de la fe no poseen ningún valor de realidad; son puros símbolos condicionados por la situación cultural histórica y, por consiguiente, expresiones modificables que protegen del exterior y que, al mismo tiempo, suscitan, en cierta medida, el misterio propiamente dicho, captado de una manera no conceptual en la experiencia de la fe.

Tyrrell presentaba su concepción como una solución media entre el liberalismo radical, que rechazaba la continuidad y la inmutabilidad del dogma (el objeto de las doctrinas de fe sigue siendo siempre el mismo, pero la doctrina cambia radicalmente en el correr de los tiempos) y, por otra parte, lo que él mismo llama formalismo escolástico que considera a la revelación cerrada, incontestable, como una teología embrionaria, de donde los dogmas se deducen, de una manera lógica, bajo la presión de las necesidades de cada época⁹. Entre Escila y Caribdis, Tyrrell busca por donde abrirse paso: la revelación es realmente inmutable, no puede haber en ella evolución formal ni material, pero toda la exposición conceptual es radicalmente modificable. Los dos aspectos del acto de fe, el aspecto de experiencia y el aspecto conceptual, están así totalmente separados. El elemento conceptual es una pura protección extrínseca, simbólica y pragmática de lo que constituye lo que se llama "la revelación del tiempo".

8 Cf. TYRRELL, *op. cit.*, 307.

9 *Ibíd.*, 116ss.

El modernismo volvía, de este modo, a una posición básica de los Padres y de la alta escolástica, expresada por Tomás de Aquino en los siguientes términos: "*Fides principaliter est ex infusione*"; pero rechaza, o al menos interpreta en un sentido muy débil, como no ortodoxo, el complemento también esencial formulado por Tomás de Aquino: "*Sed quantum ad determinationem suam est ex auditu*"¹⁰. En definitiva, el modernismo ha querido alcanzar el elemento central del acto de fe, pero ha descuidado su totalidad. No admite más que el aspecto de *iluminación interior*, lo que, una vez separado de las fórmulas de la fe (la "*determinatio fidei*"), desemboca fatalmente en la herejía.

Los modernistas, sin embargo, han planteado un problema muy real: el de la distinción innegable entre la verdad tal como es poseída por el espíritu humano¹¹.

Esta formulación, propuesta por el P. Schillebeeckx, según la cual el problema del modernismo es no haber resuelto la relación entre experiencia y concepto¹², suscita a Giuseppe Colombo el inter-

Los modernistas han planteado un problema muy real: la distinción entre la verdad en sí y tal como es poseída por el espíritu humano

rogante acerca de dónde se halla entre los modernistas este planteamiento e insinúa que Schillebeeckx cede a una retrospectiva anacrónica, ya que el problema de dicha relación experiencia/concepto es planteado por Kant,

que es el inspirador de toda la filosofía moderna; el modernismo intentó poner al día al cristianismo en relación con dicha filosofía y cultura modernas¹³.

En realidad, en el momento modernista, el binomio característico era más el de experiencia/verdad, refiriéndose a la revelación, que el de experiencia/concepto. Se puede precisar que, desde la ortodoxia católica, se afirma que para entender la revelación se anula, en nombre de la *realidad* comprensiva del todo, cualquier alternativa; por el contrario, la interpretación modernista de la revelación, expuesta en términos de *experiencia*, se relaciona con Kant, cuyo nombre es evocado constantemente en la literatura del momento¹⁴.

10 Ambos textos se encuentran en *In quattuor Sent.*, d. 4, q. 2, sol. 3, ad 1.

11 Cf. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, pp. 190-192. 12. *Revelación y teología*, Salamanca 1968, pp. 255-258.

13 G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995, p. 472.

14 P. COLIN, "Le kantisme dans la crise moderniste", en *Le Modernisme*, Paris 1981, pp. 9-81.

CONCLUSIONES

El respeto debido a la observancia, por parte del hombre, de la fidelidad con Dios y consigo mismo, ha de obligar al ordenamiento interno de la Iglesia a que recapacite, con generosa sinceridad, sobre la tensión provocada entre las personas y la institución por el modelo adoptado, casi sin excepción, por todas las iglesias, que no hace justicia a la conciencia crítica ni a la religión como crítica. Dicho de otra manera: la transformación de la Iglesia en Iglesia jerárquica ha provocado, por una parte, la pérdida de repercusión crítica de las comunidades religiosas en la sociedad y, por otro lado, ha mecanizado la experiencia religiosa hasta convertirla en algo irrelevante para la mayoría de los fieles. Creemos, tal como apunta F.X. Kaufmann, que el hecho de “reflexionar sobre ellos mismos de forma más modesta” por parte de los jerarcas y las instituciones, puede ayudar, en gran medida, a resolver positivamente la tensión entre individuo e institución, ya que la institución no es más que un modelo operativo destinado a facilitar las fidelidades esenciales del creyente en el seno de su comunidad, en particular, y de la sociedad, en general. Todo ello supone, sin duda, un vuelco espectacular en la tolerancia y la comprensión de la Iglesia jerárquica, que, como han puesto de manifiesto algunos acontecimientos, recuérdese el caso Galileo, no debería anatematizar a quienes piensan de manera diferente con la única intención de permanecer fieles a su exigencia de fidelidad a la conciencia crítica y a la religión como crítica. “Quizás los herejes han contribuido más al mantenimiento de la tradición que los ortodoxos; puede que sea ésta la causa por la que hoy en día el Estado hace de los sociólogos unos funcionarios profesionales” (Kaufmann).

La fidelidad, sean las que sean las coyunturas del momento, es —como el amor— una flor muy delicada. En una sociedad pluralista como la nuestra, con la pesada herencia de la *eclesialización del cristianismo*, la osadía de la fe y la ternura del amor han de ser aún mucho más radicales, si el creyente desea, al mismo tiempo, mantenerse fiel a su época y al *cielo nuevo* y a la *tierra nueva*.

Libertad e instituciones: contra el docetismo eclesiológico

Juan Antonio Estrada*

El cristianismo tiene una tradición en la que razón y libertad han sido compatibles con la fe. Desde la conjunción del Dios creador y redentor, se afirma que la gracia presupone a la naturaleza, que la fe no va contra la razón (aunque a veces vaya más allá de sus límites) y que la libertad es presupuesto para la alianza entre Dios y la humanidad, a través de Israel. La multiplicidad de religiones corresponde a la finitud y variabilidad histórico-cultural del hombre, que de forma asimétrica se relaciona con Dios¹. El cristianismo se encarnó culturalmente, se helenizó, asimilando la teología natural de la filosofía griega, que racionalmente defendía la existencia de una causa última divina, racional ella misma y principio de inteligibilidad para el universo. Si para los griegos la razón y el pensamiento son la actividad humana por excelencia, para el cristianismo forman parte esencial del hombre en cuanto relacionado con Dios.

Dios procede racionalmente, las leyes de la razón responden al designio divino y no puede haber contradicción entre razón y ley divina. De ahí, el creer para comprender y el repetido intento de demostrar racionalmente los misterios de la fe. El "creo porque es

1 Juan A. Estrada, *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003, 159-92.

* *Profesor de Teología en la Facultad de Granada.*

absurdo" de Tertuliano no logró nunca imponerse en la tradición cristiana, como tampoco el dios escondido, voluntarista e irracional de la tradición nominalista y luego de algunas corrientes protestantes. El cristianismo no es simplemente un humanismo, pero no hay cristianismo posible sin un crecimiento de la persona en libertad e inteligencia. Las exhortaciones paulinas a la adultez cristiana, en lugar del infantilismo y la servidumbre religiosa, se basan en el discernimiento del que ha recibido el espíritu y en la libertad respecto de la ley (Gal 4,1-7;5,1.13.25).

La convergencia de griegos y cristianos en torno a la razón, como huella divina en el hombre, se completa con la afirmación judeo cristiana de la libertad, porque a Dios se le encuentra en la historia y la persona tiene autonomía para optar por Dios. En contra del determinismo de las leyes de la naturaleza, de la necesidad del fato o del destino, el judeo cristianismo afirma la providencia divina. Ésta se afirma en la historia desde el hombre, el agente al que Dios motiva, inspira y, en ocasiones manda, respetando siempre su capacidad de decisión. La historia lineal que se abre al futuro y al progreso rompe el ciclo del eterno retorno y la autonomía del hombre ante el Dios trascendente deja creciente espacio a la libertad. De ahí la compleja relación entre gracia y libertad, la tendencia espiritualista a poner el acento en la primera a costa de la segunda, matriz de las espiritualidades descomprometidas que huyen del mundo, y las oscilaciones contrarias pelagianas que afirman el valor absoluto de la libertad, generando los diversos humanismos y progresos. La actual teología de la liberación, con su doble dinamismo de naturalizar la gracia y cristianizar la naturaleza humana es una de las formas históricas de afirmar el valor humano y divino de la libertad.

1. La formación de la identidad personal y colectiva

Esta doble referencia de razón y libertad se ha completado en las ciencias humanas del último siglo. Por un lado ha cobrado cada vez más relevancia la concepción judeo cristiana del hombre como un ser relacional. Para que haya un "yo" hace falta un "tú", de tal modo que la toma de conciencia de la propia identidad pasa por la comunicación humana. El niño pequeño va tomando conciencia de su propia identidad desde relaciones en las que el rostro materno y paterno son para él inicialmente el rostro de Dios. El tú humano que conoce, acepta y quiere, ofrece al niño protección, seguridad, confianza y ternura desde las que la persona se va abriendo al

mundo, mediante la relación con los más cercanos y luego con los más lejanos. Desde esa estructura de la identidad hay que comprender la concepción de Dios como el gran Tú y el imperativo de la proximidad. Somos relación, la mera introspección ofrece una visión limitada de la propia identidad y nos conocemos al comunicarnos y darnos a conocer a los otros.

La inevitable soledad del ser humano, la toma de conciencia de la identidad singular, se balancea con la comunicación y sólo desde ella hay crecimiento, conocimiento y libertad. El individuo aislado está perdido, somos un animal social y la interacción personal trocuela nuestra identidad. "Dime con quién andas y te diré quién eres". De ahí la dialéctica de silencio y expresión, de soledad y comunicación que posibilitan el equilibrio y el crecimiento. El hombre isla está condenado a la inmadurez, a la ideologización y a la reactividad, porque la inteligencia y la libertad pasan por el principio de realidad, que son los otros. El mutismo es al silencio, lo que el aislamiento a la soledad, y ambos empobrecen al hombre tanto en lo que concierne a su inteligencia como en la maduración de la libertad².

**El individuo aislado está perdido.
El hombre isla será un inmaduro.
Nos conocemos y maduramos
al comunicar con los otros.**

Si la comunicación es fundamental para el crecimiento también lo es la pertenencia a una sociedad y a un contexto. La filosofía contemporánea ha asumido tanto el principio de la relación como el de la encarnación. La comunicación se da desde la pertenencia a una forma de vida, a una sociedad, a una tradición, ambas concretizadas en un grupo referencial. Somos hijos de alguien, la individualización se da por socialización, y la sociedad no está fuera de nosotros sino dentro. Nos apropiamos de un lenguaje que es creación social y expresión de nuestra identidad singular, y que conlleva una manera de ver el mundo, unos valores y una forma ordenada de vida, una metafísica y una cosmovisión. En realidad somos primero un nosotros, un yo dependiente e interaccionado, desde el que debe surgir un yo autónomo y maduro. Aprendemos a ser personas, desde los comportamientos externos (cómo vestirnos, qué

² Esta perspectiva es la de Levinas, que hace de la ética la filosofía primera en contra de la ontología. Desde una perspectiva teológica remito al estudio de D. Vas-se, "De l'isolement à la solitude", en *La solitude*, París, Desclée, 1967, 173-86.

comer, reglas de conducta) hasta los más internos (qué puedo saber, hacer y esperar, qué es bueno y malo, qué está permitido o prohibido) en una comunidad de pertenencia. "Yo soy yo y mis circunstancias", y éstas forman parte de mi identidad.

Lo primero no es la independencia sino la heteronomía. Somos hijos de una cultura, de una tradición, de una imagen del mundo, que nos ha troquelado por dentro intelectual, emocional y psicológicamente. El eremita que se aleja de los hombres para encontrarse con Dios no sabe que lleva la sociedad consigo mismo, dentro de él. Estamos perjudiciados y condicionados por nuestra pertenencia social y comunitaria, que es inevitable, plataforma de identidad y de crecimiento cognitivo y autónomo. El universalismo abstracto es mentiroso, encubre una particularidad cultural (frecuentemente la perspectiva europea y occidental) que se presenta como universal y afirma como naturaleza humana lo que es determinante en una cultura. Esto se clarifica más en el proceso de mundialización actual, que nos obliga a tomar conciencia de la pluralidad de pertenencias y de la importancia de las mediaciones socioculturales en la construcción de nuestra identidad personal y colectiva. Este condicionamiento es, por otra parte, la plataforma que posibilita una identidad fuerte, estable y permanente, precisamente por ser concreta. De ahí la desgracia de la no pertenencia, la inseguridad del individuo con vinculaciones débiles, la hipoteca del huérfano y del extranjero, la carencia de identidad del desmemoriado inconsistente que no conoce su historia, olvida sus raíces y cambia constantemente³.

Un tercer elemento subrayado por las ciencias humanas en el último siglo es la importancia de la reflexión, la crítica a las ideologías y la reeducación de la sensibilidad. Al tomar conciencia de nuestros condicionamientos hay que superar el intelectualismo racionalista de la modernidad occidental y abrirnos a la inteligencia emocional. Ni sabemos muchas veces lo que sentimos ni sentimos lo que sabemos, nuestras formas de pensar no son ajenas a lo que sentimos y deseamos. El orden del saber y del sentir no siempre van unidos, y la sociedad educa, canaliza y promociona nuestras

³ En la filosofía actual convergen las corrientes que revalorizan el principio encarnatorio, la tradición, la comunidad y el contexto, en contra del individualismo y del universalismo abstracto. En esa línea están los juegos de lenguaje y sus formas de vida de la tradición wittgensteiniana, las corrientes hermenéuticas y el comunitarismo como crítica al universalismo abstracto de la modernidad. Cfr., P. Gómez García (ed.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2000.

ideas, sensibilidad y motivaciones. Estamos afectados, tendemos a actitudes y comportamientos cuyas causas y motivaciones sólo parcialmente conocemos. Cuando conocemos algo, lo enjuiciamos desde nuestras pautas culturales y desde emociones y afecciones que influyen en nuestra forma de pensar e intelegir⁴.

Las ricas sociedades de consumo han encontrado formas radicales de control de la inteligencia y la libertad, mucho más allá de la represión social tradicional. Hoy somos conscientes de la importancia del cuarto poder, los medios de comunicación de masas, troqueladores de la conciencia y motivadores la voluntad de los ciudadanos. Vivimos en un mundo reencantado y se ha sustituido la represión consciente (física, sociopolítica, jurídica) y los instrumentos tradicionales coercitivos (ejercito, policía, jueces) por mecanismos escondidos más sofisticados. La manipulación es la nueva forma de dominio social por medio de la colonización mental de los ciudadanos; la creación de una opinión pública hegemónica; la información selectiva y manipulada; la sensibilización y canalización emocional a partir de la propaganda; la motivación en torno a metas, valores y fines representados por los grandes ídolos sociales. Formalmente tenemos todos los derechos y libertades, pero los neutralizamos con una red institucional que bloquea el pensamiento, incapacita para la crítica y dificulta la reflexión personal. La sociedad democrática y libre ha encontrado nuevas formas de coacción de la libertad compatibles con la presunta decisión del individuo, que no es consciente de hasta qué punto está condicionado afectiva e intelectualmente⁵.

¿Se puede hablar de la Iglesia como un lugar dónde reinan la libertad y la inteligencia que posibilitan el crecimiento humano?

Hoy, más que nunca, es difícil ser racional y libre. ¿Qué ocurre en la Iglesia y cómo le afectan estos condicionamientos? ¿Se puede hablar de la Iglesia como un lugar dónde reina la libertad y la inteligencia que posibilita el crecimiento humano? ¿Descargan las instituciones eclesiales a los miembros de la Iglesia, facilitando la autonomía y la reflexión? El viejo eslogan de que la gloria de Dios

4 Un buen indicio de la nueva orientación es la obra de D. Golemann, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1997. He analizado su importancia para la religión en *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003, 21-54.

5 P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 31999; A. Finkelkraut, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 31999, 83-98; *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, 91-125; G. Ritzer, *El encanto de un mundo desencantado*, Barcelona, Ariel, 2000, 41-64.

es que el hombre crezca y viva, y de que la gloria del hombre es experimentar y conocer a Dios (S. Ireneo) tiene que ser replanteado en los nuevos condicionamientos eclesiales y socio-culturales vigentes. Desde ahí hay que replantear la nueva evangelización y el papel de la Iglesia como plataforma para construir el reinado de Dios en la sociedad. ¿Puede ser la Iglesia un baluarte de libertad e inteligencia en las sociedades actuales? ¿Bajo qué condiciones?

2. El viejo dilema de carisma e institución

Hay un consenso teológico sobre el carácter experiencial, carismático y personal de la casi totalidad de las religiones. Desde una perspectiva sociológica y teológica, los inicios del cristianismo remiten a un profeta y maestro carismático, que tiene vinculaciones personales con sus discípulos con los que forma una comunidad, al servicio de su proyecto de construir el reinado de Dios en la sociedad judía. Esta autoridad carismática del fundador se transmite luego a apóstoles y testigos del resucitado. Estos carismáticos comunican la experiencia que han tenido de Dios y proclaman, interpretan y adaptan su mensaje. Surgen comunidades en las que hay diversidad de ministerios y carismas, pero la comunidad es el protagonista principal. La experiencia del espíritu, que deriva de la resurrección, dirige a la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas. Estos grupos tienen una intensa experiencia personal, son poco numerosos y tienen una cohesión e identidad colectiva, fruto de sus relaciones interpersonales. Además asumen con gran libertad la herencia judía (Biblia, tradiciones, leyes, culto, etcétera) adaptándola a las nuevas circunstancias en virtud de su nueva experiencia. El conocimiento y la libertad de la nueva experiencia comunitaria les lleva a una identidad colectiva y personal que acaba separándoles del judaísmo.

La institución surge inevitablemente de la experiencia. La autoridad apostólica, fruto del encuentro personal con Jesús y luego con el resucitado, así como la gran cantidad de ministros y testigos que comunican lo que han experimentado (lo que Dios les ha revelado), convive con los profetas, maestros pneumáticos y toda clase de carismáticos (Rom 12; 1Cor 12-14; Ef 2,19-20; 3,5). Lleva a la teología del cuerpo de Cristo, a la multiplicidad de carismas y ministerios que se complementan y funcionalizan en orden a la edificación de la Iglesia. Surge de ahí, el binomio estructurante comunidad-multiplicidad de carismas y ministerios, que es el que gene-

ra instituciones y estructuras. La eclesiología de comunión y la referencia a una pertenencia concreta, la comunidad local, abren a la identificación con la Iglesia universal (actualizada en cada iglesia local). Es una comunidad vivencial y experiencial, en la que el guía principal es el Espíritu, como se expresa en el credo de los apóstoles que vincula la Iglesia a sus acciones (Hch 2,1-13.25-33; 10,11; 15,7-11; 16,6-7; 21.4.11; 28,25).

El devenir histórico fue haciendo que perdiera fuerza la experiencia carismática, comunitaria y participativa, en favor de los ministerios, la progresiva institucionalización y la potenciación de autoridades personales que tomaron las riendas de la comunidad. En el último cuarto de siglo comenzó a desarrollarse el catolicismo temprano del Nuevo Testamento, marcado por la prioridad de la autoridad institucional sobre el carisma. La institucionalización no es una desviación sino derivación del carisma: hay que transmitir el mensaje de Jesús y la reinterpretación actualizada de la Iglesia primitiva a las nuevas generaciones. Pero los testigos de Jesús y los grandes apóstoles y profetas iban muriendo; las escrituras tenían que ser constituidas de entre un montón de escritos e interpretaciones con aportaciones judías, gnósticas y helenistas; las crecientes persecuciones y la expansión misionera exigían también control y dirección para preservar la unidad e identidad. Todo esto llevó a crear un cuerpo de escritos normativos, el canon neotestamentario; una estructura ministerial en cada iglesia local en la segunda mitad del siglo II, y un culto institucional, los primeros sacramentos.

La eclesiología de comunión y la referencia a una pertenencia concreta, la comunidad local, abren a la identificación con la Iglesia universal

El problema no es el paso del carisma a la institución, inevitable histórica, sociológica y teológicamente. El éxito del cristianismo le llevó a institucionalizarse. El declive de los profetas y carismáticos fue paralelo a la institucionalización. Pero ésta tiene patologías y tendencias inherentes a cualquier estructura humana: autoritarismo; burocracia; transformación de los ministros en funcionarios; apego a una carrera eclesiástica que conlleva poder social, prestigio y dinero; creación de un nuevo dualismo de clérigos y laicos; erosión de lo comunitario y de la eclesiología de comunión en favor de la verticalidad jerárquica, etcétera. No es posible analizar aquí el curso del cristianismo histórico, la ambigüedad de su inculturación en la sociedad greco-romana y los aspectos positivos y negativos de su constitución como religión oficial del imperio,

cuyas estructuras administrativas, leyes y valores copió en buena parte⁶.

El problema es que la comunidad vivencial, participativa, marcada por relaciones personales y grupos pequeños que tienen una fuerte cohesión e identidad, deja paso a iglesias de masas, a fuertes instituciones clericales que se identifican con la Iglesia (la parte jerárquica se apropia del todo eclesial). El proceso de institucionalización codifica, legisla y establece tipos de conducta en las que cada vez hay menos espacio para la improvisación, la creatividad y lo experiencial participativo. Esto se deja sentir en el culto litúrgico, en la elección de los ministros y en la creciente legislación moral y doctrinal que impregna todos los ámbitos de la vida. La Iglesia se convierte en una institución fundamental de la cristianizada sociedad romana, que sólo tiene el contrabalance de la autoridad imperial, y luego en la matriz misma de la nueva sociedad tras el derrumbe del imperio romano. El segundo milenio completa la transformación, al menos desde la reforma gregoriana del siglo XI. Posteriormente hay una reinstitucionalización masiva como reacción al intento protestante de recuperar elementos espirituales, laicos y comunitarios. El último modelo eclesiológico, del que seguimos viviendo hoy, es el de la sociedad desigual y perfecta en torno al soberano pontífice, que ejerce una monarquía absoluta sobre la Iglesia. Unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden, y las referencias al Espíritu, a la comunidad y a los laicos se ven con desconfianza como gérmenes de protestantismo.

No hay duda de que hace falta una nueva aportación carismática que renueve el conjunto de la Iglesia y vivifique sus instituciones. Lo que hicieron Francisco de Asís, Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús en momentos de crisis es necesario hoy. El problema, sin embargo, no se resuelve derramando vino nuevo, experiencia del Espíritu, en odres viejos, los de la Iglesia del segundo milenio, sino cambiando éstos. De ahí, la tendencia espiritualista de los apologetas actuales del sistema eclesial, la insistencia en el cambio personal (necesario y fundamental), sin asumir que la iglesia necesita reformas y que el marco eclesial actual no favorece relaciones interpersonales, en las que se dé crecimiento personal. De la misma forma que hay una crisis del modelo familiar y que las institu-

6 Juan A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, EVD, 2000; "Las primeras comunidades cristianas", en M. Sotomayor-J.F. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo: I. El mundo antiguo*, Madrid, Trotta-Univ. Granada, 2003, 123-88.

ciones educativas viven un desfase, por su inadaptación al modelo actual de sociedad y su incapacidad para formar personas adultas, así también hay un estancamiento de las Iglesias. No han sabido asumir el principio de que la "Iglesia tiene necesidad de reformas", porque estamos comenzando a vivir una nueva etapa de la humanidad, la de la mundialización o globalización, para la que no sirven los modelos del segundo milenio. Éstos ya entraron en crisis con la primera revolución industrial en el siglo XIX y son totalmente inadecuados en la tercera revolución industrial que estamos viviendo.

3. Replantear la identidad: algunos retos actuales

El intento del Vaticano II por lograr un nuevo equilibrio es ya parte de nuestra historia reciente, todavía sin una conclusión clara. Es innegable que teológicamente se ha legitimado la referencia a una comunidad, a la participación de todos, a la experiencia creativa carismática y a una identidad y coherencias dentro de una eclesiología de comunión. Pero en el último cuarto de siglo se ha impuesto una reacción contraria y se ha promovido un nuevo control y dirección de la Iglesia en torno a un gobierno centralizado, universal y con pretensiones de uniformidad para todo el catolicismo. En realidad, vivimos en un dualismo, ya que lo que teológicamente se asume como necesario y legítimo, una comunidad participativa en la que la unidad respeta la pluralidad y se configura como comunión, tropieza luego con la Iglesia real, que en sus líneas generales sigue siendo la institucional-jerárquica que se consolidó en torno al concilio de Trento y el concilio Vaticano I. La teoría teológica va por un lado y la realidad eclesial por otro, lo cual genera tensiones irresolubles, las del conflicto entre teoría y praxis eclesial. A la larga sólo pueden resolverse cambiando la teoría teológica para acomodarla a la situación fáctica (que es lo que ya ha comenzado a darse, reinterpretando el Concilio en clave minimalista, o simplemente silenciándolo) o transformando las instituciones y adaptándolas al nuevo esquema teológico que se ha impuesto desde el concilio Vaticano II. El próximo pontificado será determinante a la hora de decidir una de estas posibilidades.

La teoría teológica va por un lado y la realidad eclesial por otro, lo cual genera tensiones irresolubles entre teoría y praxis eclesial

Pero ha cambiado el contexto social y éste es determinante del eclesial, ya que los cristianos son también ciudadanos y aplican su

sensibilidad, valoraciones y formas de conducta a las realidades sociales y eclesiales. En las sociedades tradicionales, en las que el cristianismo se transmitía por ósmosis sociocultural porque estaba fusionado con la cultura nacional, el problema era afianzar a la Iglesia como institución social frente al Estado; defenderse de las corrientes ilustradas críticas, el ateísmo y el anticlericalismo militantes, y competir con otras religiones y confesiones, que en España tenían poco peso. Hoy el problema es otro: el de la indiferencia e incultura religiosas, el de una sociedad de consumo marcada por valores y tendencias contrarios al cristianismo y refractarios a cualquier religión institucionalizada. En el gran mercado de la sociedad, el cristianismo (y la religión en general) ha perdido demanda, capacidad de irradiación e influencia, y soporte social y popular.

Por un lado, los valores oficiales de democracia, libertad de expresión y conciencia, autonomía individual y pluralidad resultan incompatibles con el modelo institucional vigente en la Iglesia. Per vive además el anticlericalismo de los siglos XIX y XX, y hay una contestación cada vez mayor en muchos sectores sociales respecto de los privilegios y prebendas residuales que se mantienen de la época franquista, a pesar de que la sociedad española se ha transformado por completo en los últimos veinticinco años. De ahí el descrédito de la Iglesia como institución y de muchos de sus representantes y autoridades. Se mezclan los ataques con prejuicios acendrados y hay una ignorancia histórica y religiosa cada vez mayor. Esta hostilidad social, a su vez, suscita una reacción jerárquica cada vez más autoritaria y desfasada respecto a la nueva situación del tercer milenio. Cuanto más se seculariza la sociedad, mayor es la tendencia a robustecer autoritariamente la identidad y cohesión interna de la Iglesia, volviendo a los modelos de la Contrarreforma, en lugar de plantearse la inadecuación del viejo modelo institucional para responder a los nuevos problemas.

Ante la indiferencia e ignorancias religiosas, ante el "pasotismo" de las jóvenes generaciones y de las no tan jóvenes, se remite a la santidad personal, a la recta doctrina y a la frecuencia de los sacramentos para la reevangelización. No se capta, sin embargo, que las instituciones actuales, la configuración de los ministerios, la estructura sacramental y la doctrina oficial, son inadecuadas para responder a los nuevos desafíos de la sociedad. En una sociedad individualista y atomizada, en la que crece la cultura del tener a costa de la comunicación y relaciones personales, y en las que aumenta el aislamiento y la comunicación se hace cada vez más superficial, es más necesaria que nunca una iglesia comunitaria, participativa,

vivencial e interpersonal. De ahí el éxito de iglesias, sectas y movimientos evangélicos, mucho menos estructurados e institucionalizados que las viejas iglesias, pero que ofrecen acogida, encuentro, participación activa y posibilidades creativas a todos los miembros. La Iglesia actual es clerical y jerarquizada en la vida real, aunque se pregone teóricamente que todos somos Iglesia, que los laicos son miembros activos y que la experiencia de Dios es lo determinante.

La Iglesia institucionalizada vigente hace difícil una auténtica comunidad, mucho menos que sea ésta la protagonista principal, y no el clero, en la que prevalezcan las relaciones interpersonales. La yuxtaposición individualista y masiva en los sacramentos sigue siendo determinante. Se han traducido a lenguas vernáculas los viejos textos litúrgicos y se han explicado los símbolos y signos sacramentales, pero manteniendo inalterable su forma de celebración, más acomodada al pasado que a las exigencias del presente.

Si un cristiano de la Contrarreforma pudiese hacer un viaje al futuro y asistir a nuestras celebraciones actuales se encontraría plenamente en casa, ya que se han actualizado las formas pero se ha mantenido inalterable el esque-

La Iglesia institucionalizada vigente hace difícil una auténtica comunidad, que sea la protagonista principal, y que el clero no sea el "factotum"

ma. La acelerada capacidad de cambio de la sociedad en los últimos cincuenta años apenas si se deja sentir en los sacramentos, cuyas formas de celebración devienen ahistóricas e incambiables, sacralizándose así una etapa de la historia del cristianismo que sigue proyectando sus estructuras en la actualidad. La carencia de experiencias vivas de fe se suple con prácticas y celebraciones religiosas, con lo que se suple la vivencia personal y subjetiva por unas estructuras obsoletas y fijas.

Los elementos de creatividad personal y comunitaria, la espontaneidad y el dejar lugar a experiencias y formas de expresión modernas y comprensibles, se rechaza en nombre de las rúbricas (a las que tiende a reducirse la liturgia). Sin libertad y espontaneidad no puede haber expresiones creativas de fe y la carencia de expresividad hace inviable que el sacramento sea un lugar de encuentro interpersonal y con Dios. La alegría y felicidad de una fe compartida es suplida por un servicio eclesiástico, al que la mayoría de la gente asiste de forma pasiva e individual. Lo mismo ocurre en la vida comunitaria, en la que, de hecho, el representante de la autoridad (obispo, sacerdote) es el "factotum", el jefe indiscutible de cuya voluntad depende todo, con independencia de lo que piensen y sientan otros miembros de la comunidad o ésta en su conjunto.

4. La patología institucional de la sociedad y la Iglesia

Lo mismo que la naturaleza tiene sus leyes, también la sociedad y sus instituciones tienen una dinámica interna de la que no pueden escaparse, aunque se pueden limitar sus tendencias patológicas. La sociedad actual tiende a una creciente racionalización y complejización, analizada por las ciencias y la filosofía social, que determina el desarrollo de sus instituciones, incluidas las eclesias-ticas. Hemos pasado de una sociedad homogénea en la que la economía, las estructuras políticas y los valores culturales formaban un todo unitario, coherente y bien articulado, a otro modelo plural, heterogéneo, desarticulado y generador de multi-pertenencias desestabilizadoras. La implementación de la economía de mercado, de un Estado planificado y de un derecho formal, positivo y post-

Cada vez es más fuerte el peso institucional y mayor la impotencia de los individuos ante los mecanismos institucionales que ejercen una anónima presión

tradicional, autónomo respecto de la ética y el derecho natural, determina la evolución social. La normatividad social jurídica y moral se transforma hoy en un derecho que se formaliza, racionaliza y des-

vincula de motivaciones subjetivas, y en una moral post-convencional y secularizada⁷. Se supera el modelo familiar de la sociedad tribal, basado en el parentesco y las amistades, y surgen sociedades diversificadas y darwinistas, en las que todos son competidores y rivales, incluso dentro de las mismas familias.

Este proceso culmina en las modernas sociedades democráticas, basadas en un sistema institucional cada vez más complejo, con una doble dinámica administrativa y productiva, burocrática y económica. La racionalización funcional conlleva la colonización del mundo de la vida por los sistemas económicos, políticos y jurídicos. Cada vez es más fuerte el peso institucional y mayor la impotencia de los individuos ante los mecanismos institucionales que ejercen una presión anónima e impersonal. Kafka supo ver el dinamismo opresor del crecimiento institucional en una sociedad en la que los individuos pierden autonomía, libertad y comprensión de los fenómenos. La racionalidad estratégica, utilitarista, funcional e instrumental, se impone a la comunicación práctica e interpersonal, a costa de la emancipación de los individuos,

⁷ Me baso en el estudio de J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987.

sometidos a un creciente estrés de rendimiento y eficiencia. Las formas de vida de los agentes sociales se racionalizan y las instituciones se hacen cada vez más complejas, de tal forma que la presión sobre los individuos aumenta y éstos se sienten cada vez más impotentes ante las demandas sociales⁸. La paradoja está en que cuanto más éxito social se tiene, más aumentan las exigencias y presiones sociales. Cuanto más se gana más se necesita, para responder a los patrones de prestigio y de clase social alcanzados. Las demandas que la sociedad plantea a los individuos superan siempre sus posibilidades y capacidades, porque cada logro social genera nuevos retos.

La racionalidad institucional del subsistema económico, político y cultural se impone al mundo de la vida y cosifica a los agentes sociales. La sociedad se mercantiliza y cada vez más nos movemos desde relaciones funcionales, pragmáticas y utilitarias, dejando en un segundo plano la comunicación interpersonal y gratuita. La razón instrumental finalista se impone a la comunicativa; el éxito desplaza a la conducta guiada por valores, y el dominio social interiorizado bloquea la comunicación interpersonal. Hay una erosión del sentido y de la tradición que la sustenta (axiología cultural), devaluando la razón moral. Se transforman las relaciones sociales, que se vuelven cada vez más funcionales e instrumentales, y se cosifica a los individuos, que asumen e interiorizan el dominio social. La conciencia individual pierde autonomía respecto de la sociedad, a causa del aislamiento e incomunicación, y de la presión objetivante de las leyes de mercado. Todo se mercantiliza y se impone una cultura del tener, haciendo del perdedor que no logra imponerse en la lucha por la vida el modelo de estigma social.

La colonización del mundo de la vida por los subsistemas burocráticos económicos y políticos empobrece la comunicación cotidiana y genera el dominio elitista de los expertos, que devalúan las tradiciones culturales y erosionan los valores familiares, éticos y religiosos⁹. Se pone el énfasis en la burocratización del mundo y el control que ejercen los centros de poder y pierden sentido las tradiciones culturales sustantivas, a costa de una crisis de orientación en la vida privada y la deslegitimación de los valores éticos y

8 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1987, 429-69; 485-502; 534-62. Véase la síntesis de J. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Univ. País Vasco, 1985, 205-26.

9 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1987, 458-69; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, 437-41.

religiosos en el ámbito público. El resultado es el vacío moral en la esfera de la política y del derecho, favoreciendo la corrupción y la pérdida de raíces morales y religiosas, que sería una de las causas del sin sentido sociocultural. La paradoja está en la racionalización del estilo de vida en función de una mayor eficiencia y rendimiento, que lleva a la complejización institucional, para acabar ahogando al primero y haciendo inviable la creatividad, la autonomía y la toma de conciencia del proceso. Los sistemas institucionales se convierten en sumamente productivos, por su racionalidad, complejidad y diferenciación, y en un peligro potencial para los individuos, cuya autonomía aniquila. Se crea una industria cultural que administra el sentido y erosiona las acciones reguladas éticamente. Lo institucional bloquea el reconocimiento intersubjetivo y la maduración de la conciencia individual, con lo que las relaciones sociales se desgajan de la identidad personal y se estandarizan. La clave emancipadora es la racionalidad comunicativa y la modificación de las instituciones en favor del crecimiento de las personas, como agentes libres y conscientes.

El problema revierte en la Iglesia que se ha convertido en una de las grandes instituciones de la sociedad, aquejada de los mismos problemas que las instituciones civiles. La eclesiología de la sociedad perfecta, que fue dominante en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, recogida en el Concordato franquista de los cincuenta, estableció una relación de simetría entre la sociedad estatal y la eclesial, sometiéndose ambas a un proceso de racionalización, complejización y burocratización. Hoy la Iglesia como institución es más fuerte que nunca con un gobierno centralizado y muy burocratizado, gestionado por una monarquía absoluta que extiende su control a todo el catolicismo. Las demandas de descentralización y desburocratización, para dejar paso a las iglesias nacionales y a un mayor sentido comunitario en el concilio Vaticano II apenas han alterado el juego de fuerzas dentro del catolicismo y mucho menos han contribuido a una transición del modelo institucional al comunitario. Falta un tejido social, comunitario e institucional, que ofrezca alternativas a las carencias de la sociedad. La parroquia no es un núcleo de acogida, con una comunidad vivencial y de encuentro, para responder al aislamiento de los individuos en la sociedad. Y cuando lo hay es inestable y frágil, ya que basta el cambio de un párroco para que se disuelva la comunidad, a pesar de lo que se haya construido.

La tendencia a un robustecimiento de la intercomunicación personal en el seno de comunidades fuertes, horizontales, participati-

vas y con fuerte presencia activa de laicos y mujeres (los grandes marginados de la eclesiología anterior) se ha neutralizado o, al menos, limitado fuertemente, a partir de una potenciación del modelo burocrático del gobierno central y su implementación en cada iglesia nacional, diocesana y parroquial. Hoy, como en la contrarreforma, el clero es la iglesia (la parte se presenta como el todo) y el modelo romano se ve como el paradigma del catolicismo, el modelo a imitar en todas partes, en lugar de ser sólo una de las formas posibles de organización eclesial. La vieja distinción entre organización e institución, que permitiría un primado papal y un episcopado plural en iglesias con formas organizativas y participativas diferentes, apenas si ha tenido viabilidad después del concilio Vaticano II. La unidad se logra desde la uniformidad, no desde la comunión de formas de vida diferentes, a costa de la pluralidad cultural, social e histórica de las iglesias católicas.

La colonización institucional de la experiencia eclesial conlleva dinamismos comunes a la sociedad y la Iglesia, como la burocratización, el crecimiento desmesurado de las instituciones y la absolutización de éstas que pasan de medios, en función del apostolado, a convertirse en fines en sí mismos. Siguen existiendo muchos obispos sin comunidades, encargados de funciones administrativas y burocráticas, a los que se consagra en nombre de iglesias

A la escasa vitalidad de la sociedad civil respecto de las instituciones, corresponde la pobreza de la Iglesia en cuanto comunión de comunidades respecto del desmesurado peso institucional y jerárquico

y comunidades ficticias, que hace muchos siglos que dejaron de existir. La escasa vitalidad de la sociedad civil respecto de las instituciones sociales, se traduce en la pobreza de la Iglesia en cuanto comunión de comunidades vivas respecto del desmesurado peso institucional y jerárquico. El peso institucional se deja sentir en todos los ámbitos de la vida eclesial. Las experiencias sobrenaturales generan rituales, prácticas y funcionarios cuya misión es salvaguardar y facilitar las primeras, y cuya patología consiste en sustituirlas y hacerlas cada vez menos plausibles. En la medida en que se diluye la trascendencia y se deja de creer en realidades sobrenaturales, mayor es la tentación de acomodarse al desencantamiento del mundo sustituyendo a Dios por la religión, resacralizada como reacción a la naturalización de la sociedad. Se absolutizan las instituciones que viven de la experiencia sobrenatural pasada, a la que domesticar y en parte sustituyen. Las religiones religan y dan identidad y memoria histórica. Estas funciones sociales son básicas para la paz social y hacen de las Iglesias parte del entra-

mado fundacional de las sociedades. De ahí su influjo social, el enorme potencial impositivo que pueden ejercer y la importancia de que haya correspondencia entre las religiones y las sociedades en las que subsisten¹⁰.

La colonización institucional de las formas de vida comunitarias se deja sentir en una teología que hace de la jerarquía el único sujeto activo dentro de la Iglesia, el que determina las formas de presencia de los laicos y el que orienta a los ciudadanos católicos en la sociedad civil. La vieja eclesiología que daba el monopolio apostólico a la jerarquía, aunque asumiendo la colaboración de los

Si el concilio Vaticano II intentó frenar el proceso de clericalización e institucionalización burocrática, en el postconcilio se ha dado una vuelta al esquema anterior

laicos (el modelo de la Acción Católica desarrollado desde Pío XI) sigue imperando, aunque ha pasado más de medio siglo desde su aparición. Los dinamismos vinculados a una teología del pueblo de Dios se han frenado y apenas han tenido influjo práctico en la

vida real de la Iglesia a pesar de ser principios teológicos teóricamente reconocidos. Entre ellos destacan el derecho a la opinión pública en la Iglesia (LG 37); el reconocimiento del "sensus fidei" del pueblo de Dios, que valora la recepción de las enseñanzas y mandatos jerárquicos; la participación activa de todos los miembros en lo que concierne a la construcción de la Iglesia y su misión (LG 33); la cooperación de los laicos con la jerarquía y la apertura de los cargos y ministerios eclesiales a los laicos (LG 33, 35). Estas propuestas conciliares apenas si han tenido influencia real en la vida eclesial, porque el marco institucional las ha hecho inviables.

Si el concilio Vaticano II intentó frenar el proceso de clericalización, institucionalización y burocratización, en el postconcilio se ha dado una vuelta al esquema anterior. Hay una acomodación social de la Iglesia, sobre todo en el ámbito europeo, y los problemas típicos de las instituciones políticas y sociales se repiten en ella. El problema del militante de una organización civil que vive una tensión entre sus convicciones personales y los intereses de la jerarquía y del partido al que pertenece, se da también en la Iglesia. Ésta no puede enseñar coherentemente una ética de la militancia cristiana en el orden político y social porque también en ella se impone el poder y se mantienen estructuras de dominio, que, como en los

¹⁰ Remito a mis estudios *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2000, 199-221; *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003, 94-122.

partidos y organizaciones civiles, se ocultan y legitiman con teologías ministeriales que ponen el acento en el servicio. Por eso, la Iglesia no puede servir de contraste a la sociedad y las patologías institucionales de la segunda tienen correspondencia en ella.

Si el objetivo es transformar las estructuras políticas partidistas que impiden a los militantes poder expresar y actuar libremente en función de sus convicciones y valores personales, en lugar de someterse sin más a la disciplina del partido y a la obediencia de voto, también en la Iglesia hay que crear espacios institucionales en los que se practique la objeción de conciencia, la representación libre y el disenso razonado y argumentado sin miedo a presiones, a descalificaciones y a destituciones. El carrierismo eclesial y la autocensura por miedo frenan a los que tienen funciones de autoridad, mientras que las listas cerradas y la designación digital de los cargos limitan las posibilidades comunitarias de cooperar en la designación de sus ministros. Apenas hay posibilidades de ejercer algunas de las formas de cogestión y colaboración que se han dado en las iglesias durante el primer milenio.

El clero se ha convertido frecuentemente en un cuerpo de funcionarios eclesiales, que dirigen los servicios eclesiales con una conciencia muy clara de su superioridad e independencia respecto de las comunidades, a las que supuestamente sirven. Hoy tiene una imagen pública deteriorada, con creciente inseguridad personal y eclesial porque ha perdido el prestigio e influencia anterior. Cada vez encuentra más contestación interna y más rechazo externo por parte de personas que no aceptan la autoridad del cargo como sustitutivo de la autoridad moral. Si las sociedades modernas buscan a carismáticos y comunicadores para los puestos claves, que compensen de la impersonalidad y burocracia de las instituciones que dirigen, como ocurre en los partidos, tanto más necesario es en grupos en los que la vinculación y adhesión se basa en ideales y proyectos de vida. Se necesitan hoy testigos capaces de comunicar una experiencia personal y que tengan autoridad moral, que sintetizen su identidad cristiana y su pertenencia a la sociedad en que viven.

Por el contrario, hoy los candidatos al ministerio sacerdotal prefieren la imagen tradicional. Hay un robustecimiento de la autoridad en el seno interno de la iglesia, como reacción a la contestación y pluralidad de la sociedad civil. Cuanto más dificultades estructurales tiene la Iglesia para influir en la sociedad secularizada, mayor es la tentación reactiva de configurarse autoritariamente. De ahí, la preferencia de los ministros por los ámbitos y la red institucional

eclesiástica en lugar de hacerse presente en foros seculares y en ambientes de increencia, donde no pueden evitar la crítica, la impugnación y el rechazo. Y es que el intento de reevangelización de las viejas cristiandades, cada vez más neopaganizadas, tropieza con un marco institucional creado en torno a un catolicismo tradicional que no responde a las necesidades y retos de hoy.

Lo mismo ocurre en el ámbito interno. Lo institucional sofoca lo comunitario y las personas que lo representan pierden personalidad en función de su rol social, que lo invade todo. El ministerio impregna a toda la personalidad y el ministro se guía por estereotipos de comportamiento preestablecidos, en los que apenas si hay

Hay un robustecimiento de la autoridad en el seno interno de la iglesia, como reacción a la contestación y pluralidad de la sociedad civil

espacio para una privacidad creativa que genere autonomía y libertad. De ahí el creciente aislamiento de los ministros respecto de sus comunidades y la prioridad de relaciones institucionales jerárquicas

sobre la comunicación interpersonal. La asimetría de la Iglesia como sociedad desigual se impone sobre el igualitarismo comunitario. Los ministros, obispos y presbíteros, tienden a rodearse de los laicos más clericalizados y más adictos, que les sirven de confirmación y frecuentemente les adulan, en lugar de comunicarse con los que pueden ofrecerles alternativas críticas y reflejarles el sentir de sus comunidades.

Se rechaza la eclesiología de comunión bajo el eslogan de que la Iglesia no es una democracia, silenciando que no debe ser una monarquía absoluta ni una forma burocratizada de dominio jerárquico. Hay elementos de corresponsabilidad y de participación activa del pueblo de Dios en las decisiones eclesiales que son siglos anteriores al surgimiento de las democracias occidentales. Por eso la eclesiología del primer milenio, en concreto la de la época patristica, está mejor acomodada a las situaciones anteriores que la del segundo milenio, que perdura hasta hoy. De hecho se mantiene un isomorfismo estructural e institucional entre la Iglesia y los estamentos de la sociedad civil. En ambos se dan formas patológicas institucionales y generan un rechazo parecido cuando se hacen encuestas sociológicas y se pregunta por la valoración de la Iglesia como institución. Los partidos e instituciones de la vida política reciben una valoración parecida a la de la Iglesia institucional, porque padecen males parecidos.

5. ¿La Iglesia como alternativa crítica en la sociedad?

La pluralidad de esferas socioculturales autónomas genera el pluralismo valorativo, que arruina una razón sustancial dadora de sentido y unificante. Ya no hay referencias sustanciales comunes, ni valores universales asumidos por todos. Al perderse los referentes tradicionales (Dios, la naturaleza, la conciencia, la misma razón), hay una crisis de fundamentación personal y de identidad social, así como una pérdida de sentido y de libertad, que marca a la modernidad. La tradición cultural, de la que forman parte la ciencia, la moral, la religión y el arte, es parte del entramado del mundo de la vida constituyente de la sociedad y moldea a los mismos individuos.

La evolución sociocultural lleva a un desencantamiento de las imágenes tradicionales del mundo¹¹ y a una pérdida creciente de referencias, ya que cada vez sirven menos las pautas de conducta de los padres, los educadores y los agentes eclesiales. Esto lleva a una crisis de identidad, ya que el individuo de hoy sigue necesitando valores, orientaciones y normas desde las que orientarse, estabilizar su identidad y cohesionarse en la sociedad. Una sociedad marcada por el pluralismo heterogéneo, por la dispersión y por la tensión de puntos de vistas opuestos y no reconciliables, no puede sobrevivir a medio y largo plazo. La ausencia de contenidos valorativos deja indefensos a los ciudadanos ante la presión de la opinión pública y los grupos que la controlan. La crisis cultural en que vivimos refleja la inseguridad creciente de los individuos y la incapacidad de las familias, instituciones educativas y agentes eclesiales para influir y educar. Se ofrecen contenidos tradicionales que ya no pueden responder a los nuevos retos, los padres y educadores no saben cómo educar a sus hijos y hay conciencia de que las enseñanzas del pasado ya no están adecuadas a la sociedad actual.

Los valores sociales hegemónicos hoy son los de tolerancia, permisividad, respeto al otro, autenticidad y libertad de conciencia y de expresión. Todos ellos son conquistas necesarias de la modernidad democrática, pero insuficientes para generar identidad y cohesión en la sociedad. La tolerancia fácilmente es el reverso de la carencia de valores, la permisividad puede llevar a la impunidad, y el pluralismo degenerar en caos social. En realidad, los educadores imitan a los educandos en lugar de servirles de modelo, y nadie se siente responsable ni preocupado, ya que hay una cierta fuga de

11 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, 69-75; 99-109.

responsabilidades y un seguimiento acríptico de los medios de comunicación. De ahí, la fragmentación sociocultural que lleva al gremialismo o al individualismo y la práctica cínica de tantas personas que postulan el pragmatismo utilitarista y el sálvese el que pueda.

El auge material de la sociedad europea ha desembocado en la postmodernidad, caracterizada por una estetización de la vida, a costa de la ética; la búsqueda de la satisfacción inmediata, en lugar de la ascética del trabajo de los años de la postguerra; y la ausencia de proyectos en una sociedad próspera pero desencantada, ávida de nuevas experiencias e insegura. Ya no hay metas y finalidades que sirvan de orientación, más allá de mantener a la sociedad del consumo y del bienestar. La subjetividad individual tiene mayor capacidad de elección y hay una variedad de ofertas y posibilidades, sin que frecuentemente se conozca realmente qué es lo que se quiere y se busca. El problema ya no es cómo conseguir algo valioso, como en la época de la postguerra, sino saber qué es lo que realmente se quiere y qué tiene valor. El creciente aislamiento del individuo se compensa con la aceptación de un código cultural que regulariza y estandariza a los sujetos y la asunción de un estilo de vida estándar, propagado por los medios de comunicación, que lleva al individuo masificado. La identidad personal viene dada por estilos de vida basados en el consumismo y la socialización por propaganda descarga al individuo de sus tensiones interiores. El modelo de vida se basa en la diversión, la acumulación de cosas y gran cantidad de micro-ofertas que ofrecen felicidad, bienestar y sentido, frecuentemente confundiendo la felicidad con el placer y el bienestar con la satisfacción de necesidades cada vez más sofisticadas¹².

¿Cómo puede la Iglesia ser institución social crítica? ¿Cómo pueden los grupos eclesiales ser referentes de una "contracultura" alternativa a los modos de vida imperantes? Hay que generar alternativas y contrapropuestas, pero institucionalmente cada vez hay más homologación y simetría entre lo que sucede en la sociedad y en la Iglesia. La apertura al mundo, condición *sine qua non* para la misión, llevó a la inserción social, liberando la vida eclesial de elementos desfasados y premodernos, para asumir cada vez más códigos de conducta y prácticas vitales correspondientes a la sociedad. En lugar de cristianizar la sociedad, se ha dado un aburgue-

12 G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Francfort, Campus Verlag, 2000.

samiento y liberalización dentro de la Iglesia, carente de sentido crítico y de capacidad profética porque ha estado más preocupada por defender sus derechos, privilegios y prebendas institucionales, que por construir el reinado de Dios en la sociedad. A nivel popular cada vez hay menos diferencias entre católicos y no cristianos, entre miembros de la Iglesia y ciudadanos no creyentes. Poco a poco se van perdiendo las diferencias específicas y con ellas la capacidad de presentarse como alternativa social. La inculturación acaba transformándose en mera acomodación a costa de la especificidad cristiana.

El segundo elemento es que no se ha sabido transformar la tradición y actualizar la experiencia carismática originaria de lo cristiano de forma eficaz. Por el contrario, en la Iglesia se ha dado en los últimos treinta años un retorno a las certezas del pasado y se ha proclamado el fin de los experimentos precisamente cuando la sociedad occidental más rápidamente se ha transformado. Si la Iglesia fue una comunidad e institución que promovió el cambio social en los sesenta, luego ha retrocedido y se ha impuesto el tradicionalismo, sobre todo en la alta jerarquía, que sociológica y biológicamente pertenece a la tercera edad. El pluralismo teológico se ha transformado en polarización interna, con enfrentamientos que denotan la falta de cohesión interna y la crisis de identidad global que aqueja hoy al catolicismo. La fragmentación y las tensiones internas incapacitan para la misión, ya que difícilmente se puede predicar en una sociedad pluralista cuando no se sabe vivir y canalizar el pluralismo interno. Las demandas ecuménicas parecen referirse a las religiones más lejanas, con las que hay menos conflictos por una mayor distancia, mientras que se practica poco con las confesiones cercanas y casi nada con los disidentes internos.

En la Iglesia, en los últimos treinta años, se han añorado las certezas del pasado, proclamando el fin de los experimentos, cuando la sociedad occidental más rápidamente se ha transformado

Por un lado el frente tradicional, al que pertenece la mayoría de los dirigentes, pone el énfasis en conservar el depósito doctrinal y el marco institucional de la Contrarreforma. Se absolutiza un modelo histórico que respondía a problemas y circunstancias que no se dan hoy, y se cae en el peligro de la irrelevancia (responder a problemas y preguntas que nadie se hace, omitiendo las nuevas demandas sociales). El tradicionalismo adolece de falta de credibilidad, dado el desfase de sus contenidos teológicos, y tiende al guetto social y a los grupos cerrados, que se inmunizan así de los influjos sociales. La gran ventaja de estos grupos es la de una iden-

tividad clara y una cohesión muy fuerte, pagando el precio de la carencia de críticas internas, de la ausencia de pluralismo en una sociedad que sí lo es, y del poco espacio de libertad que deja a sus miembros. Tras las épocas de crisis resurgen las ortodoxias y fundamentalismos como respuesta, tanto más atractivas cuanto más aguda haya sido la crisis de identidad. Se actúa como si nada hubiera sucedido, intentando congelar el dinamismo histórico y fijarlo en una época absolutizada (la tridentina). Los peligros del integrismo y de la intransigencia se hacen patentes en nuevos movimientos conservadores, modernos en las formas pero muy retrógrados en los contenidos. Estos grupos han sido favorecidos por las instancias jerárquicas, haciendo de ellos el eje de la misión eclesial. La militancia de estos movimientos es de personas conservadoras en lo social, político y cultural, entre las que reclutan sus vocaciones y adictos, a costa de enajenarse los sectores sociales más dinámicos de la sociedad.

El otro frente, progresista y liberal, pone el acento en la adaptación y recreación de los contenidos específicos cristianos a la luz de los nuevos retos sociales. Su problema es conseguir relevancia social a costa de su especificidad cristiana y disolver los contenidos del cristianismo en un humanismo cuyo núcleo es la ética y la política. La absolutización del cambio histórico lleva a reduccionismos en la identidad y a compromisos entre la fe y los imperativos sociales.

Hay peligro de integrismo intransigente en los movimientos neoconservadores, modernos en las formas, pero muy retrógrados en los contenidos

El problema está en que una vez que se inicia la revisión de las creencias y valores sustantivos de la tradición a la que se pertenece, no se sabe cuándo ni cómo parar, porque se ha puesto en marcha

un proceso reflexivo crítico que sólo puede pararse decisionistamente. La erosión de lo sobrenatural lleva a una pérdida de los símbolos, prácticas y experiencias religiosas, lo cual empobrece a la religión y le quita capacidad para oponerse a la cultura. En lugar de un discernimiento y selección respecto de las aportaciones de la modernidad cultural, se eliminan los contenidos propios que no se integran en el cierre categorial de lo positivo científico técnico, que es lo determinante¹³. De esta forma se pierde la capacidad para una crítica reflexiva de la cultura, ya que no hay experiencias fundantes, vivencias religiosas personales y grupales, que permitan mantener la alteridad respecto de la sociedad.

13 P. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Francfort, Fischer, 1980, 109-38.

La trayectoria progresista ha sido frecuentemente la de asumir un compromiso político y social desde una experiencia y valores cristianos, que facilitan la inculturación del cristianismo y su relevancia y fecundidad social, para en un segundo momento quedarse con la praxis ética y política, ya sin espiritualidad ni experiencia eclesial. Pasamos así del compromiso cristiano al social, para acabar en el segundo sin el primero y, en algunos casos, perder incluso la militancia y acabar en la plena integración en la sociedad, ya sin identidad cristiana ni testimonio personal. Los partidos, sindicatos y asociaciones están llenos de personas que han vivido esta trayectoria, ex-cristianos de izquierda que han perdido su fe y en ocasiones su compromiso humanista. La desconfianza jerárquica y eclesial hacia estos grupos y militancias ha agravado esa dinámica, ya que las carencias de aceptación intraeclesial, unida al contacto permanente con no creyentes muy críticos con la Iglesia ha favorecido la erosión de las propias creencias y prácticas cristianas y el paso al secularismo, abandonando la religión como un factor inmaduro e incluso alienante.

Hoy en la Iglesia no hay un marco de confianza, creatividad y libertad que haga posible el pensamiento crítico y la reflexión creativa para ganar plausibilidad cultural y credibilidad personal. Reina el miedo y se mantiene un marco para la teología más cercano al de Pío XII que a la época de Juan XXIII, basado siempre en el control del pensamiento. De ahí, los esfuerzos por controlar y dirigir a los teólogos y a los movimientos de laicos, el rechazo jerárquico a calificar como organizaciones católicas a las que no tienen reconocimiento jerárquico, el rechazo de las asociaciones de teólogos que no se han constituido como canónicas o la negación del carácter de católico al que no se somete a la jerarquía. Aunque las figuras más relevantes del pensamiento en el siglo XX tuvieron que vivir la incompreensión y la persecución de la jerarquía (Congar, Chenu, De Lubac, Danielou, Rahner, Jungmann, Schillebeeckx, Teilhard de Chardin, etcétera), no se ha aprendido esta lección histórica y se mantienen los mismos planteamientos. Ya en el Concilio Vaticano II hubo fuertes críticas a la hoy llamada Congregación de la fe y a los procedimientos de censuras, índice de libros prohibidos y formas de actuar con los teólogos sospechosos. Esta praxis institucional se mantiene vigente, a pesar de las proclamaciones teóricas de que la teología crítica y reflexiva tiene un lugar en la Iglesia católica.

14 H. Schelsky, "¿Se puede institucionalizar la reflexión permanente?", en J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión. II*, Madrid, Alianza, 1971, 173-201.

Sin libertad es muy difícil el pensamiento creativo y sin éste no puede haber futuro para el catolicismo en el siglo XXI. Hace falta institucionalizar la reflexión y darle permanencia y estabilidad dentro de la Iglesia, lo cual pasa por la reforma institucional de ésta¹⁴. La sociedad plural, compleja y dinámica en que vivimos favorece las disidencias así como la selección personal y colectiva de creencias. Hay que asumir que hay grados de identificación y de pertenencia eclesial y sacar consecuencias de la jerarquía de verdades, abriendo mayor espacio a las diferencias de opinión dentro de la Iglesia. Esto es lo que rechazan los sectores conservadores, difamándolo como mero cristianismo a la carta, ofreciendo la alternativa irrealista del todo o nada, que no responde a las condiciones de la sociedad actual. La intransigencia de una ortodoxia exacerbada es la que hace que haya cada vez más cristianos en situaciones irregulares para los que la Iglesia no tiene soluciones ni respuestas pastorales, mientras que crece el número de los que simplemente ignoran los pronunciamientos jerárquicos.

Vivimos en una cultura que favorece la duda, plantea sospechas e interrogantes y es refractaria a las medidas autoritarias y a las imposiciones en nombre del cargo. De ahí la importancia de que haya ministros con relevancia moral y autoridad personal, como ocurría en la patrística en la que los grandes obispos eran también teólogos. Lo más preocupante hoy no es el carácter tradicional de muchos representantes de la autoridad eclesial, sino la escasa relevancia humana y la mediocridad intelectual de muchos ministros importantes. La capacidad argumentativa y el discernimiento sustituyen hoy a la obediencia ciega y sumisión propias de una iglesia y sociedad de orden, disciplina y seguridad, que ya no existe. Las vinculaciones religiosas se basan en la opción y en la adhesión moral, no en un credo objetivo impuesto por presión social. A esta nueva situación tiene que responder la Iglesia con una reforma institucional en profundidad, en lugar de fijarse en instituciones del pasado que ya no tienen correspondencia social.

No cabe duda de que la Iglesia ha tenido muchas más dificultades para hacer un hueco a la libertad que a la fraternidad y a la igualdad. El acento se sigue poniendo en la disponibilidad y sumisión a la jerarquía, el dejarse llevar, en lugar de la evaluación y opción personal. En la vida institucional, tal y como está configurada hoy, se necesita poca cooperación activa de las comunidades, laicos y mujeres, ya que el acento se pone en las normas emanadas por la autoridad competente, concentrando la toma de decisiones en el clero, tanto más, cuanto más alta sea su graduación. Un laicado

comprometido, activo y crítico en la sociedad, se quiere vincular a un cuerpo dócil, sometido y poco reflexivo dentro de la Iglesia. Se exigen así comportamientos contrarios en la sociedad y en la Iglesia, ya que la libertad que se alaba en la primera, se rechaza de hecho en la segunda. Este dualismo es esquizofrénico tanto a nivel colectivo como personal, ya que no se pueden favorecer determinados comportamientos de las personas en un ámbito sin que deriven a las otras pertenencias en que se vive, incluidas las eclesiales.

Por eso el marco institucional actual necesita reformas en profundidad y la apelación a una mayor espiritualidad y santidad personal es necesaria, pero insuficiente. Se cae así en el docetismo eclesiástico, se favorece el espiritualismo más que la espiritualidad y se olvida que la Iglesia siempre necesita de reformas. El mismo rechazo a hablar de una Iglesia pecadora en sí misma, concediendo sólo que en ella hay pecadores¹⁵, y las dificultades de un gran sector jerárquico y de los fieles para pedir perdón por los pecados del pasado, mucho más para reconocer que subsisten en el presente, muestra el carácter ideológico defensivo de algunas concepciones eclesiológicas. La idea de la maternidad y fecundidad de la Iglesia no lleva a una revisión autocrítica sobre cómo se contribuye a la construcción del reino de Dios en la sociedad, sino a ideologías personalistas, como las de que no se critica a una madre, que esconden patologías colectivas y personales. Las instituciones eclesiales son hoy parte del problema de la reevangelización de la sociedad. En lugar de descargar a los cristianos de problemas y tensiones (que es lo que resuelven las instituciones) las causan y motivan, haciendo que el viejo eslogan de "creo en Dios pero no en la Iglesia" siga teniendo vigencia para muchas personas.

El Vaticano II fue una oportunidad histórica perdida y no parece que la convocatoria de un nuevo Concilio pueda mejorar la suerte del anterior.

La inevitable añoranza del pasado, propia de cualquier momento histórico de transición, como el nuestro, se ha convertido en lastre que frena la necesaria transformación institucional. En este sentido el Vaticano II fue una oportunidad histórica perdida y no parece, en el momento eclesial vigente, que la convocatoria de un nuevo Concilio, dadas las circunstancias, pueda mejorar la suerte

15 K. Rahner, "Iglesia de los pecadores": *Escritos de teología VI*, Madrid, Taurus, 1969, 295-313; *Die Kirche der Sünder*, Friburgo, Herder, 19-48.

del anterior. Haría falta un cambio de orientación y de actitudes que difícilmente puede darse mientras que subsistan estructuras y personas más marcadas por el pasado que abiertas al futuro. La esperanza está en las jóvenes generaciones de cristianos y en las iglesias del tercer mundo, mucho menos marcadas por el lastre institucional y el control doctrinal que las viejas cristiandades europeas. De hecho, ya en el postconcilio han sido las Iglesias de la periferia las más dinámicas, creativas y abiertas al futuro. En el actual marco de mundialización hay que esperar que se acreciente el influjo de las iglesias jóvenes sobre las viejas y que se haga realidad el enfoque de Karl Rahner que veía el tercer milenio como el inicio de una tercera fase, la de un catolicismo global y planetario, después de la fase judeo cristiana inicial y la etapa europea, que han sido las que han marcado dos mil años de cristianismo.

Las religiones en la era de la globalización

El actual proceso de globalización está transformando el mundo. Desde la sociología, recogemos dos visiones diferentes. PETER BERGER es muy conocido en España desde hace más de 30 años por sus obras Construcción social de la realidad, El dosel sagrado y Pirámides de sacrificio. JOSÉ CASANOVA, español radicado en EEUU, ha publicado recientemente Religiones públicas en el mundo moderno (PPC, 2000) y La Ética del Opus Dei y la Modernización Española (Cambridge University Press) de próxima aparición.

I. Globalización y religión

Peter L. Berger*

La globalización es un proceso mundial, movido por fuerzas económicas y tecnológicas, que conlleva multitud de cambios, sociales y políticos; algunos de ellos positivos y otros, en absoluto, como han dejado claro de manera contundente los acontecimientos más recientes. Pero la globalización también ha tenido consecuencias enormes en el ámbito cultural; inclusive en la religión, como fenómeno cultural de primera magnitud, y sobre el que vamos a tratar en el presente texto. Dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horrendos actos de violencia;

quizás también nos tiene la idea de aquellos pensadores ilustrados, que consideraban cualquier religión como algo horrible. Sin embargo, permítanme indicar que esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, totalmente alejadas de actos de violencia. Así que, aunque en nuestras circunstancias actuales pueda ser difícil, para poder tener una idea correcta debemos cultivar un cierto distanciamiento respecto a los llamativos titulares de cada día.

El centro de investigación que dirijo en la Universidad de Boston terminó

* *Profesor de Sociología en la Universidad de Boston y Director del Instituto de Estudio Cultura Económica.*

hace poco su proyecto más ambicioso: un estudio del impacto cultural de la globalización en diez países. En la mayoría de los países estudiados, la religión es un área importante, en la que se ha sentido este impacto. No pretendemos aquí resumir el estudio, pero la conclusión que sacamos es bastante clara: efectivamente existe una cultura global emergente, de dimensión tanto popular como de élite. En origen y contenido es fundamentalmente occidental, especialmente americana. Su lengua franca es el inglés, concretamente el inglés americano. Tanto dentro como fuera de Occidente, algunos la perciben como una gran promesa, otros como una gran amenaza. Pero ésta no es la imagen completa. La cultura global emergente no es algo pesado o rígido, ni uniforme ni indiscutido. Es recibida de manera diferente en cada país, y sintetizada, adaptada a las tradiciones culturales locales de muchas maneras, a menudo llamativamente innovadoras. Es más, hay movimientos culturales, muchos de ellos religiosos, que se originaron fuera de Occidente y que tienen un impacto en él. Estos movimientos constituyen globalizaciones alternativas, que abren la fascinante posibilidad de modernidades alternativas. Simplemente, no es muy probable que con el tiempo todo el mundo se parezca a Cleveland.

Los científicos e historiadores sociales a menudo difieren en su valoración de la novedad de los desarrollos modernos. Los primeros tienden a pensar que este o aquel cambio es absolutamente nuevo; los últimos pueden revolver la historia para toparse con algo bastante similar hace siglos. Claro que una evaluación correcta suele estar en el término medio. Un colega mío, el historiador chileno Claudio Veliz, ha propuesto un

paralelismo útil para la globalización contemporánea, describiendo la situación actual como "la fase helenística de la civilización angloamericana". La era helenística, como la nuestra, estuvo marcada por un pluralismo de lujo, sobre todo en el tema de la religión, pero también por el dominio de la cultura derivada de Grecia, grecoparlante. Desde este punto de vista, el inglés americano es el equivalente de la koiné, un tipo de griego vulgar (como si dijéramos "griego básico"), la lengua en la que, no por casualidad, se escribió el Nuevo Testamento. Sin embargo existen diferencias significativas, tanto en el alcance como en la velocidad de la penetración cultural. Podemos asegurar que la cultura helénica dominaba sobre todo los centros urbanos del mundo mediterráneo, lugares como Alejandría o Antioquía. Unos kilómetros más allá de estos centros –por ejemplo, en los pueblos del alto Egipto o en la Siria rural– la vida cultural indígena seguía bastante igual. Y por supuesto, los medios de comunicación modernos han acelerado enormemente la velocidad con la que las influencias culturales pueden penetrar en las sociedades. Para decirlo con la metáfora anterior, hoy en día cualquier cosa de Cleveland se puede encontrar en casi cualquier parte.

Todo esto es muy pertinente cuando uno se fija en la cuestión religiosa. Por razones históricas bastante evidentes, Estados Unidos se encuentra en la vanguardia del pluralismo "helénico" contemporáneo. Diana Eck ha llamado a los Estados Unidos la sociedad más religiosamente diversa de la historia; quizá sea algo exagerado, pero al mismo tiempo plausible. Invito a cualquiera que lo dude, a meterse en un coche y conducir hacia el norte por la Calle 16 de

Washington, D.C., de la Casa Blanca hacia el Hospital Walter Reed. Hay un edificio religioso casi en cada bloque. Hay iglesias de cada denominación protestante importante, una gran iglesia católica, sinagogas de varias ramas del judaísmo americano, una iglesia griega ortodoxa y otra serbia ortodoxa, un centro budista, un centro bahai, un gran templo de una secta vietnamita que no puedo identificar. Por lo que recuerdo no hay ninguna mezquita, pero a escasa distancia hay un espléndido centro islámico. Si América es la "sociedad vanguardista" en el pluralismo religioso (el término de Talcott Parson es bastante apropiado aquí), tampoco es el único lugar donde se puede observar este fenómeno. Un estudio reciente ha sugerido que en Inglaterra hay más gente que va semanalmente a las mezquitas que la que asiste a los servicios de las iglesias anglicanas. En algunas escuelas inglesas, los niños sikh superan a los cristianos. Los musulmanes constituyen en la actualidad la mayor religión minoritaria en Francia, superando en número a los protestantes y a los judíos. Cuando hace poco visité Buenos Aires por primera vez, deseando conocer la famosa ciudad de los escritos de Jorge Luis Borges, lo primero que vi al salir del aeropuerto fue un enorme templo mormón, rematado por una estatua dorada del ángel Moroni (que bien podría haber aparecido en una de las historias de Borges).

Para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización. Es decir, tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables.

A mí me quedó claro trabajando como sociólogo de la religión; al igual

que la mayoría de los estudiosos de dicho ámbito, tuve que desecharla ante la evidencia apabullante de los datos empíricos. Curiosamente, muchos teólogos que se afanan en adaptar el cristianismo a la presunta visión del mundo del "hombre moderno" sí que siguen manteniendo esa idea. No; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global.

Esto no significa que no se dé en absoluto la secularización. Es un fenómeno importante, pero limitado. Yo diría que esbozar esos límites es una de las tareas importantes de la sociología de la religión hoy en día. Aunque estoy dispuesto a modificar mi idea al conocer nuevos datos, me atrevería a sugerir el siguiente panorama: la mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre –y en algunos lugares más religioso que nunca–, aunque existen dos excepciones. Una es sociológica y la otra geográfica. La excepción sociológica es la élite cultural transnacional, que consiste fundamentalmente en gente con una educación elevada de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales. Permítanme llamar a esto el "club de cultura universitaria". La excepción geográfica es Europa central y occidental. He llamado a esto "eurosecularidad". Tanto los datos conductuales como los subjetivos (esto es, datos sobre prácticas y creencias religiosas manifiestas) indican que tales regiones europeas constituyen una excepción. También parece que la secularización forma parte del paquete de una cultura europea común, que se ha extendido de norte a sur (sobre todo en España e Italia durante la posguerra) y de oeste a este (tras el fracaso del comunismo).

Irlanda, que en su día fue el país más católico, resulta un caso fascinante en este sentido, pues su "europeización" ha conllevado un notable declive del dominio cultural de la iglesia católica. El centro mismo de esta secularidad europea se puede localizar en la Alemania del Este y en la República Checa. Paul Zulehner, un sociólogo de la religión austríaco, ha descrito estos territorios como las primeras sociedades en las que ha habido un asentamiento cultural del ateísmo. Hay algunos otros casos locales interesantes, como Australia y Quebec; que quizás podrían describirse como casos de "europeización a distancia". De todas maneras, la comparación entre Europa y América es muy importante en esta conexión: si modernidad y secularización van de la mano, ¿cómo se explica el caso de los Estados Unidos? Se trata de una sociedad fervientemente religiosa, y difícilmente podríamos decir que menos moderna que Holanda, por ejemplo. A menudo se oye hablar de la "excepcionalidad" americana. En muchos ámbitos puede ser un término útil, pero desde luego en el terreno religioso no: lo "excepcional", en lo que tiene que ver con la religión, es Europa, no América.

Si la ecuación "modernidad es igual a secularización" no se sostiene, hay otra proposición mucho más sostenible: "la modernidad favorece el pluralismo". No hay ningún gran misterio en esto. Resulta de la ruptura del aislamiento de las comunidades culturales, ya que la gente y las ideas se mueven libre y masivamente por todas las fronteras culturales. El pluralismo tiene una consecuencia muy importante: mina el estatus de las creencias y valores que se dan por sentados, un proceso que afecta a la religión tanto como a cualquier otro componente de la cultura. Esto no quiere decir –como

mantiene la teoría de la secularización– que la gente abandone creencias y valores, sino más bien que estos ahora son elegidos más que sobreentendidos. Es decir, que el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, sino cómo lo cree. Una vez más América, con su larga experiencia de pluralismo, está a la vanguardia de este cambio, que queda perfectamente claro con la expresión tan americana de preferencia religiosa, en contraste con el término tradicional de confesión: "mi preferencia religiosa es el catolicismo", en lugar de "me confieso católico". Entre ambas expresiones la diferencia es abismal, y la raíz de tal diferencia es precisamente la elección. Si se quiere dignificar mi propuesta con el título "teoría del pluralismo", entonces la diferencia respecto a la teoría de la secularización se puede resumir con bastante precisión: lo que caracteriza nuestra era no es que haya muy poca religión, sino más bien que hay demasiada. Es un reto formidable para la teología y, lo que es más importante aún, para las creencias religiosas de la gente corriente.

Se puede argumentar que los dos casos más notables de religión globalizada son el protestantismo evangélico –especialmente en su forma pentecostal– y el renaciente Islam. Las dos son obviamente diferentes en términos de contenido religioso y moral, pero también se diferencian bastante en sus relaciones con la cultura global ("helénica") emergente. Yo diría que el protestantismo evangélico es una manifestación de la nueva cultura global a nivel popular. El Islam que resurge, no, pues supone, como poco, una modificación deliberada de tal cultura, concibiéndose como una ruta alternativa a la modernidad global y, como mucho, es una clara oposición al "helenismo".

Pentecostalismo

El protestantismo evangélico en sus distintas variantes se ha ido extendiendo por todo el mundo durante el último medio siglo, representando el pentecostalismo un ochenta por cien o más de tal expansión; es por el momento la forma más dinámica del protestantismo globalizador. David Martin, el sociólogo británico que ha estudiado este fenómeno durante muchos años, estima que al menos hay 250 millones de pentecostales en el mundo hoy en día, y posiblemente muchos más, por su creciente aumento en China, bastante soterrado y por tanto difícil de enumerar. Fuera de Estados Unidos –donde se originó el pentecostalismo moderno hace cien años– la mayoría de los pentecostales son nuevos conversos. El crecimiento más explosivo se ha producido en Latinoamérica, donde Martin estima que hay unos 50 millones de pentecostales. El movimiento tiene dimensiones diferentes en cada país latinoamericano, siendo Guatemala el caso más prominente –por razones que no tengo claras– con aproximadamente un 25% de su población actualmente protestante, y un porcentaje aún mayor en la zona de la capital. Sin embargo estas cifras dan una visión inadecuada del impacto del pentecostalismo en lo que muchos aún consideran como un continente católico. La mayoría de los pentecostales son muy activos en sus iglesias, mientras que la mayor parte de los católicos no lo son. Así, la investigación en Chile ha demostrado que, aunque los pentecostales aún son minoría (entre el 10% y el 15%) el número de pentecostales practicantes activamente es más o menos el mismo que el de católicos igualmente practicantes. No es de extrañar que un obispo católico exclamara hace algunos años: “¿Qué ha

traído la democracia a Chile? ¡Porno-grafía, prostitución y protestantismo!” (sospecho que en su mente lo peor es lo tercero). Lo fundamental es entender que la transformación religiosa ha traído consigo una revolución cultural. Los nuevos protestantes manifiestan en un grado sorprendente los valores que Max Weber llamaba “la ética protestante”, que jugó un papel importante –afirmaba– en el desarrollo del “espíritu del capitalismo” en Europa y en Norteamérica. Esto tiene consecuencias de largo alcance social, económico e incluso político en muchos países latinoamericanos, sobre todo en el surgimiento de una clase media protestante emprendedora y cada vez más influyente en varios de ellos (Brasil es probablemente el caso más destacado). Podría resumir esto sugiriendo que Max Weber sigue vivo y coleando, en São Paulo.

Pero si Latinoamérica es la región más importante de esta eclosión religiosa, no es la única. El pentecostalismo se ha extendido rápidamente en el África Subsahariana, a veces por sí solo y otras en síntesis con tradiciones religiosas indígenas, como las llamadas Iglesias Independientes Africanas. Ha habido un crecimiento significativo en todas las comunidades chinas de ultramar, además de la propia China, y en las sociedades del Pacífico Sur. El pentecostalismo ha ganado terreno en Europa del Este, incluida Rusia (donde la iglesia ortodoxa, con el apoyo del estado, está intentando reprimirlo). El pentecostalismo también ha llegado hasta los lugares más recónditos, especialmente entre gente marginada (como los dalits –antes conocidos como intocables– en India, la gente de Nepal y, lo más sorprendente, los gitanos europeos). En resumen, el pentecostalismo es un movimiento verdaderamente globalizante.

Yo afirmaré que el pentecostalismo como tal tiene una relación positiva con la cultura global emergente. Podríamos decir que es un "helenismo vulgar", en contraposición con los movimientos "helenistas" de élite, como son el feminismo o la ecología. Ha mostrado una extraordinaria capacidad de adaptación a las condiciones locales. Así, en Latinoamérica utiliza el castellano y el portugués –aunque algunos textos son meras traducciones del inglés– y casi todos sus ministros son nativos de los respectivos países (actualmente, los pentecostales latinoamericanos suelen enviar misioneros a los latinos en Estados Unidos). Hay mucha interacción entre los pentecostales americanos y sus correligionarios de cualquier otro lugar; podríamos llamarla una "internacional pentecostal emergente". También está el curioso fenómeno de la "pentecostalización" de las iglesias protestantes tradicionales; por ejemplo, en Corea, donde antes se asentaron los presbiterianos está surgiendo la glosolalia (hablar un idioma que ni el que habla ni el que oye comprenden).

Claro que, históricamente, todo tiene sus orígenes en Estados Unidos, y por tanto representa la extensión de una forma de religión exclusivamente occidental. Sin embargo creo que hay una razón más importante para ver que el pentecostalismo tiene una relación positiva con la cultura global emergente, principalmente en cuanto a sus consecuencias psicológicas y morales. La más importante de todas éstas es la de una religiosidad individualizada, que se mide contra las colectividades y las jerarquías tradicionales. Por tanto, el pentecostalismo es como una dinamita cultural, razonablemente temida por aquellos que mantienen la cultura tradicional. Por lo menos en Latinoamérica,

el pentecostalismo constituye con razón una "escuela de capitalismo" (y por tanto un vehículo para la movilidad social en una economía modernizante), y quizás incluso una "escuela de democracia" (muchos que nunca han tenido voz propia, aparece creando y manteniendo instituciones propias). Thabo Mbeki, el presidente de Suráfrica, ha hablado de un "Renacimiento Africano". Sería un curioso giro de la historia si este renacimiento estuviera constituido esencialmente por una religión que empezó en Los Ángeles.

El Islam renaciente

El Islam renaciente tiene un dinamismo similar, aunque es algo menos global en su alcance. Se localiza principalmente en poblaciones tradicionalmente musulmanas, como los países islámicos del Norte de África o el Suroeste Asiático y las diásporas musulmanas en Europa y, en menor medida, en Norteamérica. Sin duda hay algunas conversiones, sobre todo entre afroamericanos y más aún en pueblos del África subsahariana (una región en la que el Islam choca directamente con el nuevo protestantismo), pero el fenómeno se da especialmente entre gentes que ya eran musulmanes, pero cuya fe está retomando fuerza y activándose con los nuevos movimientos religiosos. A diferencia del pentecostalismo, que irrumpe sobre todo entre gente pobre y marginada, el renacimiento islámico es a la vez un fenómeno popular y de élite. Una razón obvia es el hecho de que el Islam procede de una civilización de inmensa riqueza cultural y sofisticación intelectual en el pasado, riqueza de la que el pentecostalismo carece totalmente. Por tanto, a menudo son los hijos de las élites occidentalizadas, secularizadas, quienes toman una apa-

sionada identidad islámica, como Turquía en el mundo árabe y la ex república soviética en Asia Central. Aquí también la transformación religiosa tiene consecuencias culturales de largo alcance, como cuando las hijas de intelectuales educados en Oxford o Harvard usan el velo para manifestar modestia islámica y los hijos se dejan crecer barba como símbolo de la hombría islámica, normalmente para disgusto de sus padres. Es preciso decir que ninguna sociedad musulmana entre el Océano Atlántico y el Mar de China ha permanecido inmutable en este desarrollo.

No hace falta decir que hoy en día hay elementos dentro del renacimiento islámico fanáticamente opuestos a todo lo relacionado con Occidente y con la cultura global de tinte occidental. Ese "anti-helenismo" radical no lo inventó el actual sarpullido de terroristas homicidas. Hace algunas décadas el ayatollah Khomeini ya condenaba a América como "el Gran Satán", y había movimientos islámicos fuertemente anti-occidentales que se remontan por lo menos al siglo XIX (podríamos recordar, por ejemplo, la revolución madhista en Sudán). También sobra decir que esta forma de islamismo tiene gran importancia política, proporcionando al menos una verificación parcial de la tesis de Samuel Huntington sobre un "choque de civilizaciones". Lo más importante sobre todo en la actualidad es enfatizar que este tipo de extremismo no representa la totalidad del renacimiento islámico. Hay diferentes voces, diferentes movimientos en el mundo islámico, aunque por el momento aparecen solapados por la turbulencia del extremismo. Así, Robert Hefner ha mostrado cómo se ha desarrollado en Indonesia una versión diferente del Islam, moderada, pacífica y

abierta al pluralismo y a la democracia. Estaba representada por Aburrahman Wahid y su movimiento, y una de las trágicas consecuencias de su fracaso presidencial fue la debilidad de este movimiento, que habría ganado influencia a través del mundo islámico si Wahid hubiera logrado ser líder en Indonesia –el país musulmán más poblado– en un período de prosperidad y democracia.

Sin embargo, incluso en sus formas más moderadas, el renacimiento islámico representa una alternativa real a la cultura global emergente. Inevitablemente plantea visiones alternativas de vida social y política, de relación entre religión y estado, y muy significativamente de los roles propios de mujeres y hombres. Por tanto, pretende lo que el sociólogo israelí Samuel Eisenstadt y el sinologista de Harvard Tu Wei-ming han llamado una "modernidad alternativa": o sea, una modernidad que diferirá bastante de la modernidad que representa la cultura global de inspiración occidental. Pase lo que pase, lo seguro es que no será secularizada. Los cambios políticos del futuro próximo y no tan próximo determinarán si esta visión podrá realizarse.

Otras religiones occidentales globalizantes

Aunque el pentecostalismo es el caso más visible de un movimiento religioso derivado de Occidente con un alcance global, tampoco es el único. En el sentido más amplio del término, está claro que "global" siempre ha descrito el alcance de la Iglesia Católica Romana. Eso ocurre hoy en el contexto de la globalización contemporánea. Cada vez más, el perfil demográfico de la Iglesia ha crecido en regiones fuera de Europa y Norteamérica, hecho reflejado muy

claramente en la distribución geográfica del Colegio de Cardenales y de la Curia. Este hecho es importante para entender la política del Vaticano. Las actitudes y hechos que molestan a muchos católicos instruidos en los países occidentales, son exactamente las más populares entre las masas de gente de los países menos desarrollados. Las actividades globales de la Iglesia se dan a niveles tanto de élite como popular. Así, a nivel de élite, hay un planteamiento del Opus Dei de considerable influencia en varios países latinoamericanos y en Filipinas; a nivel popular, hay movimientos como los Legionarios de Cristo y Comunión y Liberación, que provocan también un amplio interés y apoyo.

El cambio demográfico de Occidente también afecta a otras comunidades cristianas, como la comunidad anglicana; a sus Conferencias de Lambert asisten cada vez más obispos cuyas caras no son blancas y sus visiones difieren netamente de las de los anglicanos progresistas de Inglaterra o Estados Unidos. Los mormones también han tenido éxito reclutando nuevos adeptos en regiones alejadas de Salt Lake City, sobre todo en el Pacífico Sur. El judaísmo, aunque continuando básicamente su larga tradición de evitar el proselitismo, tiene su particular alcance global que puede observarse bien en la influencia de los movimientos ortodoxos, con sede en los Estados Unidos, en Israel y en los antiguos países comunistas de Europa.

De Oriente a Occidente

Como he subrayado, la globalización no sólo funciona "de Occidente al resto". También hay importantes movimientos que van en la otra dirección, que Colin Campbell ha descrito con el acertado término de "orientalización".

El Islam es sin duda el caso más importante, pero hay otros. El budismo se ha abierto camino en los países occidentales, sobre todo en Estados Unidos, aunque no podemos confiar en las estadísticas sobre grupos religiosos, porque el censo oficial prohíbe legalmente hacer preguntas sobre la religión (hecho que puede satisfacer a los abogados constitucionales, pero es frustrante para los estudiosos de la religión americana). Sin embargo, las estimaciones acerca del budismo en Estados Unidos rondan los cinco millones. La mayoría son inmigrantes de regiones del mundo budista y sus hijos, pero se calcula que hay unos 800.000 conversos. Esto incluye a gente cuyo entendimiento del budismo es bastante idiosincrásico, comparado con las escuelas tradicionales de Asia. También incluye a gente que es fiel adepta de una u otra escuela (la mayoría de carácter Mahayana). En todos estos grupos, hay interesantes intentos de "americanizar" el budismo, no sólo en las formas externas de organización –que a menudo se parecen a las de los protestantes– sino también en términos de contenido religioso y moral (por ejemplo, en relación a la reencarnación –que algunos rechazan– y en el intento de encontrar una base budista para el compromiso social y político). El trabajo de Stephen Prothero ha sido pionero en describir las adaptaciones y modificaciones culturales del budismo y del hinduismo en los Estados Unidos. Este último está menos representado allí –las estimaciones oscilan en torno a los dos millones– pero es muy visible en Gran Bretaña, donde también hay un número significativo de sikhs. Probablemente es demasiado pronto para saber si las versiones específicamente occidentales de estas religiones llegarán a emerger, como en el caso del Islam. Tales versio-

nes no sólo constituirán ejemplos de "modernidad alternativa", sino definiciones alternativas de identidades nacionales tradicionalmente muy cristianas. En 1955 Will Herberg publicó su influyente libro *Protestante, católico, judío*, en el que afirmaba que el abanico de religiones aceptadas socialmente se ha extendido con firmeza desde su base protestante original hasta incluir a católicos y judíos. Desde entonces, el abanico se ha ampliado. Cuando Herberg escribió el libro, el punto de vista convencional de la democracia americana se basaba en "valores judeo-cristianos". Últimamente se viene aceptando la llamada tradición "abrahámica" que incluye al Islam en el triunvirato de religiones adoradoras de un Dios único, y como tal dando legitimidad al régimen americano. Pero incluso siendo así, esto no da respuesta a la pregunta de cómo incluir a los adeptos de otras tradiciones no monoteístas del sur y el este de Asia. ¿Cómo se puede reconciliar el punto de vista budista en el que el yo es una ilusión con la idea de los derechos del individuo? ¿O la valoración hindú de las castas con el igualitarismo americano? Añadamos las enormes diferencias en el entendimiento de los roles de género y la libertad sexual. Mutatis mutandis, cuestiones parecidas sobre la redefinición de la identidad nacional y la legitimidad política se alzan en Europa, especialmente en relación con el Islam.

Pero, como señala Campbell, las influencias "orientales" en Occidente no se limitan a la adhesión formal a religiones no-occidentales. Está, también, el significativo fenómeno de la religiosidad llamada "New Age", presente en los países occidentales durante mucho tiempo y claramente en aumento desde los 60. Es un fenómeno cultural difuso, que apenas se manifiesta en organizaciones, pero que sin embargo origina

importantes cambios en las vidas de mucha gente, sobre todo en Estados Unidos. Probablemente hay millones de americanos que meditan regularmente, que intentan establecer un tipo de relación no-occidental con sus propios cuerpos y naturaleza, que creen en la reencarnación, y cuyas ideas políticas se guían por el ideal gandhiano de no-violencia. Y aquí, por supuesto, hay innumerables adaptaciones culturales. Por ejemplo, las técnicas asiáticas de meditación originalmente diseñadas para contactar con realidades metafísicas (como el brahman o el buda cósmico) se instrumentalizan para procurar bienestar mental o incluso productividad económica (por ejemplo, "yoga para corredores de bolsa"). Otro ejemplo: mientras que la reencarnación se ha percibido como un horror sin fin del que escapar en la imaginación religiosa de la India (los orígenes del budismo y del upanishad hindú no se pueden entender sin esta percepción), ahora la reencarnación reaparece en América como una segunda oportunidad. No tenemos una idea clara todavía de la medida en que las ideas y prácticas de la Nueva Era han avanzado en las culturas occidentales, pero donde lo han hecho ha habido cambios "orientalizantes" significativos.

Retos para Occidente

Creo que los cambios que he descrito presentan dos retos a las sociedades occidentales, uno cívico y otro religioso.

En principio, ambos retos tienen un potencial positivo considerable. Ya he hablado del reto cívico, que es el reto de definir la identidad nacional. ¿Qué significa ser un alemán con piel oscura, que se arrodilla cinco veces al día para orar en dirección a La Meca? ¿Qué es un sikh irlandés? Tomemos un ejemplo utilizado hace poco por Stephen Prothero: imagi-

ne que usted es un profesor de educación cívica en un instituto de Honolulu. La mayoría de sus estudiantes tienen un origen étnico asiático, muchos de ellos no son cristianos. ¿Seguirá afirmando que la sociedad americana se basa en valores judeo-cristianos? Si es así, ¿cómo se lo explicará a estos chicos? Y si no, ¿qué es lo que explicará? ¿Incluiría los valores religiosos no-cristianos y no-judíos como algo consustancial a la base moral de la sociedad americana, y entonces cómo lo haría? ¿O tendría que volverse hacia una visión puramente secolar de cómo la sociedad americana se debe legitimar moralmente? Este ejemplo es útil porque subraya el hecho de que no son sólo cuestiones para debatirse en coloquios académicos, sino temas relevantes para las vidas comunes de la gente normal. Yo creo que el futuro carácter de las democracias occidentales estará marcado, al menos en parte, por las respuestas que se den a estas preguntas, tanto en Europa como en América.

El reto religioso es el propio entendimiento de las comunidades religiosas cristiana y judía. Éste es, en el fondo, el gran reto del pluralismo que –como sugería antes– es más importante que el de la secularización. La respuesta judía se complica dada la naturaleza del judaísmo como identidad tanto religiosa como étnica, y a este respecto el enfrentamiento judío con el pluralismo se parece al de la ortodoxia cristiana oriental (un tema que no puedo tratar aquí). Para las iglesias del cristianismo occidental, tanto protestantes como católicas, tendrá que darse un cambio de paradigma, en su modo de entender la situación actual. Durante casi doscientos años se ha interpretado su situación como la persistencia en una era de secularidad, que las iglesias han tenido que

aceptar en términos tanto teológicos como prácticos. Un paradigma empírico más plausible pone al pluralismo en el núcleo de la situación en la que las iglesias se encuentran. Actualmente una masa creciente de pensadores protestantes y católicos lo han entendido así, motivando cada vez más el diálogo con religiones no cristianas. Por descontado, han surgido distintas posturas teológicas en este cambio, y han salido a la luz percepciones muy interesantes gracias a este amplio diálogo.

El reto del pluralismo religioso no es sólo una cuestión que deban tratar los teólogos académicos; es, sobre todo, para la gente profana y sus hijos, que están codo con codo en los colegios y en otras partes con hijos de otras tradiciones religiosas. Como ocurre con el reto cívico, el reto religioso también debería verse en términos positivos. Proporciona una ocasión muy oportuna para reexaminar las bases de la fe y de la identidad de los creyentes y sus comunidades, y también para valorar qué es sustancial para su fe y lo que no. Dicho de otro modo, concierne a lo que se podría “renunciar” en el diálogo con otras fés y a lo que se debe mantener, incluso aunque uno tenga que decir “no” a los interlocutores de otras tradiciones. En el desarrollo histórico del cristianismo, por ejemplo, ha habido enfrentamientos definidores: en sus orígenes con el judaísmo oficial; luego con la cultura y el pensamiento del mundo grecolatino; en la Edad Media, con la civilización superior del Islam; y más recientemente, con la modernidad. Hoy el enfrentamiento con las grandes religiones del sur y de Asia oriental será igualmente una ocasión importante para un entendimiento renovado para la fe, tanto cristiana como judía.

II. Religiones públicas en un mundo global

José Casanova*

El pensamiento del prof. Casanova sobre el tema está expresado en esta entrevista con los profesores Krishan Kumar y Ekaterina Makarova, de la Universidad de Virginia.

¿La globalización es responsable del resurgimiento de la religión, como tantos comentaristas afirman?

Antes de responder a la pregunta, permítame dos salvedades. Lo primero, habría que evitar el atribuir un poder causal a la globalización, como si fuera una fuerza social impersonal que dirige procesos históricos. En mi opinión resulta más apropiado considerarla como el contexto estructural, inevitable, de la condición humana contemporánea; lo que Roland Robertson denomina "globalidad" o "la condición humana global". El término simplemente denota el hecho de que el mundo se ha convertido en un solo lugar, que toda la gente es parte de una sola humanidad y todas las sociedades parte de un único sistema mundial. Como tal, la globalización continúa con la modernidad, con el sistema capitalista mundial y con el sistema mundial de estados. Pero el término alude además al hecho de que estos procesos, aunque continuos, han entrado en una fase cualitativamente nueva.

Aparte de las últimas revoluciones tecnológicas –que han hecho posible la proliferación de redes mundiales, de medios de comunicación y de intercambio–, lo que es nuevo o, por lo menos, relativamente reciente, es la cultura de la globalización, con conciencia reflexiva de la condición global y su dimensión ideológica como "proyecto" histórico. A este respecto, la globalización es la nueva filosofía del espacio, llegando a reemplazar al progreso, la vieja filosofía de la historia. Ambas se conciben similarmente como procesos que se desarrollan de manera significativa, teleológica, de forma inmanente, y avanzando hacia adelante. Ambos procesos ocurren antes de que los humanos tengamos plenamente conciencia de ellos y de la complicidad de nuestras propias acciones para llevarlos a cabo. Sólo entonces estos proyectos pueden llegar a ser rebatidos ideológicamente.

La segunda aclaración tiene que ver con las enrevesadas suposiciones construidas en torno a la frase "resurgir de la religión", que presupone un declive

* Profesor de Sociología en la New School University de Nueva York

previo, de acuerdo con las principales premisas de las teorías comunes de la secularización. No es éste el lugar para tratar de los largos debates entre sociólogos de la religión europeos y americanos, acerca de los méritos de la teoría tradicional de la secularización. Permítame mencionar brevemente que tal debate ha llegado a un punto muerto, que sólo puede superarse al adoptar una perspectiva más global y comparativa.

El modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. El paradigma alternativo americano que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados religiosos funciona relativamente bien en el caso de Estados Unidos, pero no en Europa. Ninguno ofrece una explicación válida de las variaciones internas en el marco de Europa. Y lo que es más importante, ninguno sirve mucho para abordar otras zonas y religiones del mundo. Necesitamos dirigir de nuevo nuestra atención más allá de Europa y de Occidente, historizar y contextualizar nuestras categorías, y adoptar una perspectiva más global, lo cual debería ayudar a relativizar las pretensiones universales de evoluciones históricas particulares.

*Replanteando, pues, la pregunta:
¿la condición global contemporánea
ofrece un campo fértil
para la evolución religiosa?*

Esta cuestión podría contestarse afirmativamente en tres niveles. Primero, la condición global evoca aspectos "cuasi-religiosos" que tienen que ver con la naturaleza de la humanidad, la correcta organización de la sociedad y del orden mundial, y la preservación de

la ecología global. Ésta es la clase de asuntos que trata Roland Robertson y su escuela. Para Robertson, los discursos universalizantes relacionados con temas de la humanidad en su conjunto son de por sí discursos religiosos, independientemente de si se basan en fuentes tradicionales "religiosas" o en las modernas "seculares". Las visiones de la humanidad global marxista, feminista o ecologista compiten a este nivel con las visiones reformuladas del cristianismo, el islam o el budismo. Los proyectos de globalización que compiten y son rebatidos –incluyendo las guerras culturales sobre la religión y el humanismo secular– operan a este nivel. La ventaja de tal acercamiento funcionalista, neo-durkheimiano, es que relativiza las categorías de religión occidentales particularistas, y se abre a concepciones más amplias y universalizantes. Todo lo que tiene que ver con "lo profundo de la vida" se convierte por definición en religión. El principal inconveniente de este acercamiento es que tiende a no poner fronteras claras para el análisis de lo religioso y lo secular, haciendo de la categoría de religión algo tan proteico que mella su relevancia para diferenciar el análisis social.

A otro nivel, los procesos de globalización tienden a exacerbar las cuestiones de identidad común, individual y colectiva. La conciencia reflexiva de la condición global implica la relativización de la identidad personal del propio yo en referencia a la humanidad global, y también la relativización de la pertenencia en cualquier sociedad o grupo particular de la perspectiva global del sistema mundial de sociedades. Hoy, como siempre, la religión está intrínsecamente unida a procesos de formación de identidad individual y colectiva, ya sea en la forma de reafirmación y recons-

trucción de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas. Como el resto de identidades, las tradiciones religiosas también hacen frente a la presión de la relativización en sí mismas. Tienen que reafirmar su identidad particular y su pretensión universal frente a otras religiones. En este contexto, emerge una especie de sistema global de religiones, en el que las relaciones entre las tradiciones religiosas cobran tanta importancia como sus identidades internas.

A un tercer nivel, la globalización implica una relativización de la nación imaginada como comunidad fundamental. Esto facilita la simultánea reafirmación y la creciente relevancia de lo local y lo global sobre lo nacional. En particular, la globalización facilita el retorno a las antiguas civilizaciones pre-nacionales y religiones mundiales, no sólo como unidades de análisis sino también como sistemas culturales significativos y comunidades imaginadas como transnacionales, que se superponen y a veces compiten con las imaginadas comunidades nacionales.

*¿La globalización es responsable de la politización de la religión?
¿El cambio hacia una cultura política secular implica un cambio de rumbo en lo que muchos han mantenido que era un movimiento general intrínseco a la modernidad?*

No hay duda de que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. Los expertos han ofrecido diferentes explicaciones de este aparente cambio de rumbo: Daniel Bell fue el primero en hablar del "retorno de lo sagrado"; Peter Berger men-

ciona "la de-secularización del mundo"; Martin Marty, Scott Appleby y otros estudiosos relacionados con el Proyecto Fundamentalismo tratan del "resurgir global del fundamentalismo religioso"; yo prefiero hablar de "la desprivatización de la religión". Este último concepto me permite analizar por separado tres componentes distintos de la teoría tradicional de la secularización: la diferenciación y la emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas; la privatización de la religión; y el declive general de las creencias y prácticas religiosas. El hecho de que en Europa occidental, con el fin de la cristiandad medieval, estos tres procesos parecieran estar históricamente interrelacionados, condujo a su conceptualización como componentes inherentemente interrelacionados del proceso moderno de secularización, como si la diferenciación de las esferas modernas seculares –tales como el estado, la economía capitalista, la ciencia, etcétera– implicaran necesariamente la privatización de la religión y el declive de las creencias y las prácticas religiosas. Pero la evolución en los Estados Unidos (una sociedad incuestionablemente moderna, diferenciada, secular) demuestra claramente que la secularización del estado, esto es, la barrera de separación constitucional entre la iglesia y el estado, no conlleva necesariamente la privatización o el declive de la religión.

Al menos desde los años 80, hemos asistido a una creciente y generalizada desprivatización de la religión por todo el mundo. Es cierto que la mayor parte de las tradiciones religiosas había resistido a lo largo de todo el proceso de secularización, así como a la privatización y la marginalización de la religión que parecía acompañar dicho proceso.

Lo que era nuevo en los 80 fue el hecho de que las tradiciones religiosas de todo el mundo –protestantismo, catolicismo, judaísmo, islam, hinduismo y budismo– rechazaran aceptar los roles marginales y privatizados que habían reservado y prescrito para ellas las teorías de la modernidad, teorías políticas liberales. Por todo el mundo las religiones están entrando en la esfera pública y en el campo de batalla de la protesta política no sólo para defender su feudo tradicional –como hicieron en el pasado– sino también para participar en las mismas luchas de cara a definir y sentar las fronteras modernas entre las esferas privada y pública; entre legalidad y moralidad; entre familia, sociedad civil, economía y estado; entre naciones, estados y civilizaciones en el sistema global emergente. Al haber asumido esta politización de la religión un carácter global, podríamos entenderla como una respuesta religiosa a los retos y oportunidades que los procesos de globalización presentan a todas las tradiciones religiosas.

Uno de los resultados de esta protesta actual es un proceso dual, interrelacionado, de la repolitización de las esferas privadas religiosas y morales y la renormativización de las esferas de la economía pública y la política. Esto es lo que yo llamo –a falta de un término mejor– la “desprivatización de la religión”. Pero de la misma manera en que la diferenciación de las esferas seculares de la religión no implica necesariamente la privatización de la religión, la desprivatización de la religión contemporánea no implica necesariamente la resacralización de la sociedad o un cambio de la cultura política secular.

¿La desprivatización de la religión lleva al fundamentalismo?

Si la desprivatización de la religión asume una forma fundamentalista es una cuestión puramente empírica. No todas las formas de politización de la religión tienen un carácter antiseccular, antimoderno. La politización de la religión, como demuestra el rol crucial de las instituciones y movimientos religiosos en la tercera ola de la democratización y en la emergencia global de la sociedad civil, podría incluso contribuir a la exitosa institucionalización de las políticas democráticas seculares, modernas. En particular la iglesia católica y los movimientos sociales católicos desempeñaron un papel fundamental en muchas transiciones democráticas, hasta el punto de que Samuel Huntington y otros han afirmado correctamente que la tercera ola de la democratización fue predominantemente católica. Esto podría verse claramente como un ejemplo de la globalización del catolicismo, o como un acuerdo por parte del catolicismo con lo que la teoría del “gobierno mundial” –de John W. Meyer y otros– define como la difusión global de modelos culturales de acción política y la institucionalización hegemónica global de los principios de los derechos humanos, las normas democráticas, y los procesos y modelos de crear constituciones.

En cualquier caso, el preponderante papel mundial de la religión en la política contemporánea obliga a repensar los supuestos secularistas contruidos según las teorías de la modernidad y las políticas liberales. Hoy en día debería ser prioritaria en la agenda de las ciencias sociales la tarea de elaborar una sociología y una antropología reflexivas del secularismo. En efecto, es destacable que la tendencia posmoderna de la deconstrucción del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas, todavía no haya dirigido una mirada crí-

tica hacia el autoexamen reflexivo de sus propias premisas secularistas. El discurso hegemónico del secularismo todavía espera su deconstrucción genealógica.

¿Hasta qué punto es responsable la globalización del aumento del nacionalismo religioso? Este fenómeno, ¿está presente por igual en las regiones occidentales y no occidentales?

Desde mi punto de vista, el desarrollo del nacionalismo religioso se puede entender mejor como una función de la expansión global de los modelos de nación occidentales a las zonas no occidentales. Me mantengo escéptico sobre las teorías construidas en torno a la oposición entre el nacionalismo secular occidental y el religioso no occidental; tales teorías evidencian una memoria histórica muy corta, que pasa por alto el papel fundamental que desempeñó la religión en la formación y el desarrollo de las naciones-estado occidentales. Según ha señalado Benedict Anderson, la nación moderna debe entenderse como heredera de la monarquía dinástica (como sistema político) y también de la iglesia (como comunidad religiosa). Antes de que las personas se convirtieran en sujetos o en ciudadanos de los estados modernos, fueron miembros de las iglesias nacionales. La expulsión de judíos y musulmanes de España –que señala el punto de partida del proceso moderno de la territorialización estatal global, y sin duda fue el primer caso de limpieza étnica moderna– fue necesaria precisamente porque los judíos y los musulmanes no podían convertirse en sujetos de la nueva nación-estado católica. Siguiendo de nuevo a Anderson, el nacionalismo moderno debería entenderse no como una forma

de ideología política mantenida con autoconciencia, sino como una forma secular de los sistemas culturales religiosos, pues surgió a raíz de aquellos y por oposición.

Pero la religión no ha sido importante solamente en los inicios de la formación de las naciones-estado modernas; históricamente ha sido –y sigue siéndolo en muchos casos– un factor frecuente en la política de los modernos países occidentales. Sin duda, el sistema de partidos de la mayoría de los países europeos continentales muestra lo importante que ha sido la religión en el origen de los conflictos políticos. Hasta que el aprendizaje negativo del fascismo los convirtió en partidos de Democracia Cristiana, muchos partidos religiosos –especialmente los católicos– eran de índole democrática más bien dudosa. En Estados Unidos, el sistema de partidos no se basa en distinciones religioso-secularistas como en Europa, pero ciertamente la religión ha sido y sigue siendo un factor importante en la política americana. Las interpretaciones secularistas de la política moderna se basan en un residuo tradicional, que probablemente desaparecerá con la progresiva modernización y secularización. Tocqueville fue quizás el único teórico clásico moderno de la democracia y de la sociedad civil, que siguió sin convencerse de aquel supuesto ilustrado según el cual la religión estaba destinada al declive y a ser políticamente irrelevante con el avance de la democracia y las libertades individuales. Más bien al contrario, Tocqueville creía que la incorporación de la gente corriente a la política no haría sino aumentar la importancia de la religión en la política.

Si olvidamos esta compleja historia de enredos entre religión y política, si construimos una versión teleológica

esencialista de la modernidad occidental como proyecto secular y contrastamos este telos secular con el auge del nacionalismo religioso en los países no occidentales, aumenta la tentación de achacar la aparente conexión entre religión y nacionalismo no al contexto global común de formación de naciones-estado, sino a la esencia supuestamente fundamentalista de las tradiciones religiosas no occidentales. Esta interpretación tendenciosa se ve reforzada por el hecho de que las líneas directrices actuales en los países no occidentales parecen ser el reverso de la secularización occidental, o sea, el paso de los orígenes seculares al fundamentalismo religioso. Así, la aparición de movimientos y partidos islamistas por todo el mundo, como respuesta al fracaso manifiesto de distintas formas de nacionalismo fundacional secular –en Turquía, Irán, Indonesia y muchos países árabes– tiende a interpretarse como evidencia del carácter esencialmente fundamentalista del Islam, por ejemplo. Se supone que el fundamentalismo islámico se basa en la simbiosis entre religión y política originada en la era profética en que se fundó el Islam. Como probablemente el moderno despertar religioso islámico toma como modelo esa era profética sagrada, lo más normal es que también vaya acompañada del rechazo a la alternativa secular moderna.

Por supuesto, la cuestión relevante es si el fuerte impulso de la política moderna de los países musulmanes hacia el nacionalismo religioso y a establecer estados islámicos se debe atribuir a una esencia propia consustancial –a la que los musulmanes no podrían renunciar sin abandonar también su tradición religiosa y su identidad– o si quizás tal impulso no debería verse más

bien como producto de la política moderna y del estado modernizante. Así, ya que se encuentran parecidos impulsos “fundamentalistas” hacia la simbiosis entre religión y política a través de la historia en la formación de las naciones-estado en el Occidente cristiano y similares impulsos “fundamentalistas” hoy en día dentro del judaísmo en Israel, del hinduismo en India y del budismo en Sri Lanka, yo me inclinaría a atribuir el impulso fundamentalista común al contexto global de formación de naciones-estado, más que al carácter esencialmente fundamentalista de las religiones.

¿Cómo respondería usted al argumento de que la globalización significa occidentalización y que esto explica la extensión y el éxito, por ejemplo, del evangelicalismo protestante?

En mi opinión sería un reduccionismo entender la globalización, con todas sus complejidades multifacéticas, como una simple occidentalización. Por el contrario, yo defendería que lo que caracteriza la globalización es precisamente el hecho de que la modernidad, de alguna manera, se des-centraliza y aparece menos centrada en Occidente; un argumento que no contradice el hecho de que Estados Unidos se haya convertido en el imperio dominante del sistema global único, y que todos los países occidentales sigan siendo el corazón del sistema capitalista mundial. En realidad es en los países occidentales, especialmente en Europa, donde se encuentran los más feroces críticos de la globalización, tendentes a ver el proceso de forma incluso aún más reduccionista, como una simple americanización o “macdonalización”.

En el ámbito de la religión es donde quizás se pueden observar más claramente las complejidades de la globalización cultural. La extensión y el éxito del evangelicalismo protestante, como occidentalización, no es un fenómeno especialmente novedoso o reciente. La expansión global de las misiones protestantes anglosajonas, evangélicas, ha sido constante desde el siglo XIX y las denominaciones evangélicas americanas continúan siendo portadoras clave de este proceso. Se hace incluso más evidente cada vez, por ejemplo, que el pentecostalismo hoy en día es uno de los sectores más dinámicos y de más rápido crecimiento de la cristiandad protestante por todo el mundo, y probablemente se convierta en la forma global predominante de la cristiandad en el siglo XXI, uniéndose probablemente a todas las iglesias cristianas mediante movimientos de renovación carismáticos.

En sentido estricto, el pentecostalismo se originó en los Estados Unidos a comienzos del siglo XX, con raíces en el metodismo americanizado y en la cristiandad afroamericana. Por tanto, desde el principio, fue al mismo tiempo típicamente americano y transnacional. Es importante reconocer que el pentecostalismo actual latinoamericano ni es una importación extranjera ni una variante local de una corriente religiosa transnacional, como parecían sugerir engañosamente las primeras interpretaciones, sino un producto auténticamente latinoamericano. En realidad, me atrevería a decir que es tan latinoamericana como la teología de la liberación. Se estima que actualmente dos tercios de los protestantes latinoamericanos son pentecostales carismáticos. Latinoamérica –sobre todo Brasil– se ha convertido en poco tiempo en un centro mundial de cristiandad pentecostal, desde donde

ha empezado a extenderse en todas direcciones, incluso nuevamente a Estados Unidos.

Sin embargo, Latinoamérica no es el único centro mundial. El crecimiento de la cristiandad pentecostal en el África subsahariana (Ghana, Nigeria, Zimbawe, Suráfrica) es igualmente asombroso. Más aún, el pentecostalismo africano es tan local, indígena y autónomo como su homólogo latinoamericano. Lo mismo podría decirse del pentecostalismo en Corea o China. Los misioneros coreanos, por ejemplo, están haciéndose omnipresentes en las misiones evangélicas globales. De hecho, el pentecostalismo global debe verse como una difusión con múltiples fuentes de evoluciones paralelas, acompasando Europa, África, América y Asia. Verdaderamente se trata de la primera religión global. El pentecostalismo global no es una religión con un centro territorial particular como la iglesia mormona, que está ganando rápidamente difusión mundial. Tampoco es un régimen transnacional como el catolicismo, con un alcance global. Como ha señalado Paul Freston, uno de los principales expertos del pentecostalismo brasileño, las nuevas iglesias son expresiones locales de una cultura global, caracterizada por la invención paralela, la difusión compleja y las redes internacionales con flujos multilaterales.

Al entrar en el tercer milenio, estamos presenciando el fin de la cristiandad europea debido al proceso dual de la secularización en la Europa post-cristiana y de la creciente globalización de una cristiandad des-territorializada y des-centralizada. Por tanto, la milenaria asociación entre la cristiandad y la civilización europea occidental llega a su fin. Europa occidental está dejando de ser el corazón de la civilización cristiana,

y la cristiandad en sus formas más dinámicas es cada vez menos europea.

Incluso en el caso del catolicismo romano, aunque Roma aún sirva de centro simbólico y burocrático-institucional, se puede observar un desplazamiento semejante de su núcleo, de su población, su jerarquía y sus dinámicas del Viejo al Nuevo Mundo y del Norte al Sur. Bajo el papado de Benedicto XV (1914-1922), el Vaticano empezó a promover el reclutamiento de clérigos indígenas y la formación de jerarquías nativas, rompiendo con el legado colonial europeo y sentando las bases para la moderna internacionalización de la Iglesia Católica. El Concilio Vaticano I (1870) fue predominantemente europeo, a pesar de que los 49 prelados de los Estados Unidos ya constituían una décima parte de los obispos reunidos. El Concilio Vaticano II, por el contrario, fue el primer concilio ecuménico verdaderamente global de la historia de la cristiandad. Los 2.500 Padres que asistieron procedían de todo el mundo; los europeos ya no eran mayoría. La delegación norteamericana –con más de 200 obispos– era la segunda mayor en número, aunque menor que la suma de los 228 obispos indígenas de Asia y África. Desde tiempos de Julio II (1503), no sólo los papas sino la mayor parte de la curia había sido italiana. Al final de la II Guerra Mundial, los italianos aún constituían casi dos tercios del total de los cardenales. El Colegio de Cardenales que votó por un papa no italiano en 1978 tenía ya una composición mucho más internacional y representativa: 27 italianos, 29 del resto de Europa, 12 africanos, 13 asiáticos, 19 latinoamericanos, 11 norteamericanos. El cuarenta por ciento de los 135 cardenales actualmente aptos para la elección del próximo papa proceden del Tercer Mundo.

Además, la globalización contemporánea del catolicismo no tiene sólo una estructura radial centrada en Roma. En las últimas décadas ha habido un considerable aumento de relaciones transnacionales e intercambios de todo tipo entre naciones y religiones de todo el mundo, a menudo sin tener en cuenta a Roma. La reconstitución del catolicismo como un régimen religioso transnacional es especialmente instructiva porque, de todas las religiones mundiales, ninguna como la Iglesia Romana fue tan amenazada en su esencia por el surgimiento del sistema mundial moderno de estados soberanos territoriales. La Reforma Protestante socavó sus pretensiones de ser la única, sagrada, católica y apostólica iglesia cristiana. "Católico" perdió su connotación original de universalidad y se convirtió simplemente en un término que distinguía a la Iglesia Romana de las otras denominaciones cristianas. No resulta sorprendente por tanto que la Iglesia Católica permaneciera durante siglos inflexiblemente antimoderna y desarrollara una negativa filosofía de la historia.

Los procesos actuales de globalización ofrecen oportunidades únicas a un régimen religioso transnacional como el catolicismo –que nunca se sintió realmente en su casa con el sistema moderno de estados soberanos territoriales– para expandirse, para adaptarse rápidamente al sistema global recientemente emergente, y quizás incluso para asumir un rol proactivo al perfilar algunos aspectos del nuevo sistema. A la inversa, un análisis de la transformación del catolicismo podría dar pistas sobre la dirección de los procesos de globalización contemporáneos. Desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, se puede observar la progresiva recons-

trucción, el resurgir o el reforzamiento de aquellas características transnacionales de la cristiandad medieval que casi habían desaparecido –o debilitado– significativamente en la temprana era moderna: la supremacía papal y la centralización e internacionalización del gobierno de la Iglesia; la convocatoria de concilios ecuménicos; las autoridades religiosas transnacionales; la actividad misionera; las escuelas, centros de formación y redes intelectuales transnacionales; los lugares sagrados como centros de peregrinación y de encuentros internacionales; y los movimientos religiosos transnacionales.

Por tanto, la idea de que globalización significa occidentalización, al menos en el ámbito de la religión, es claramente reduccionista y engañosa. Se pueden poner ejemplos parecidos de otras ramas de la cristiandad y de otras religiones del mundo. El centro dinámico del anglicanismo ya no reside en Inglaterra. El Patriarca de Constantinopla ha resurgido como un centro global de la cristiandad oriental. Así, pues, la globalización de las religiones mundiales les ofrece no sólo la oportunidad de convertirse por primera vez en religiones verdaderamente mundiales –o sea, religiones globales– sino también la amenaza de des-territorialización. Las oportunidades son mayores para aquellas religiones como el Cristianismo, el Islam y el Budismo, que siempre han tenido una estructura transnacional. La amenaza es mayor para las todavía encarnadas en ámbitos de civilizaciones concretas, como el Islam y el Hinduísmo, puesto que por medio de la migración también se están haciendo globales y des-territorializadas.

En efecto, sus diásporas se están convirtiendo en centros dinámicos para su transformación global. Irónicamente

el Judaísmo –la religión de la diáspora por excelencia–, forzado a des-territorializarse de la Tierra de Israel hace milenios, ha vuelto a verse de nuevo ligado físicamente a la Tierra de Israel precisamente en la era de la globalización.

¿Cómo explica usted el resurgir del Islam, su impacto en Occidente y su globalización?

El Islam fue la última de las religiones mundiales en fragmentarse y territorializarse en estados-naciones. La disolución del Califato que siguió a la caída del Imperio Otomano, encontró poca resistencia en el mundo islámico, sobre todo en los países predominantemente musulmanes. Con el resurgir de distintas formas de nacionalismo secular tras la II Guerra Mundial, pareció como si la nación se fuera convirtiendo también para los musulmanes en la auténtica comunidad imaginada, reemplazando a la vieja comunidad transnacional de los Umma. Sin embargo, cada vez es más evidente que, en las últimas décadas, el Islam se está reconstituyendo como un régimen religioso transnacional y como una comunidad global. La proliferación de las redes musulmanas transnacionales de todo tipo, las enormes proporciones globales del peregrinaje a La Meca, el establecimiento de medios de comunicación islámicos globales, las expresiones de solidaridad global con la gente palestina y otras causas musulmanas... todo esto puede verse como manifestación de la globalización contemporánea del Islam.

¿Qué nos dice la evolución religiosa en Europa oriental sobre la relación entre la globalización y la religión?

Por supuesto, no todo cambio religioso en el Este europeo está relacionado con la globalización, aunque la caída del sistema soviético tuviera mucho que ver con ella. La difusión global de los principios de derechos humanos y las reglas democráticas, y la incapacidad de las economías socialistas para competir con el sistema capitalista mundial, fueron factores importantes en la crisis de los regímenes de tipo soviético, mientras que la caída del muro de Berlín o de la Unión Soviética facilitaron la aceleración de los procesos de globalización en la última década. Incluso el auge de "Solidaridad", en Polonia, estaba estrechamente relacionado con la globalización del catolicismo. Como resultado del aggiornamento del Vaticano, vemos que por todas partes la Iglesia Católica está alzándose hasta las más altas tribunas en defensa de los derechos humanos, civiles y sociales, contra los estados autoritarios y los regímenes económicamente represivos. En muchos países católicos –como por ejemplo, España o Brasil– esta nueva actitud ha implicado un cambio radical en las relaciones iglesia-estado. En el caso de Polonia, la naturaleza cualitativa del cambio pasó bastante desapercibida hasta que se vió como continuación del conocido patrón polaco de conflicto iglesia-estado y de alianza iglesia-nación. Así, desde 1970 –cuando las cartas pastorales del episcopado polaco empezaron a incorporar el discurso moderno de los derechos humanos universales– nos encontramos con la Iglesia Católica polonesa resistiendo al estado comunista, no sólo por el bien de su propia libertad institucional o por el bien de la nación, sino por el bien de una sociedad civil autónoma y democrática. La elección de Juan Pablo II y su visita oficial a Polonia en 1977 desencadenó el auge de Solidaridad un año más tarde.

A lo largo de la modernidad, la cristiandad oriental se fragmentó y territorializó en iglesias nacionales autocéfalas, como el protestantismo y el catolicismo. Con la caída de los regímenes de tipo soviético, las iglesias nacionales tanto católicas como ortodoxas, pudieron liberarse del yugo del control estatal y de la propaganda antirreligiosa. Muchas de ellas también se beneficiaron del auge religioso bastante efímero que siguió, cuando la gente intentó llenar el vacío espiritual que dejó el desierto del ateísmo.

En todas las religiones se manifiestan dos tendencias divergentes, a menudo enfrentadas. Por un lado, están los intentos de restauración religiosa, que pueden tomar las más diversas formas: desde las relativamente inocuas pretensiones de restitución económica y restauración de la propiedad eclesiástica confiscada, a otros intentos más agresivos para conseguir de nuevo el poder eclesial y la protección monopolista contra la competencia religiosa nativa o extranjera; e incluso se dan combinaciones letales de nacionalismo religioso y proyectos de creación de estado que –como en el trágico caso de Yugoslavia– pueden llevar a la limpieza étnica y otros crímenes de guerra.

Por otro lado, hay un aumento del pluralismo religioso y de la competencia en los mercados religiosos, ya que las nuevas democracias instauran la separación constitucional entre la iglesia y el estado y la protección de la libertad religiosa. Como resultado, no sólo se observa el resurgir de las iglesias, sectas y minorías religiosas con larga presencia histórica en zonas antes prohibidas, sino también la proliferación de nuevas religiones de todo tipo, desde agresivas sectas evangélicas ignorantes de la tradición cultural y religiosa local y

deseosas de llevar el Evangelio a los nativos, hasta los omnipresentes mormones y Hare Krishnas, y también infames sectas apocalípticas como Aum Shinrikyo.

Los conflictos religiosos concretos en una determinada zona simplemente ejemplifican la tensión entre dos principios interrelacionados que aparecen reiteradamente por todas partes con la extensión de las modernidades globales, principalmente la tensión entre el principio proteccionista de las culturas religiosas territorializadas y el principio de los mercados religiosos globales competitivos, abiertos y libres. La misma tensión reaparece como un conflicto entre los derechos individuales y de grupo, especialmente la tensión entre el principio moderno individualista de libertad de conciencia –que presupone naturalmente el derecho de hacer proselitismo, como el derecho de apostasía y de conversión– y el derecho de la comunidad étnica, atribuido a las identidades de grupo (el derecho colectivo a la autodeterminación, que implica la protección de las tradiciones culturales y religiosas locales de las prácticas invasoras depredadoras y colonizadoras de cualquier forma, pero especialmente las cristianas occidentalizadoras).

¿Hasta qué punto pueden verse los conflictos actuales –tras el 11-S– como conflictos de religiones? ¿Está teniendo lugar un “choque de civilizaciones”?

La visión de Huntington de un conflicto inminente entre el Occidente democrático cristiano y otras civilizaciones, en especial “los estados islámico-confucionistas”, ha sido amplia y correctamente criticada en muchos niveles, sobre todo por su esencialismo; es

decir, por suponer que las religiones mundiales tienen algunas características esenciales inmutables. El propio análisis de Huntington de la ola católica de democratización se puede utilizar para cuestionar tal suposición. En efecto, si Huntington hubiera desarrollado su argumento sólo unas décadas antes –antes de la puesta al día católica– la formulación de la tesis podría haberse manifestado probablemente como el choque entre el oeste secular protestante y “el resto”, y la cultura católica se podría haber constituido fácilmente como enemiga básica de la democracia. Era la vieja tesis no carente de cierta base real, que Tocqueville ya había intentado refutar hacia 1830. La tesis tuvo especial eco en la América protestante, donde desde esa época hasta los años 60 del siglo pasado, tomó la expresión de la alegada incompatibilidad entre “Republicanismo” y “Catolicismo romanismo”.

Yo creo que un breve panorama de las reformulaciones de la tradición islámica que están teniendo lugar hoy en día, desde la perspectiva comparativa del aggiornamento católico, puede resultar instructivo. Como mínimo, debería servir para relativizar las hipótesis de un choque entre el “Islam” y “Occidente”. El problema –a menudo reiterado por los críticos– no es sólo que el análisis de Huntington se basa en una concepción esencialista del Islam, sino que la interpretación de “Occidente” en que se basa no es menos esencialista. La yuxtaposición de Catolicismo e Islam muestra que el problema no sólo reside en representaciones simplistas de un Islam “fundamentalista” uniforme, que no sabe reconocer la extraordinaria diversidad de las sociedades musulmanas pasadas y presentes. Igual de problemática y engañosa es la interpretación esencialista de un Occidente

secular moderno, incapaz de ver la cristiandad católica como parte integral del pasado y el presente de la modernidad occidental. Cada acusación hecha al Islam de ser una religión fundamentalista, antimoderna y antioccidental, se podría haber dirigido justificadamente contra el catolicismo no hace tanto. Es más, la mayoría de las características del islam político contemporáneo que los observadores occidentales encuentran con razón tan censurables –incluidos los métodos terroristas y la justificación de la violencia revolucionaria como un instrumento adecuado para alcanzar el poder político– se pueden encontrar en el pasado no tan lejano de muchos países occidentales y en muchos movimientos modernos seculares.

Además, en comparación con la estructura administrativa centralizada y jerárquica de la Iglesia Católica, la Umma islámica –al menos dentro de la tradición Sunni– tiene una estructura más conciliadora, igualitaria, laica y descentralizada. El carácter pluralista y descentralizado de la autoridad religiosa, que siempre había distinguido al Islam, se ha hecho aún más pronunciado en la edad moderna. En la actualidad, si hay algo en lo que están de acuerdo la mayoría de los observadores y analistas del Islam actual, es el hecho de que la tradición islámica en el pasado más reciente ha llevado a cabo un proceso sin precedentes de pluralización y fragmentación de la autoridad religiosa, comparable al iniciado por la Reforma Protestante.

Pocos negarían que esta pluralización y fragmentación de autoridad religiosa se suma a una revolución participativa y a una democratización de la esfera religiosa. ¿Pero puede este fermento, a menudo caótico, transformarse en una fuerza favorable a la demo-

cratización de las estructuras políticas y a la institucionalización de una sociedad civil abierta y pluralista, hecha de “públicos” y “asociaciones” basadas en la protección de las libertades individuales? Claro que no deberíamos esperar una respuesta inequívoca y uniforme a esta pregunta. Los “expertos” y los “observadores” profesionales del Islam están enzarzados en un apasionado debate sobre este tema. Para algunos la fragmentación de la autoridad –por muy caótica que sea– está sentando la base del pluralismo democrático. Para otros, simplemente, se suma a una violenta y destructiva “rebelión de las masas”. Al final, el tiempo dirá. Pero como muchas intervenciones teóricas en cuestiones públicas tienen en realidad repercusiones prácticas e incluso pueden tener el carácter de profecías de autocumplimiento, yo prefiero contribuir al pensamiento positivo observando el resurgir contemporáneo como una forma de puesta al día del Islam.

Sin embargo, hay una diferencia crucial entre los dos aggiornamientos. La transformación católica había tenido el carácter de una reforma oficialmente uniforme y rápida desde arriba, que encontró poca resistencia desde abajo y podía ser fácilmente reforzada a lo largo del mundo católico, resultando una destacable homogeneización global de la cultura católica, por lo menos entre las élites. En cambio, el Islam carece de instituciones centralizadas y estructuras administrativas que definan y refuercen las doctrinas oficiales y, por tanto, las puestas al día musulmanas que se están desarrollando hacia las realidades y prédicas globales modernas, probablemente serán plurales, con resultados múltiples y a menudo contradictorios. Las redes de terrorismo global que declaran la jihad

al resto del mundo son manifestaciones tan poco representativas del resurgir islámico contemporáneo como las redes globales de intelectuales musulmanes liberales, líderes religiosos y élites que trabajan con sus homólogos de otras civilizaciones y religiones del mundo para construir un orden global más justo, humano y pacífico. La brutal represión de las mujeres por los talibanes era una manifestación de este caótico fermento semejante a la movilización de los "Hermanos del Islam" en Malasia y en cualquier parte donde se defienden los derechos humanos, civiles y políticos de las mujeres musulmanas, incluyendo su derecho religioso a participar en la interpretación de la tradición islámica. En medio hay toda una serie de manifestaciones de las múltiples puestas al día del Islam en los distintos ámbitos de la vida.

Deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que la tradición islámica, su discurso público distintivo y las prácticas musulmanas, moldeen el tipo de sociedad civil y las instituciones democráticas que pueden surgir en los países musulmanes. Hay múltiples modernidades occidentales, y puede haber múltiples modernidades musulmanas.

¿Contribuirán o dificultarán estas modernidades musulmanas a la expansión de la democracia?

No hay ninguna garantía de que los movimientos de renovación islámica favorezcan uniformemente la democratización; en realidad es poco probable. Lo que es casi cierto es que difícilmente la democracia crecerá y prosperará en los países musulmanes, a menos que los actores políticos que están esforzándose en ello sean también capaces de

"enmarcar" su discurso en un lenguaje islámico públicamente reconocible. Las llamadas a la privatización del Islam como condición para la democracia moderna en los países musulmanes sólo producirá respuestas islámicas antidemócratas. En cambio, la elaboración pública, consciente, de tradiciones normativas del Islam en respuesta a los retos modernos, a las experiencias de aprendizaje político y los discursos globales, tiene la posibilidad de generar distintas formas de Islam civil público que quizás favorezcan más la democratización. El problema no es que una tradición religiosa esencialmente fundamentalista prohíba tal elaboración reflexiva, sino más bien que los estados modernos autoritarios en los países musulmanes –muchos de los cuales se basan en el apoyo militar y económico de Estados Unidos y otras potencias occidentales– no den cabida a espacios públicos abiertos donde podría llevarse a cabo tal reflexión.

¿Cómo respondería usted a quienes defienden que la mayoría de las religiones son propensas al fundamentalismo y a dificultar la expansión de la democracia?

Por supuesto, dudo de que los secularistas irreflexivos se convenzan con mi comparación entre el Catolicismo y el Islam. Tal vez, incluso lleguen a reafirmarse en su creencia de que ambas religiones en su resistencia a la privatización representan una amenaza fundamentalista para un orden global secular moderno. En cierto sentido tienen razón. Si tiene que haber un "orden" global moderno, que no sea simplemente impuesto hegemónicamente, tendrá que conseguirse con la

tradicional vitalidad de éstas y otras tradiciones religiosas. Ahí yace el mérito de la tesis de Huntington, al reconocer la importancia creciente de las civilizaciones y tradiciones religiosas para la política mundial. Donde Huntington probablemente se equivoca es en su concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales semejantes a naciones-estados y superpotencias, lo que le lleva a anticipar futuros conflictos globales a lo largo de fallos civilizacionales. Sin duda, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el Catolicismo o el Islam, para liberarse ellos mismos del corsé de la nación-estado y reconquistar con ello sus dimensiones transnacionales y su

protagonismo en el escenario global. Pero, probablemente, desempeñarán estos papeles más como "comunidades imaginadas" transnacionales que como actores geopolíticos territoriales. Las naciones continuarán siendo, en un futuro próximo, comunidades imaginadas relevantes y portadoras de identidades colectivas en el espacio global, pero las identidades locales y transnacionales, en especial las religiosas, probablemente se harán aún más prominentes. Mientras vayan emergiendo nuevas comunidades imaginadas transnacionales, y la ciudadanía cosmopolita fomentada por las élites sea una de ellas, las más relevantes probablemente serán de nuevo las viejas civilizaciones y religiones del mundo.

Las difíciles relaciones Gobierno-Iglesia Católica

De las elecciones del 14-M a la boda real
en La Almudena, con Kiko Argüello como telonero

José Martínez de Velasco*

La Iglesia Católica española apoyará todas aquellas movilizaciones o iniciativas en contra de los proyectos del Gobierno socialista que atenten contra la vida humana, dijo el portavoz de los obispos, Juan Antonio Martínez Camino, el 28 de mayo durante una rueda de prensa convocada precipitadamente en la sede de la Conferencia Episcopal Española, en la calle de Añastro.

El momento elegido por el Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal para hacer público su documento "Por una ciencia al servicio de la vida humana" no pudo ser más inoportuno y más claro en su mensaje:

Inoportuno, porque se hizo público el mismo día en que se iniciaba la campaña electoral para las elecciones europeas y el mismo día en que, dos horas más tarde, su presidente, el cardenal Antonio María Rouco recibía en su casa, en su palacio arzobispal de la calle de San Justo, al ministro de Justicia, Juan Fernando López Aguilar y a la nueva Directora General de Asuntos Religiosos, Mercedes Rico, en un almuerzo con

el que se pretendía encontrar vías de diálogo y de consenso.

Claro, porque los obispos le dicen al Gobierno socialista –cuando todavía no se han cumplido los primeros cien días de Gobierno–, con rotundidad y respondiendo a las demandas que desde algunos sectores del catolicismo español, liderados por la archidiócesis de Valencia, al arzobispo de Toledo, el periódico La Razón y el portal católico en Internet E-Cristians, que no van a tolerar no sólo que se amplíe el aborto o se permita investigar con embriones para fines terapéuticos, sino también que no van a ceder respecto del carácter evaluable de la asignatura de Religión y sobre la equiparación de los matrimonios homosexuales al matrimonio.

En el documento, de más de tres folios, la jerarquía eclesiástica española advierte al Gobierno de Rodríguez Zapatero que

..."Sin desconocer los esfuerzos loables de muchos profesionales de la medicina y del derecho, hemos de decir

** Redactor Jefe de la Agencia EFE y Presidente de la Asociación de Periodistas de Información Religiosa (APIR).*

asimismo que algunas técnicas y leyes permiten que se trate a los seres humanos como si fueran cosas o animales que se pueden producir, manipular o incluso comercializar. Ciertas novedades llamativas, más espectaculares que realmente curativas, pueden hacer olvidar algo de vital importancia: que las personas no deben ser producidas o reproducidas en los laboratorios, sino procreadas en la unión interpersonal de los esposos. Puesto que todas las personas tenemos básicamente la misma dignidad y los mismos derechos, nadie puede abusar de su prepotencia para producir a sus semejantes, traídos a la existencia y, a veces, incluso diseñados y seleccionados entre otros para ser utilizados según determinados intereses. Como personas que son, los hijos tienen derecho a venir al mundo como fruto de la relación fecunda de sus padres, sin que ésta sea suplantada por ninguna técnica productiva e impersonal. Sólo así se salvaguarda adecuadamente el carácter personal de relaciones humanas tan fundamentales como son las vinculaciones familiares de paternidad /maternidad, filiación y fraternidad. Si éstas se deterioran o suprimen, la sociedad no podrá ser verdaderamente humana y solidaria”...

... “Descongelar los embriones ‘sobrantes’ para reanimarlos y luego quitarles la vida en la obtención de sus células madre como material de experimentación es una acción gravemente ilícita que no puede ser justificada por ninguna finalidad supuestamente terapéutica. El fin no justifica los medios. No es lícito matar a un ser humano, incluso en su fase de embrión, aunque se haga con la intención de curar a otro”...

... “La llamada clonación terapéutica es una de las amenazantes posibilida-

des que se siguen de la práctica injusta de la producción de seres humanos en los laboratorios. La legislación española actual cierra el paso a tal amenaza. Son inquietantes algunas declaraciones a este respecto de personas del mundo de la ciencia y de la responsabilidad política. Se dice que no se trata de producir niños clónicos, sino tan sólo embriones para ser utilizados en la supuesta curación de determinadas enfermedades. Sin embargo, es necesario advertir que esos embriones, aunque no se les permita desarrollarse y llegar a ser niños nacidos, son ya seres humanos que no pueden ser sacrificados bajo ningún pretexto. Su carácter de clónicos nada quitaría a su condición de humanos. Una vez que se hubiera cometido la tremenda injusticia de producirlos, nada justificaría la inmoralidad de eliminarlos en aras de la experimentación. Palabras como ‘nuclóvulos’ o ‘transferencia nuclear’ son utilizadas a veces para enmascarar esta realidad, con el propósito político de evitar la justificada alarma y aversión que produce en la sociedad la clonación de humanos. Por lo demás, si se abre el camino a la mal llamada clonación terapéutica, se habrá dado sin duda un paso decisivo y preocupante hacia la clonación reproductiva. Si, en fin, no existe ninguna aplicación terapéutica de las células madre embrionarias, menos aún de las que procedan de embriones clónicos. Lo que algunos desean, ante todo, es experimentar con seres humanos clónicos. Ésa es la triste realidad”...

No, a todo

Martínez Camino, al presentar este documento sobre la anunciada reforma de la Ley de Reproducción Asistida de 1988, modificada el pasado año, advirtió al Gobierno de que esta reforma “atenta contra la vida humana” y ase-

guró que "la Iglesia se mantendrá firme en esta lucha que parece políticamente incorrecta", porque se siente acompañada por sus fieles y porque no se trata de una lucha de la Iglesia contra la Ciencia ya que lo que la Iglesia propone es de "ética racional".

Pero el secretario y portavoz del episcopado, que calificó estas medidas de contrarias "al Estado de Derecho" no sólo fue rotundo en esta cuestión, sino que también, y en respuesta a las preguntas de los periodistas arremetió contra la ampliación de los supuestos del aborto, contra las reformas en la Ley del Divorcio y contra la equiparación de las uniones homosexuales al matrimonio entre un hombre y una mujer. En definitiva se opuso a todo lo que pretende reformar el nuevo Gobierno.

El Ejecutivo no tardó en responder y, ese mismo día, en palabras de su vicepresidente primera, María Teresa Fernández de la Vega, señaló que "nadie puede intentar imponer sus normas al conjunto de la ciudadanía". Fernández de la Vega dijo también que la postura de la Iglesia de respaldar las protestas que se convoquen contra la anunciada reforma legal no es "lo más razonable".

Durante la rueda de prensa posterior al Consejo de Ministros, la vicepresidenta recordó al episcopado que el Estado español "es aconfesional, y tiene unas normas y valores morales que están contenidos en la Constitución". "La Iglesia tiene las suyas, desde luego absolutamente respetables, pero nadie puede intentar imponer sus normas al conjunto de la ciudadanía. Las únicas normas de obligado cumplimiento, tanto para el Gobierno como para el conjunto de los ciudadanos, son las derivadas de la Constitución", dijo.

Para Fernández de la Vega, las rela-

ciones entre el Gobierno y la Iglesia "deben discurrir por el cauce del diálogo, por el cauce del acuerdo, por el cauce del debate e incluso por el cauce, si es necesario, del desacuerdo".

También respondió a las críticas la ministra de Sanidad y Consumo, Elena Salgado, quien afirmó que el documento de la Conferencia Episcopal "va en contra de lo que la sociedad desea y acepta en la actualidad". Desde una postura de "máximo respeto" hacia este órgano de representación de la Iglesia Católica, la ministra lamentó no obstante que en el citado documento "se deslicen errores científicos claros" y se atribuya al Gobierno "una intencionalidad que le es completamente ajena".

En relación con las referencias a la clonación, la ministra indicó que "no es una cuestión que vaya a ser introducida en la primera modificación de la ley que se presente al Parlamento", y por ello llamó la atención de los obispos por "la alarma injustificada" que, en su opinión, están generando en la sociedad.

Sobre la selección genética de embriones, "la actuación del Gobierno debe inscribirse desde el absoluto respeto al Estado de Derecho y la legalidad", dijo Elena Salgado, quien agregó que "en la actualidad, la Ley no contempla esta posibilidad y, por tanto, "no permite dar una respuesta positiva a las peticiones de los padres".

Un largo camino

En realidad las advertencias y la "presión" de la Iglesia al Gobierno socialista se iniciaron ya prácticamente cuando no habían transcurrido prácticamente 24 horas de conocerse los resultados electorales. Y así *Alfa y Omega*, el semanal del arzobispado de Madrid, y dentro de su columna habitual de contraportada "No es verdad", señaló:

"Supongo que ustedes se fijaron: nada más conocerse el resultado electoral, el ganador salió ante los focos de la tele tras un atril en el que se veían las siglas ZP. Nunca dos letras fueron más simbólicas: Zapatero y Polanco. Zapatero y PRISA. Ninguno de los dos se creía hace diez días el resultado de las elecciones. Nunca una manipulación desinformativa fue tan eficaz y nunca fue tan suicida dejar el decisivo ámbito de la política informativa en manos de los adversarios".

"Eso, de lo que cualquier profesional responsable de la comunicación se avergüenza, ha sentado un precedente peligrosísimo: no se ha respetado la jornada de reflexión y, además, frente a tal desafuero, no ha ocurrido absolutamente nada; por tanto, a partir de ahora, ancha es Castilla en las jornadas de reflexión que vengan. Han pasado ya unos días, y a la hora de escribir este comentario, el talante democrático de ZP no ha dicho ni pío todavía sobre la burda pero efficacísima manipulación; no la ha condenado. Es lícito, cuando menos, preguntarse si en cualquier otro país de democracia consolidada se habría mantenido la consulta electoral; aparte de que, si no se aplaza lo que sea, por el asesinato de 201 personas, ¿cuándo será lícito hacerlo? ¿De verdad cree alguien con un mínimo sentido común y de la realidad que en estas elecciones los españoles hemos votado reflexivamente? Otra preguntita para que conste: ¿de verdad cree alguien con sentido común y de la realidad que ETA no ha tenido nada que ver en esta barbarie?...

..."La situación real en este momento es de inseguridad, de incertidumbre. La realidad ha demostrado que, por lo menos cuando hechos brutales turban emocionalmente al pueblo, éste no vota

con el bolsillo, sino con el hígado. Yo ya he oído en alguna cadena de radio a jóvenes que han votado al PSOE y ya se arrepienten de haberlo hecho. Me parece obligado destacar la exquisita elegancia y el patriotismo de los perdedores. Es mucho más difícil saber perder que saber ganar. No hay nada nuevo bajo el sol. A Churchill le echaron los ingleses del Gobierno después de haber ganado la guerra mundial"...

El alineamiento de *Alfa* y *Omega* con las tesis del Partido Popular sobre que los terribles atentados del 11 de marzo en Madrid dieron el triunfo "inesperado" al PSOE fueron también realidad en las declaraciones de algunos ilustres preladados durante aquellas semanas.

Y en el suplemento *Fe y Razón*, el periodista Santiago Martín, titulaba el 31 de marzo "Vuelve el rodillo" para afirmar que "Nos habíamos acostumbrado a que a los políticos se les podía pedir responsabilidades cuando se les pillaba en una mentira. No nos queda más remedio que abandonar esa costumbre. Lo señalé la semana pasada, a propósito de unas declaraciones de Carmen Chacón, que afirmaba que el PSOE iba a quitarle a la clase de Religión su carácter obligatorio cuando, en realidad, ésta como todo el mundo sabe nunca ha sido obligatoria desde la democracia. Lo tengo que volver a señalar hoy, debido a las declaraciones de Caldera sobre el talante que, según él, va a tener el Gobierno socialista".

"Dice el futuro super ministro que va a ser dialogante y humilde. Y lo dice sin rubor ninguno en la misma semana en que han anunciado que van a legalizar el aborto libre. Me pregunto, ¿dialogante, con quién? Con el cardenal Rouco y la Conferencia Episcopal, no. Tampoco con los grupos pro vida ni con casi todas las instituciones familiares. Esto signifi-

ca claramente que los católicos nos quedamos fuera del diálogo, al menos en un asunto como éste. El PSOE podía haber dicho que va a aprobar el aborto libre porque así lo había prometido en la campaña electoral. La responsabilidad será de los que le han votado, al margen del motivo por el que lo hayan hecho. Lo que no puede decir es que va a ser dialogante cuando anuncia una medida que hiere en lo más íntimo a los católicos. En cuanto a lo de humilde, va a la par con lo de dialogante. Lo del aborto, al cual seguirán la adopción por gays o la manipulación de embriones humanos, no es más que una vieja práctica socialista, la del rodillo. Y a eso, por desgracia, sí tendremos que acostumbrarnos”.

Presión a la Iglesia y llamadas a la unidad en la acción

Pero no sólo se presionó al Gobierno desde varios sectores eclesiales. También la propia Iglesia recibió presiones desde distintos ámbitos para que “plantase cara” a lo que se avecinaba, tras las primeras declaraciones socialistas anunciando la paralización de la aplicación de la LOCE.

El periodista Alex Rosal, en un artículo titulado “En el desierto y sin profetas”, publicado en el suplemento *Fe y Razón* el 31 de marzo, decía: “Aunque esta sección se titula ‘Buenas noticias’, hoy sólo puedo ofrecerlas malas. Y no por gusto. Tras el 14-M -sí, ya sé que la política no lo es todo en la vida, afortunadamente- las reacciones casi unánimes entre los católicos es la de orfandad. Sensación de vacío y desamparo. Y no es para menos. El PSOE, a toque de trompeta, nos ha anunciado que quiere implantar la estética *guerrista* de ‘España no la va a conocer ni la madre que la parió’, y promete más aborto, eutanasia, menos clases de Religión,

menos enseñanza concertada, menos protección para la familia tradicional pero más ayudas para que los homosexuales puedan adoptar niños”.

“...Pero, a lo que íbamos: la vida pública representa un desierto para los católicos que, encima, caminamos sin norte, sin saber adonde ir, carentes de profetas y líderes que puedan mostrarnos un camino para hallar, cuando menos, un oasis con un poco de sensatez... Un desierto en pleno siglo XXI muy parecido al de los años 30. Entonces, un hombre providencial, un seglar carismático y práctico, se encaramó como el profeta que necesitaba el catolicismo de entonces para dar un rumbo coherente y moderno a la presencia del cristianismo en la política y los medios de comunicación. Se llamaba Ángel Herrera Oria. Hoy, por mucho que miro a derecha e izquierda, no acabo de encontrarlo. Y eso es dramático. ¿Nos habrá dejado de la mano el mismo Dios? No lo creo. Más bien pienso que entre los católicos, yo el primero, hay una mezquindad de voluntades para mojarse en el barro de la política y demasiadas ataduras con el poder *pepero* para ser auténticamente libres. Una voz creíble, vamos, sin hipotecas por las ayudas económicas recibidas y otras prebendas. Necesitamos una purificación por esa búsqueda de atajos. Prefiero una Iglesia pobre, en lo económico, pero libre y con auténtica autoridad, que una Iglesia saneada en sus cuentas pero amordazada”.

Unos días antes, el 25 de marzo, un editorial del diario electrónico *E-Cristians*, se preguntaba si ¿ahora nos moveremos unidos?, para señalar que “las pasadas elecciones generales han significado un cambio tan súbito e inesperado que lógicamente tiene que ser traumático para todos aquellos, que son

muchos, cerca de diez millones, que confiaban en el Partido Popular (PP) para gobernar. Una cifra todavía superior puede traducir tamaña y rápida transformación en entusiasmo. Son los depositarios de su confianza en el Partido Socialista (PSOE). Ahora el futuro Gobierno de estos últimos va anunciando toda una batería de medidas que lógicamente deben sembrar la inquietud en el campo católico. Desde la reducción (otra vez) de la religión a una asignatura 'maría' hasta el maltrato a los centros concertados, pasando por el matrimonio y la adopción homosexual y un largo etcétera”...

...“Debemos asumir que el desasosiego que de entrada generan los propósitos socialistas no es nada más que el anuncio de lo que era una evidencia, nacida de su iniciativa, pero también de la debilidad del sujeto católico español. El PP ha aparecido, a los ojos de muchas personas de buena fe, como el refugio de la defensa del sentido cristiano, pero eso desgraciadamente no ha sido cierto. Es evidente que ha frenado muchísimas medidas, desde la ampliación de los supuestos despenalizadores del aborto hasta el matrimonio homosexual, que de otra manera habrían prosperado, pero también lo es que han adoptado (o han dejado de hacerlo) otras de una magnitud excesiva. Sin afán de memorial de agravios, porque no es éste el objeto ahora, señalemos algunas: el apoyo desmedido a la guerra de Irak, con una discrepancia frontal con el Magisterio de la Iglesia, o el hecho de que ahora España ya sea uno de los pocos países europeos donde se pueda investigar con células embrionarias, pero quizás no resulte tan evidente el escándalo del crecimiento exponencial de los abortos durante los mandatos de José María

Aznar, en un claro fraude de ley, conocido, hecho público por los medios de comunicación, y donde jamás ni la inspección de sanidad ni sobre todo la Fiscalía, a quien corresponde, han intervenido para nada. Quizás ahora aprendamos de una vez por todas que no es en un poder político condescendiente en quien puede confiar la Iglesia, sino en su capacidad para mover a la sociedad, a amplios sectores de la misma, a favor de causas que, en definitiva, redundan en beneficio del ser persona. En este ámbito, quienes manifestamos la mayor desidia somos los laicos, porque es a nosotros a quien nos corresponde organizarnos y hacer oír la voz de los católicos de una forma clara, eficaz y potente en la vida pública. Hemos vuelto a una época de movilizaciones y conciencia colectiva, para bien y para mal, y eso dependerá de la forma de proceder y de los objetivos. Si no nos damos cuenta de que debemos estar ya presentes, es que la indiferencia o el error ha cegado nuestros ojos”.

Monseñor Cañizares

También en el suplemento religioso de *La Razón* del 31 de marzo, el Prímado de España y arzobispo de Toledo, Antonio Cañizares, quien habla un día sí y otro también en el suplemento religioso que dirigen los Legionarios de Cristo, afirmó en una entrevista que “es necesario recordar que es deber del Estado y de los legisladores el proteger la vida. Cuando éstos autorizan el aborto, contradicen radicalmente su razón de ser y comprometen en su raíz todo el ordenamiento jurídico, introduciendo en el mismo poder la posibilidad de atentar violentamente, de manera legal, contra un ser humano inocente, débil e indefenso. Y es que no por ser legal o ‘legitimado’ por el consenso popular, que puedan representa la mayoría de los

votantes, un crimen deja de serlo. Autorizar los medios tendentes de suyo al crimen es autorizar el crimen. Ninguna mayoría puede legitimar una legislación que esté contra derechos tan fundamentales como es el derecho a la vida del ser humano en todas las fases de su existencia, desde su concepción, hasta su muerte natural”.

Sobre la clase de Religión Cañizares opinó que “La regulación a la que se había llegado era muy buena para salvaguardar lo que dice la Constitución, para respetar los Acuerdos internacionales de obligado cumplimiento con la Santa Sede. Salvaguardaba muchas cosas que deben ser respetadas. Era un gran paso dentro de las libertades reconocidas y garantizadas por el ordenamiento constitucional. En todo caso, además de los derechos fundamentales en juego, de la legalidad vigente, de los Acuerdos y de las exigencias pedagógicas, hay que respetar a esa media del 80 por ciento de la población de padres de niños de infantil, primaria y secundaria que piden la enseñanza de la Religión católica con todas las garantías escolares y equiparación y dignidad dentro del conjunto educativo. Ninguna realidad en la democracia española tampoco los grupos políticos tienen una adhesión tan mayoritaria que no se debe despreciar ni dejar de atender. Sería un cercenamiento de libertades grave”.

Y a preguntas del periodista añadía: “Es necesario, de una vez, que no se esté al aire de los cambios. Así destruimos la sociedad y a las nuevas generaciones de niños, adolescentes y jóvenes. El sistema vigente es valioso. Quien sea sincero debe reconocer que es bueno, y que es asumible por todos. Trata claramente de educar, de ayudar a aprender a ser hombres en libertad y

responsabilidad. Siento que estemos a estas alturas con estos vaivenes. Estoy a la expectativa. Espero conocer cuáles son los proyectos reales que hay. Entonces podré dar un juicio sobre ellos.

El 26 de mayo, tras darse a conocer el día anterior el documento del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal, Cañizares volvía a hablar en *La Razón* para afirmar que el Gobierno no ha dialogado con los obispos sobre la supresión de la aplicación de la LOCE. “Ni ha habido ninguna comunicación, que yo sepa, ni ha existido ningún diálogo. Es una decisión que el Ejecutivo adopta por sí mismo sin que haya podido expresar su parecer la Conferencia Episcopal, ni siquiera ante el Consejo de Estado donde ha solicitado personarse”, explicó el prelado.

“Es público, agregó, que este Decreto ha sido debatido en la Conferencia Sectorial de los Consejeros autonómicos de Educación, que ha sido visto en el Consejo Escolar del Estado y que, como es preceptivo, en estos momentos se está viendo en el Consejo de Estado. Pero a la Santa Sede o a la Conferencia Episcopal no se le ha consultado, cuando algunas de las disposiciones de este Decreto afectan a materia que regulan los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español”.

Para Antonio Cañizares “Suspender la aplicación de la LOCE en esta materia supone un retroceso en el terreno educativo y en el desarrollo de los derechos y libertades en España. Estimo que lo que se había legislado en la LOCE se ajusta completamente al mandato constitucional y cumple con el Acuerdo Cultural de 1979 entre el Estado y la Santa Sede. Mientras no se me demuestre lo contrario, lo legislado en la LOCE se ajusta a los principios de

igualdad y de libertad religiosa, no entraña discriminación ni privilegios, respeta el derecho a la libertad de enseñanza y a ser educado conforme a las propias convicciones morales y religiosas, respeta así mismo escrupulosamente los Acuerdos Internacionales. Y lo que no podemos olvidar: garantiza por completo lo que ese 75 por ciento de padres, en este último curso, como media de todos los niveles educativos, han pedido en continuidad total con los veinte años anteriores”.

Oferta de diálogo

Diez días después de las primeras declaraciones de Cañizares, concretamente el 10 de mayo, el ministro de Justicia, Juan Fernando López Aguilar, aprovechaba la toma de posesión de la nueva Directora General de Asuntos Religiosos, Mercedes Rico Carabias, para manifestar que “la revisión de los Acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede no está contemplada expresamente en el programa electoral del PSOE”.

Los asuntos objetos de diálogo, añadió, son los que “tienen que ver con su suficiencia financiera y su participación en la enseñanza de la Religión en el sistema educativo, las cuales están en la agenda normal de las relaciones del Gobierno con las distintas confesiones y en particular con la Iglesia Católica, donde los Acuerdos con la Santa Sede tienen un especial grado de desarrollo y sofisticación. Por lo tanto lo que sí está en la agenda es la voluntad de dialogar para tratar todos y cada uno de los asuntos”.

López Aguilar no descartó sin embargo que, “en el curso de la legislación, del diálogo, surge la necesidad de profundizar en las relaciones de cooperación, tomando decisiones que afecten a los acuerdos alcanzados, no solo con

la Iglesia Católica sino con otras confesiones minoritarias que también tienen presencia en España, como son las evangélicas, las islámicas y las israelitas”.

Las pinturas de La Almudena

No se podía esperar el arzobispo de Madrid, Antonio María Rouco, el 28 de abril cuando se presentaron las pinturas que decoran el ábside de la catedral de la Almudena y finalizadas por el fundador del Camino Neocatecumenal para la celebración del enlace matrimonial entre Don Felipe de Borbón, Príncipe de Asturias, y su prometida Doña Letizia Ortiz, los ríos de tinta que iba a producir su decisión de que fuese Kiko Argüello el nuevo pintor de la catedral madrileña.

Detrás de estas pinturas, explicó Kiko Argüello durante la rueda de prensa (la primera que ha concedido en su vida) en la catedral, está la fe de siglos y se ha seguido el Canon ortodoxo de los grandes misterios cristianos, tanto en la composición como en los colores, y añadió que es un arte al servicio de la nueva evangelización. Siguiendo, sobre todo, las huellas de Rublev, explicó, “hemos buscado una expresión moderna incorporando los descubrimientos del arte occidental contemporáneo, desde el impresionismo en adelante: Matisse, Braque, Picasso, etc., en el intento también de abrir un puente a través del arte entre las Iglesias Católica y Ortodoxa”, dijo el pintor.

La “corona misteriosa” y las vidrieras de Argüello levantaron las iras de tirios y troyanos, con acusaciones de plagio y con descalificaciones, como la de “postales de Primera Comunión”. Hasta la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando terció en la polémica y descalificó no sólo las pinturas sino la música regalo del pueblo de Madrid a los regios

contrayentes compuesta por Nacho Cano. Para la Academia las pinturas "alteran de forma muy negativa la visión de la girola de la catedral" y no están hechas "con el rigor y la exigencia profesional mínimamente necesarios" para el "ornato y decoración de interiores de un monumento arquitectónico tan significativo".

Kiko Argüello no permaneció en silencio y se defendió de las acusaciones –aunque ofreció por sus enemigos los insultos recibidos– en la televisión del arzobispado madrileño, y en declaraciones a diversos medios, mientras que el portavoz del Camino en España, Enrique Bonete, mandaba comunicados a los medios de comunicación en respuesta a las críticas. Para Kiko, que asegura que sus iconos no están copiados de nadie, ni siquiera de sí mismo, el Señor dice "no opongáis resistencia al mal, y al que te abofetee en la mejilla izquierda preséntale la derecha. Yo intento ser eficaz en la medida de mis fuerzas, soy un pobre hombre y pecador, y no los juzgo", dijo en declaraciones a la revista *Época*.

También la homilía de Rouco durante la boda y su actitud fría hacia los contrayentes levantó críticas en los medios de comunicación. El último en terciar en la polémica fue el responsable de Protocolo del Arzobispado de Barcelona, Eduard Subirá, quien criticó la falta de coordinación del protocolo de la Casa Real con el del Arzobispado y con el de las casas reales, así como con la realización de la retransmisión de TVE de la ceremonia de la Boda Real.

Para Subirá, según la información facilitada por Europa Press, el cardenal Rouco Varela "no siguió el Ceremonial de los Obispos, aprobado después del Concilio Vaticano II, para los actos donde asiste un Jefe del Estado ("Rei

Publica", en latín) que es católico, como el caso del Rey Juan Carlos".

El Foro Joan Alsina

Con una reflexión sobre la acogida de las personas en la Iglesia, el Foro Joan Alsina también protagonizó espacios en los medios de comunicación y críticas desde distintos sectores de la comunidad eclesial al afirmar que "es necesario asegurar dentro de la Iglesia el ejercicio real de todos los derechos humanos, tanto para los hombres como para las mujeres, sin excepción. Solo entonces estaremos legitimados para exigirlo de puertas afuera. Como consecuencia, la Iglesia debe promover, dentro de ella misma, el respeto a las personas que se encuentran en situaciones familiares canónicamente irregulares".

..."Como compañeros de camino y miembros de un mismo cuerpo, frecuentemente compartimos el desgarramiento de muchas personas que creen en Jesús, que se afanan por construir su Reino y por vivir en comunión con su pueblo, pero que tropiezan contra la Ley, que agosta y mata al espíritu. Las situaciones incluidas en esta crisis son muy variadas; los ámbitos donde, posiblemente, se manifiesten con más crudeza son: las muchas parejas casadas "por la Iglesia" que terminan abandonando su proyecto de vida en común y quieren rehacerlo con otra persona, los avances científicos que favorecen nuevas formas de fecundidad controlada y asistida, las personas que eligen una relación y/o convivencia homosexual, las mujeres deseosas de que se les reconozcan su dignidad y capacidad para asumir todas las funciones ministeriales".

Jesús, dice el Foro, ..."cura, consuela y proporciona alimento hasta cuando la Ley lo prohíbe, y la quebranta siempre que está en juego la curación de

alguna lacra humana. No lo hace a escondidas y como de soslayo, sino que proclama una y otra vez, con audaz contundencia, que 'el hombre no está hecho para la Ley, sino la Ley para el hombre', que 'Dios prefiere la misericordia al sacrificio' y que 'son los enfermos quienes necesitan al médico y no los que se creen estar sanos'. Su actitud a favor de las personas es tan nítida que se convierte en la principal acusación del Sanedrín: 'Se ha hecho superior a la Ley y anima al pueblo para que no la cumpla'".

Los integrantes del Foro pedían a la Iglesia institución, entre otras cuestiones, y en relación con otros proyectos de vida en común: "Reconocer, con cordura, el valor de las opciones no sacramentales para vivir en pareja estable, especialmente la del matrimonio civil, sin hurgar en circunstancias que pertenecen a la intimidad inviolable de las personas o a su personalidad diferenciada. Ofrecerles también la posibilidad de celebrar su compromiso de donación mutua mediante algún rito que exprese y signifique la bendición del Padre que los convida, como a todos los hijos e hijas, a participar y a dar testimonio de su amor. Por lo tanto, es injusto e inhumano excluirlos de la vida sacramental o de cualquier acto cultural".

Asimismo propone "repensar la sexualidad como expresión del amor, abierta a la paternidad responsable, contando con los medios técnicos que la refuerzan y asisten. Evitar que grupos ideológicos, religiosos o no, impongan sus particulares dictados morales. Respetar la autonomía de la ciencia y de la sociedad civil.", y a la vez "dar cabida dentro de las comunidades, guiadas por una atrevida prudencia, a todas las personas que estén sinceramente bien dispuestas para desarrollar en ellas tareas

de servicio y de promoción, sin tener en cuenta los aspectos que muchos califican, hipócritamente, como irregulares. No menospreciamos el riesgo de escandalizar, pero la audacia de los nuevos valores de una sociedad pluralista impulsan hacia un futuro diferente".

El control de los imames radicales

Asimismo le han costado duras críticas al Gobierno la intención, anunciada por el ministro del Interior, José Antonio Alonso, de controlar a los imames para que no lancen soflamas o mensajes incitando al terrorismo durante el culto en las mezquitas. Para el ministro, el Gobierno no puede "nombrar al imam que vaya a officiar el culto, pero sí exigir al imam o al predicador que se sepa quién es y qué va a decir en la iglesia o en la mezquita".

Mientras que el Partido Popular calificó la propuesta de inconstitucional, Izquierda Unida la tachó de desafortunada y apuntó, en relación con la propuesta del ministro que "no se puede poner bajo sospecha a un determinado culto", habrá que "regular un registro de religiones pero descontextualizándolo. No se puede lanzar la idea así y vincularla directamente con el terrorismo". Las asociaciones de inmigrantes se mostraron también muy críticas y advirtieron de que se pueden producir graves situaciones de discriminación.

Yusuf Fernández, portavoz de la Federación de Entidades Islámicas, expresó su preocupación y la calificó de "un poco exagerada. Esperemos que no sea una iniciativa encaminada únicamente a controlar a los seguidores del Islam. No sé si en Europa hay precedentes de una ley así».

Alonso quiso zanjar la polémica y, días después, aprovechando una visita

oficial a León, apostó por el principio de libertad religiosa recogido en la Constitución "siempre que no se utilice para armar actividades ilícitas". "Expreso mi convicción de libertad religiosa, dijo el ministro, pero nunca conducida a fines oscuros".

Todavía quedan curas obreros en España

Los curas obreros son aún una realidad en España, donde unos doscientos ejercen su ministerio pastoral en el mundo del trabajo agrupados como colectivo con "conciencia de clase", según Julio Pérez Pinillos, sacerdote, casado y con tres hijas. Pinillos, que en la actualidad y como miembro de una cooperativa de enseñantes trabaja en un colegio como profesor, ejerce también su trabajo pastoral, desde hace cinco años, en la parroquia madrileña de San Cósme y San Damián.

Durante un encuentro con la Asociación de Periodistas de Información Religiosa (APIR) para presentar su libro "los curas obreros en España", Pinillos insistió en que el tema del celibato es "secundario", que los curas obreros casados son una minoría y que en el colectivo nunca se pregunta a nadie sobre su condición de célibe.

"En nuestro colectivo, explicó, nunca se ha planteado si los curas que lo integramos son célibes o están casados. Esa es una cuestión secundaria, una norma que se puede cambiar. Lo sustancial de ser sacerdote es tener el entusiasmo por el Evangelio, por el hombre de hoy, por la cultura actual y meterse en esa realidad para estar al servicio de la comunidad", dijo.

El libro, editado por "Nueva Utopía", está prologado por el obispo emérito de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), Nicolás Castellanos, y el epílogo ha sido

escrito por el obispo de Sao Felix de Araguaia (Brasil), Pedro Casaldáliga.

"Los curas obreros en España", quiere ser la historia de este colectivo de sacerdotes que un día, alrededor de 1982, echaron a andar como colectivo estatal (unos 400 conectaron en el primer momento) tras tomar conciencia de que su ministerio pastoral estaba en las fábricas, en los barrios marginales, trabajando junto a los obreros y trabajadores encarnándose en ese colectivo.

Sobre las relaciones que mantienen con la jerarquía eclesiástica, Julio Pinillos explicó que es "desde lo más positivo hasta lo peor". Hay obispos que nos apoyan y que entienden nuestro colectivo como un arzipetrazgo, como Castellanos y Casaldáliga en estos momentos, o el cardenal Tarancón y Gabino Díaz Merchán cuando iniciamos nuestra pastoral obrera, explicó, y otros que no están de acuerdo y que "nos soportan desde el silencio".

En cualquier caso, precisó "no nos preocupan las relaciones con la jerarquía, lo que realmente nos preocupa es que se borre la expresión pueblo de Dios" porque la Iglesia "no son los obispos, aunque formen parte de ella, la Iglesia es la comunidad y el obispo es el animador de esa comunidad de creyentes". "El papel del ministerio sacerdotal no puede estar condicionado a cosas secundarias como el celibato o la obediencia acrítica" y el futuro de la Iglesia como institución dependerá en gran parte de que "sea conservadora o progresista", al igual "que el de los curas obreros será similar al futuro de los movimientos progresistas en la Institución".

"Nosotros opinamos que el sacerdote debe estar encarnado en la realidad, incardinado en lo concreto, trabajando y viviendo con la gente, en sus estruc-

turas y en la periferia, en los márgenes pero dentro de la Iglesia, en una permanente actitud de servicio en el mundo del trabajo”, aunque hoy las situación como “cura obrero” ha cambiado, y eso es así porque ya prácticamente no existen grandes fábricas y las empresas son pequeñas con cientos de empresas subcontratadas, con lo que se hace difícil el sentimiento de clase o el contacto y unión entre los propios trabajadores, señaló Pinillos.

Santa María la Mayor

Al cierre de esta crónica Juan Pablo II nombraba arcipreste de la basílica romana de Santa María la Mayor, muy vinculada a España, al cardenal Francis Law, quien hace año y medio presentó su dimisión como arzobispo de Boston por los escándalos de pederastia que sacudieron a esa archidiócesis de EEUU, y ante los que el purpurado hizo gala de una pasividad y tibieza para atajarlos que le valió numerosas críticas.

Tras conocerse el escándalo, Law acudió al Vaticano para ser recibido en audiencia por el Papa y, tras presentar su dimisión, pidió perdón “a todos los que han sufrido por mis insuficiencias y errores”. Ahora se le encuentra acomodado en Roma, en una de las cuatro grandes basílicas de la Ciudad Eterna, Santa María la Mayor, ligada a España por una bula del Papa Inocencio X por la que todos los reyes de España son protocanónigos de la Basílica.

** Redactor Jefe de la Agencia EFE y presidente de la Asociación de Periodistas de Información Religiosa (APIR)*

Juventud e Iglesia en España: Razones de un desencuentro

Francisco J. Carmona Fernández *

La relación de los jóvenes españoles con la Iglesia no es buena. En 1999 un joven de cada tres se identificaba como católico practicante, uno de cada diez asistía a misa el domingo y sólo un diez por ciento de estos misalizantes encontraba en la oferta eclesial ideas y valores para orientarse en la vida¹. El informe del 2004, a pesar de haber incluido en su universo a cohortes más jóvenes, corrobora estos datos². En 1960, por el contrario, la práctica totalidad de los jóvenes españoles se identificaba como católico practicante (95%), el 58% de la población juvenil no faltaba nunca a misa el domingo, más de la mitad de la población juvenil estaba enrolada en organizaciones religiosas, y hasta un 10% había pensado en ser sacerdote o religioso³. ¿Qué ha pasado en estos años?

Hay dos formas de interpretar las causas que han conducido a esta situación;

una lo hace desde los cambios de la estructura social y la otra desde la acción de los individuos, grupos y organizaciones. En la primera, los hechos más citados son el proceso de secularización y la llegada de la posmodernidad y, aunque ya pasó el momento de la acrítica aceptación de la secularización como sinónimo del eclipse de lo sagrado, la literatura pastoral suele aceptar este hecho como un postulado incuestionable que, unido a la posmodernidad, aporta la clave explicativa de la situación religiosa entre nosotros⁴. Las explicaciones que se centran en los agentes suelen descargar la responsabilidad en la mala gestión o "digestión" del Concilio Vaticano II, ya que su aplicación en España provocó la erosión de las creencias religiosas, politizó la vida eclesial, incrementó el anticlericalismo español y dividió a la Iglesia⁵.

1 *Jóvenes españoles*, 99. Madrid:1999: 297-313.

2 *Jóvenes 2000 y Religión*. Madrid:2004: 22, 25 y 38.

3 Primera Encuesta a la Juventud (1960): *Revista del Instituto de la Juventud* nº 64, abril de 1976:242-243.

4 Un recorrido por las principales revistas de pensamiento pastoral como *Razón y Fe*, *Sal Terrae*, *Misión Abierta*, *Pastoral Juvenil e Iglesia Viva*, desde 1968 hasta el 2000, muestra la generalizada aceptación de que goza la explicación de la situación religiosa de jóvenes y adultos españoles, desde la secularización y, últimamente, desde la posmodernidad.

5 Conferencia Episcopal Española: *Una Iglesia esperanzada. "¡Mar adentro!" (Lc. 5,4). Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2002-2005*. Madrid: Edice, 1990 N°s 10 -12. Antón M. Pazos y José Andrés Gallego: *La Iglesia en la España Contemporánea*. Madrid: Encuentro, 1999. Olegario González de Cardedal: *La Iglesia en España: 1950-2000*. Madrid, PPC, 1999: 383-391.

* Profesor de Sociología. Universidad de Granada.

Para las ciencias sociales es bueno aunar la perspectiva estructural y la perspectiva de la acción⁶, porque la primera permite conocer el escenario en que los agentes se mueven, acotando las posibilidades objetivas que ofrecen el contexto y el horizonte de lo posible para la acción, mientras que la perspectiva de la acción ayuda a conocer a los agentes, interpretar sus acciones y omisiones e, incluso, emitir un juicio valorativo de su actuación. En esta investigación se intenta unir ambas perspectivas.

El periodo en estudio se ha dividido en tres etapas significativas: Primer Franquismo (1940-1960), Años del Cambio (1961-1982) y Democracia (1983-2003) y en cada etapa, se investiga la religiosidad juvenil, y se interpreta desde la situación de la sociedad española y desde la vida y acción de la Iglesia.

Juventud e Iglesia durante el Primer Franquismo

En 1960 la población juvenil española entre 15 y 20 años rondaba los dos millones y medio de personas, habían nacido entre 1939 y 1945 e integraban las cohortes más jóvenes de la Generación de 1946⁷. Según refleja la Primera Encuesta del Instituto de la Juventud aquellos jóvenes eran creyentes en su totalidad, mayoritariamente católicos practicantes y no concebían que alguien, que se llamara católico viviera al margen de la Iglesia. Eran

chicos plenamente integrados en la Iglesia, conocían bastante bien la cultura católica, acataban su autoridad normativa y muchos formaban parte del tejido asociativo católico. Estos jóvenes estaban vinculados con la Iglesia porque encontraban en la religión un sentido para su vida y los más inquietos, gracias a los grupos educativos y apostólicos, fueron descubriendo en la cosmovisión católica metas, valores y modelos para realizar sus proyectos de futuro en lo personal, lo social y hasta en lo político.

La Iglesia española hablaba un idioma inteligible en aquella cultura. La victoria de la coalición de derechas en la Guerra Civil supuso la afirmación del modelo tradicional de entender la vida social en España y esta visión del mundo estaba arraigada en las formas de vida campesina y tradicional que eran predominantes en aquella sociedad premoderna. Portadores de esta cultura agraria y tradicional eran los terratenientes, la gran mayoría de las clases medias tradicionales, y gran parte de los pequeños propietarios agrícolas, que objetivamente pertenecían a la clase baja⁸. A pesar de que, tanto el Régimen de Franco como la posición de la Iglesia en aquella sociedad, eran fruto de una victoria militar, la Iglesia durante estos años fue capaz de ayudar a la personalización de la fe en sectores del bando vencedor y de "reconquistar" parte de su terreno perdido entre las nuevas generaciones del bando vencido.

6 Tanto Bourdieu con su concepto de *Habitus* como Giddens con su *Teoría de la estructuración* pretenden superar esta división heredada del pasado.

7 Una *Generación* es un constructo que permite aglutinar a las cohortes de nacidos en un periodo de 15 años y cuyo año central da nombre a la generación. Una generación no es un mero agregado de personas vinculadas por la fecha de nacimiento sino que la experiencia de unas circunstancias históricas comunes les lleva a la semejanza en visión del mundo, prácticas sociales y actitud frente a la vida. Aquí se trabaja con tres generaciones: la generación de 1946, nacidos entre 1939 y 1953; la generación de 1961, nacidos entre 1954 y 1968, y la generación de 1977, nacidos entre 1969 y 1984. De alguna forma también están presentes las dos generaciones limítrofes, la generación de 1931, nacidos entre 1924 y 1938, que es modelo y referente para nuestra primera generación y la generación de 1992, nacidos entre 1985 y 1999, que está creciendo bajo el influjo de la generación de 1977.

8 Fernando Urbina: "Formas de Vida de la Iglesia en España: 1939-1975" en AA. VV.: *Iglesia y Sociedad en España*, Madrid: Editorial Popular, 1975: 11-40.

El proyecto pastoral que guía la acción de la Iglesia durante estos años es el de *Cristiandad*, pero en su trayectoria podemos distinguir dos etapas: una centrada principalmente en el culto, que coincide con los años cuarenta y otra que busca la personalización de la fe de los practicantes y la misión entre los alejados. Ésta surge al final de los cuarenta, pero tiene su gran eclosión en los años cincuenta. Con este proyecto de Iglesia podía dar respuestas a las demandas de las masas y a las minorías, y tenía una infraestructura que le permitía llegar a todos, a las masas con sus servicios religiosos de culto y formación y a las minorías, gracias a sus cuerpos de élite que le conectaban con los sectores más inquietos, la Universidad y el mundo del trabajo.

Para atender las necesidades religiosas de la sociedad española, la Iglesia contaba en 1955 con 115.010 personas: 22.811 sacerdotes seculares, 18.221 religiosos y 73.978 religiosas. También contaba con unas organizaciones laicales florecientes. En 1956 la Acción Católica integraba a 533.000 personas que les vinculaba con las clases medias del mundo urbano; los 80.000 afiliados de la JOC y los 20.000 de la HOAC lo hacían con el mundo obrero y ACNdP y Opus Dei con la élite de la nación. La Iglesia además tenía una fuerte presencia tanto en la enseñanza privada como en la pública.

Es cierto que el medio social y político se lo permitía y que aquella era una Iglesia integrada en la sociedad, poderosa gracias a sus pactos con las clases medias y altas y pecadora como denuncian sus miembros más clarividentes, desde Aranguren hasta Tarancón, porque gran parte de ella vegetaba a la sombra del poder, legitimaba los intereses de los poderosos, sacralizaba las distinciones de clase a través del arancel, colaboraba en el ostracismo de la España vencida y hasta algunos de sus miembros comercializaban con la Ayuda Social Americana. Es lógico que estas incoherencias provocaran dudas de fe entre sus miembros más jóvenes y que el nivel de anticlericalismo fuese alto; pero,

junto a ello, no hay que olvidar que para aquellos chicos y chicas la identidad católica resultaba atrayente en su proceso de socialización, que los seminarios y noviciados estaban llenos, que el 10 % de los encuestados se había planteado alguna vez su vocación sacerdotal o religiosa y que la Iglesia contaba con unas minorías de clérigos y laicos, presentes en los lugares decisivos para el cambio, que estuvieron a la altura de las circunstancias y la embarcaron en un nuevo proyecto pastoral de cambio que florecerá en las décadas siguientes.

Iglesia y Juventud en los años del cambio

En el periodo que va de 1961 a 1982, la sociedad española se incorpora al mundo moderno en lo social y en lo político y la Iglesia intenta hacer lo propio siguiendo el impulso que vive el Catolicismo a nivel internacional. La Modernidad implica racionalización de la creencia, respeto a la autonomía del mundo, y la consiguiente aceptación de la laicidad y el pluralismo social. Por ello algunos sectores de la Iglesia española comienzan a olvidar su sueño de Cristiandad, optan por el proyecto pastoral de una Iglesia Evangelizadora e impulsan el cambio eclesial. Esta decisión, alentada por Pablo VI pero entorpecida desde dentro de la propia Iglesia española, dividió la comunidad católica y abortó la plena realización del proyecto. ¿Cómo afectó todo ello al mundo de los jóvenes?

Para mejor responder a esta pregunta conviene distinguir entre la Generación de 1946 (nacidos entre 1939 y 1953), y la Generación de 1961 (nacidos entre 1954 y 1968). La II Encuesta Nacional de la Juventud, realizada en 1968, integraba en su universo a todos los jóvenes, que por aquellas fechas contaban entre 15 y 29 años. Eran 8 millones y medio de personas de los 32 que vivían por entonces en España y en su gran mayoría pertenecían a la Generación de 1946.

Los datos sobre la religiosidad de estos jóvenes ofrecen un panorama espléndido.

Estos jóvenes se identifican como católicos en su gran mayoría, el 77% de ellos es católico practicante, el 73% comulga varias veces al año y una importante minoría, un 22%, lo hace varias veces al mes. El proceso de personalización de la fe, que era el gran desafío del momento, presenta unos niveles muy aceptables, especialmente en aquellos sectores como la universidad y el mundo obrero que viven más intensamente los procesos de cambio. Precisamente es la élite juvenil más radicalizada la que más se identifica con la Iglesia en este momento, quizás porque ésta era la institución social que hablaba más claro en España sobre la urgencia y necesidad del cambio y del compromiso con la justicia social⁹.

La Generación de 1961 ofrece un panorama diferente. En 1975 el Instituto de la Juventud realiza la III Encuesta de la Juventud a una muestra de jóvenes entre 15 y 25 años y, por tanto, nacidos entre 1950 y 1960. Aunque las cohortes mayores pertenecen a la generación de 1946, en su gran mayoría son miembros de la generación de 1961. Según los datos de la III Encuesta, el número de católicos había descendido entre los jóvenes al 80% y un 20% de ellos se identifican como indiferentes, ateos o silencian su respuesta; pero, el 62% de la juventud española era católico practicante y un 5% de ella integraba el grupo de buenos católicos. Este proceso de desmoronamiento de la identidad católica va a seguir su curso. En 1982 se realiza la V Encuesta a la Juventud, mediante un acuerdo entre la Dirección General de la Juventud y el Centro de Investigaciones Sociológicas; la muestra abarcaba a 3.654 jóvenes, entre 15 y 20 años, que habían nacido entre 1962 y 1967 y formaban parte de la Generación

de 1961. Según los datos de esta V Encuesta, el 79,15% de los jóvenes se identifican como católicos, pero el número de católico practicantes ronda sólo el 34%, y el de católico no practicantes, se ha incrementado en 27 puntos, pasando del 18% al 45%¹⁰.

Muchos analistas, olvidando las consecuencias pastorales del cambio estructural que vive la sociedad española durante estos años y silenciando las luchas que se viven en la Iglesia española por implantar el Concilio, ven estos cambios a la baja como consecuencia del final del Franquismo. Los años del desarrollo económico y el crecimiento de la industria y los servicios transformaron las formas de vida de la población activa, originaron grandes movimientos de población que alteraron el paisaje urbano y rural, provocaron una metamorfosis de todas las instituciones sociales y cambiaron hasta los modelos de hombre y de mujer. Todo ello pedía que la Iglesia cambiase la pastoral de Cristiandad por la de Misión, que el sacerdote dejase en segundo plano la función ritual para la que había sido entrenado y pasase a ser misionero y entrenador de militantes, y que el laico dejase de ser mero cliente para convertirse en miembro activo en la Iglesia y ciudadano cristiano en el mundo. Pero estas demandas de cambio chocaban con la formación, espiritualidad y prácticas sociales de la gran mayoría de ambos cleros y del grueso del laicado católico.

No obstante, muchos sectores de la Iglesia española iniciaron el periodo con arrojo y esperanza. La espoleta inicial de "Reconquistar el Mundo para la Iglesia a través del compromiso en el medio" cuaja en los años cincuenta, pero se transforma y madura en este periodo. Porque este

9 Juan González-Anleo: "La juventud de la España católica (II)" en *Revista del Instituto de la Juventud*, nº 28, abril de 1970: 27-53; "La juventud de la España Católica (III)" en *Revista del Instituto de la Juventud*, nº 31, octubre de 1970: 91-125.

10 José Juan Toharia Cortes: "Los jóvenes y la religión" en *Informe sociológico sobre la Juventud Española 1960/1982*. Madrid: Fundación Santa María 1984:117-157.

compromiso, inicialmente, era apostólico, después se hizo social, después descubrió lo político y, finalmente, exigió la transformación estructural de la Iglesia. En el trayecto amplios sectores de Iglesia comenzaron a cuestionar la vinculación de ésta con el Régimen de Franco y la *comunidad católica* se convirtió en caja de resonancia del conflicto presente en la sociedad española.

Y es que la aceptación de la Modernidad, que propugnaba el Vaticano II iba más allá del cambio de estrategia pastoral y exigía un cambio de estructuras, con repercusiones en la autoconcepción de la Iglesia, en su vida interna y en sus relaciones con el entorno social y político. La *Gaudium et Spes* y el *Decreto sobre la Libertad religiosa*, desautorizaban la línea política seguida por la Iglesia española desde las Cortes de Cádiz, cuestionaban su pasado martirial en la Guerra Civil y despojaban de legitimación religiosa al Régimen de Franco, dando en parte razón a los vencidos. La aceptación de todo ello tenía que chocar con la mentalidad y las prácticas sociales de gran parte de la Iglesia española. No obstante la Iglesia española, alentada por Pablo VI, optó por el cambio, pero esta decisión dividió a la comunidad católica entre católicos conciliares y católicos opuestos al Concilio.

Los católicos opuestos al Concilio representaban la tendencia mayoritaria entre los laicos, sacerdotes y religiosos que vivieron la Guerra Civil y/o se educaron en los años cuarenta y era la más frecuente entre los católicos practicantes. Su visión metafísica y fixista del mundo era incapaz de comprender la dimensión histórica de la Modernidad. Su espiritualidad vivía la trascendencia en sentido vertical, se centraba en la gracia sacramental e insistía

mucho en la práctica de devociones. La acción cristiana en el mundo quedaba reducida al ámbito privado, que en unos casos se reducía a los valores éticos de austeridad, honradez, justicia y caridad y, en otros, contemplaba cierta apertura para la acción apostólica o caritativa¹¹.

La gran mayoría de estas personas ni comprendía ni aceptaba la deslegitimación religiosa del Franquismo, ni la opción preferencial por los pobres, ni la vinculación social y política de los sectores católicos con el mundo obrero. Es cierto que dada su trayectoria y formación no les era fácil comprender el significado profundo del Concilio, pero la gran mayoría tampoco hizo mucho por informarse sino que siguió con su práctica religiosa tradicional. Sólo algunas minorías más conscientes, entre los que había sacerdotes, religiosos y religiosas, lo aceptaron por obediencia y con la tendencia permanente a hacer una lectura parcial y reduccionista del mismo. Otros no tendrán empacho en entorpecer su implantación en España, unos de forma descarada y otros utilizando medios más sutiles y refinados como pasó con la Asamblea Conjunta.

Los católicos partidarios de una Iglesia abierta al mundo fueron los que aceptaron el Concilio con ilusión porque les permitía ser católicos y ser modernos¹². Su concepción del mundo era histórica, veían la realidad en un proceso de cambio y abierta a la acción del hombre. En esta cosmovisión aparecen como evidentes el valor *sagrado* de la persona, el derecho a la libertad de conciencia, los valores de la democracia, la autonomía del mundo y la urgencia de conocerlo y dominarlo a través de la ciencia y el trabajo. El Concilio, al reconocer estos valores, abrió un horizonte nuevo que permitía vincular espiritualidad, iden-

11 Fernando Urbina: "El compromiso vital cristiano en España" en *Estudios sociológicos sobre la situación social en España*, 1975. Madrid: FOESSA, 1976: 630-685.

12 José Luis Aranguren: *La crisis del Catolicismo*. Madrid. Alianza, 1969: 165-183.

tividad católica y acción en el mundo. En general eran más jóvenes que los anteriores, tenían mejor formación académica y estaban vinculados con los grupos políticos de la oposición o tenían simpatías por ellos. Nunca constituyeron una mayoría en el seno de la Iglesia, pero por estrategia y formación actuaban como *minorías activas*, lo que les daba influencia en la Iglesia y resonancia en la sociedad

Dada la correlación de fuerzas apostar por la implantación del Concilio en España era una temeridad desde lo humano y una apuesta desde la Fe. La Iglesia Jerárquica optó por el cambio y no regateó esfuerzos para conseguirlo; pero esto le exigía renovar el episcopado, ayudar al clero en su puesta al día y establecer nuevas relaciones con el laicado; unas tareas las pudo conseguir, pero otras quedaron en meros intentos frustrados.

Gracias a la apuesta personal de Pablo VI se renovó el episcopado español, ya que fueron 117 nombramientos episcopales los que se hacen durante su Pontificado, pero los intentos de ayudar al cambio de los sacerdotes terminaron en un rotundo fracaso. La Asamblea Conjunta de Sacerdotes y Obispos, que contaba con el beneplácito de Pablo VI, fue abortada desde dentro de la Iglesia Española con el apoyo del Régimen de Franco y la anuencia del propio Vaticano. Con esta victoria de los sectores conservadores finalizan los intentos serios de cambio. Todo ello diezmó las filas del Clero secular y regular, desmanteló las florecientes organizaciones laicales católicas y sembró el desconcierto y la desorientación entre las masas católicas que se vieron abocadas a reformular por su cuenta su identidad católica en un mundo en cambio.

Los siete millones de españoles que cambian de residencia durante estos años, los cambios en el rol e identidad de la mujer, el fuerte incremento de las nuevas clases medias, la inmersión de los militantes católicos en el oscuro mundo de la clandestinidad demandaban nuevas respuestas pastorales que, por desgracia, no se dieron. La Iglesia o no tuvo los recursos humanos necesarios para afrontar estos retos o no tomó conciencia de lo que aquello suponía, y el desconcierto y la desorientación cuartearon el mundo católico y tiraron por la borda el trabajo pastoral de las décadas anteriores.

El Concilio siguió siendo el modelo de la cúpula del Episcopado y contribuyó a la transición pacífica a la democracia, pero el núcleo duro de la comunidad católica y amplios sectores del personal eclesialógico siguieron desconcertados y/o enfrentados con él mientras los católicos partidarios del Concilio al verse marginados de la Institución fueron emigrando. Los intentos de modernización de la Iglesia española habían fracasado.

Muchos de estos cambios tuvieron como protagonistas, en unos casos y testigos en su gran mayoría, a las cohortes juveniles del periodo. La generación de 1946, que tan cercana está a la Iglesia en 1960, vivirá su adolescencia y primera juventud en el marco de esperanza de los sesenta, cuando la identidad católica estaba tan prestigiada en los medios progresistas, aunque esta vinculación irá decreciendo tras la crisis de la Acción Católica y la muerte de Carrero Blanco¹³. La Generación de 1961, por el contrario, vive un panorama más sombrío. La crisis de la Acción Católica, el fracaso de la Asamblea Conjunta, los últimos años de Pablo VI, y

13 Algunas de las razones del prestigio social de la identidad católica durante estos años son que un sector importante de la Iglesia está enfrentado con el Régimen de Franco, que muchos militantes católicos viven su compromiso social y político en barrios, partidos y sindicatos de clase, a la par que tienen una presencia significativa en el mundo universitario y lideran una serie de publicaciones progresistas como *Cuadernos para el Diálogo*.

la llegada de Juan Pablo II marcando otro rumbo enrarecen los ambientes de Iglesia y desprestigian la identidad católica en el ámbito público. España es una sociedad legalmente laica, la Iglesia se halla internamente dividida y no encuentra un discurso coherente capaz de aglutinar a la feligresía. Con este panorama eclesial se inicia el tercer periodo.

Iglesia, Juventud y Democracia

En esta etapa, que abarca desde el inicio de los ochenta hasta el presente, España consolida su estructura democrática, se integra económica, social y políticamente en Europa y vive unos cambios profundos en los índices de bienestar económico, en el mundo de creencias y valores y en los horizontes de futuro. Actualmente la sociedad española presenta los rasgos propios de una sociedad posindustrial: fuerte incremento del sector servicios en detrimento del secundario y del primario, robotización de la fuerza de trabajo, flexibilización y especialización posfordista y alta capacitación de la población activa. A su vez, cae la tasa de natalidad, la población envejece, la familia se transforma, la población se hace urbana, crecen las ofertas de ocio, se apagan las utopías del reciente pasado y la población vive inmersa en un vitalismo pragmático.

La estructura de clases se ha mesocratizado, pero los estratos de la clase media no son homogéneos ni en su forma de vida, ni en su visión del mundo y menos en sus horizontes de futuro. Las viejas clases medias, tradicionales aliadas de la Iglesia, son las que proporcionalmente menos han crecido. Las que lo han hecho han sido las nuevas clases medias, integradas por profesionales, técnicos y empleados. A su vez estas nuevas clases forman el colectivo que más titulados universitarios incluye, en torno al 43%; mientras que la vieja clase media sólo tiene un 12,7%; también son más jóvenes, ya que un tercio de ellas tiene entre 25 y 35 años, mientras las viejas clases medias son realmente viejas, ya que un 42% de

sus miembros superan los 45 años. Este perfil de diamante de la estratificación social aporta claves útiles para interpretar los cambios culturales, políticos y religiosos ocurridos durante estos años.

El análisis sociorreligioso se centra en la Generación de 1977 (nacidos entre 1975-1984) y se utiliza como principal fuente de información la encuesta de *Jóvenes españoles 99*, de la Fundación Santa María, que estudia las cohortes juveniles, que en el año 1999 tenían entre 15 y 24 años. La muestra de la encuesta está calculada sobre los datos del censo de 1991, que arrojaba una población juvenil de 6.554.256 individuos entre 15 y 24 años. Las cohortes mayores vivieron su primera infancia durante los años de la Transición, y las juniors, en los primeros gobiernos de la etapa socialista. Es una generación que ha vivido siempre en democracia y que goza de un buen nivel educativo como corresponde al estadio posindustrial que ha alcanzado la sociedad española. La enseñanza primaria se ha generalizado, los títulos medios son la norma para la mayoría de la población y en la universidad se ha pasado de los 649.080 alumnos en 1980 a los 1.547.331 en el 2000. Por eso más de la mitad de los encuestados (61%) se dedica al estudio.

Según *Jóvenes españoles 99*, un 35% de ellos se identifican como católico practicantes, un 32% como católicos no practicantes, y un 33% se declaran agnósticos, indiferentes y ateos. En términos cuantitativos parece que el cambio ocurrido en la religiosidad juvenil en los años de democracia no ha sido muy grande; un 67% se declaran católicos mientras que en 1982 eran un 75,15%, el porcentaje de no practicantes ha pasado del 45% al 32% y el número de no católicos se ha incrementado en 13 puntos, pasando de significar el 20% en 1982 al 33% en 1999.

Pero si se hace un análisis más fino, teniendo en cuenta los que realmente asisten a la misa dominical, el tipo de relación que los misalizantes mantienen con el personal eclesiástico y el deterioro interno

que la identidad religiosa juvenil viene sufriendo en este tiempo, el diagnóstico es pesimista y el pronóstico resulta, hasta alarmante. Sólo un 12% de la población juvenil asiste a la misa dominical y en su mayoría son: chicas, hijos de las buenas familias y votantes de derechas. Peor aún es la relación que estos buenos católicos mantienen con la Iglesia y, no tanto por el talante de los agentes de Iglesia sino porque son muy pocos los que encuentran en la palabra de la Iglesia ayuda religiosa para orientarse en la vida y hallar respuesta a sus problemas¹⁴.

Ante esta situación lo lógico es preguntarse por el trabajo pastoral que los agentes de Iglesia están llevando a cabo con los jóvenes. Según un documento de la Conferencia Episcopal Española, fechado en 1991, en el trabajo pastoral que se realizaba con los jóvenes españoles no había ni metas claras ni itinerarios comprobados, y la multiplicación de iniciativas teóricas y la divergencia en los planteamientos concretos, estaba llevando a la improvisación, la discontinuidad y a la falta de apoyo de las propias comunidades eclesiales¹⁵. No era más halagüeño el diagnóstico que hacía el clero secular y regular por las mismas fechas. En 1989, el Congreso de la Parroquia veía como el principal obstáculo la imagen que el joven recibía de la Iglesia: "Una Iglesia no vivenciada, anquilosada en los ritos, que ve con miedo al joven" y la Pastoral de juventud estaba más centrada en la catequesis sacramental que en procesos de promoción y educación de la fe¹⁶. Según un grupo de religiosos se confundía pas-

toral juvenil con catequesis, la actividad pastoral con juventud no pasaba de ser una pastoral de entretenimiento, eran muy pocos los agentes que trabajaban con los jóvenes alejados de la fe, y los que lo hacían se veían marginados por la propia Institución¹⁷.

En la búsqueda de una interpretación de esta disonancia entre la Iglesia y los jóvenes hay que preguntarse por la posición estructural que tiene la Iglesia en el seno de la sociedad española, por las raíces históricas que la han conducido a esta situación, y por la relación que la comunidad católica mantiene con el entorno.

No es fácil de definir sociológicamente la situación de la Iglesia en el seno de la sociedad española. Desde la tipología de grupos religiosos, se puede decir que legalmente la Iglesia en España es una *denominación*, en pie de igualdad con las otras confesiones religiosas, que por razones históricas tiende a comportarse como una *Ecclesia*, pero que hay síntomas evidentes de que va camino de convertirse en una *secta*.

Hasta ayer casi, la Iglesia Católica defendió que la identidad católica era parte sustancial de la ciudadanía española y ejerció funciones de *ecclesia*¹⁸. Quizás esto motive que un alto porcentaje de españoles proclame como propia la identidad católica, y que los ritos católicos "de paso" sean reclamados por la gran mayoría de la población española, pero sin que ambos hechos impliquen mayor compromiso personal con la Iglesia. A su vez, la Jerarquía Católica española cuando interactúa con los poderes públicos olvida que su situa-

14 Javier Elzo: *Jóvenes 99*: 295-307.

15 Conferencia Episcopal Española: *Orientaciones sobre la Pastoral de Juventud* (1991).

16 Grupo "Jóvenes y Parroquia", en *Congreso de Parroquia Evangelizadora* (1989): 226.

17 Javier Negro Castro "Grupo Juventud" en Instituto Superior de Pastoral: *La Iglesia en la Sociedad española*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990: 246-255.

18 Juan González-Anleo: *Catolicismo nacional: nostalgia y crisis*. Madrid: Paulinas, 1975.

ción legal ha cambiado y, cuando habla para la ciudadanía, que su situación social es diferente. Prueba de ello es la contestación general de que es objeto su discurso, tanto si habla sobre sexo y familia como si lo hace sobre economía y justicia y, aún peor, si incide o roza algún tema políticamente polémico. Es cierto que el discurso episcopal, si quiere ser fiel al Evangelio, frecuentemente tendrá que trascender los valores generales de la sociedad, pero este hecho no explica la generalizada contestación que provoca, y su interpretación exige ir más allá de la disonancia de los valores evangélicos con el pregonado "secularismo" o de la generalización del prejuicio anticlerical en España¹⁹.

Para ver cuál es la situación real de la comunidad católica en España hay que analizar la posición estructural de las fuerzas vivas de la Iglesia: católicos practicantes, sacerdotes, religiosos y militantes laicos en la estructura social del país: demografía, estructura de clases, educación, etcétera. Un indicador de su marginalidad y aislamiento es que no haya mucha información al respecto. No obstante y apoyándome en los escasos datos oficiales de la propia Iglesia voy a intentar construir un perfil de la posición socioestructural de las fuerzas vivas del Catolicismo en España.

La Iglesia española contaba en 1988 con 22.488 parroquias, repartidas en 9.000 municipios del territorio nacional. La inmensa mayoría de ellas estaban ubicada en el medio rural —la mitad en poblaciones de menos de 500 habitantes—,

mientras que las 4.497 parroquias que contaban con 5.000 feligreses o más, un 20% del total, eran principalmente urbanas; muchas ocupaban los centros históricos urbanos, otras estaban ubicadas en las nuevas barriadas, pero apenas estaban presentes en las nuevas urbanizaciones²⁰.

Por aquellas fechas un 40'6% de sus feligreses vivían principalmente de la agricultura y ganadería; un 25%, de los servicios; un 18%, de la industria; y un 6% eran pensionistas. Si contrastamos este perfil con el mapa de la realidad socioeconómica del país podemos ver que mientras el sector primario ha descendido en España a un 10%, en la Iglesia sigue representando un 40%, y que del amplio mundo de los servicios sólo está presente en la Iglesia un tercio de él. Y si comparamos la pirámide de estratificación en la Iglesia con la que se da en la sociedad española, descubriremos que una amplia mayoría de estos feligreses (65'8%) pertenece a la clase media baja. La clase alta, que en la sociedad representa un 6%, no aparece reflejada en estas feligresías. La encuesta también habla de un 16'4% de clase baja, que habrá que conectar con el mundo de los pensionistas en el ámbito rural y urbano, porque, salvo en minorías aisladas, la Iglesia nunca arraigó en la clase obrera y si lo hizo fue en conexión con el modelo de Iglesia evangelizadora, que hoy está presente en otros grupos de Iglesia²¹.

Tampoco hay información puntual sobre la pirámide de edad de estas feligresías, pero si generalizamos a partir de lo

19 LXXXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *La fidelidad de Dios dura siempre. Mirada de Fe al S. XX.* (1999): n 12 y 13.

20 El análisis cuantitativo de sus feligresías muestra su heterogeneidad. La mitad de ellas, es decir 11.244 tienen menos de 500 feligreses; 2.698 (12%) tienen feligresías que van de 500 a 1000 personas; un 17 % de ellas, es decir 3.823, abarcan entre 1.001 y 5.000 feligreses; las que van de 5.001 a 10.000 almas son 2.698 (12%) y 1.799 parroquias, que representan un 8% del total, tienen más de 10.000 feligreses. ("¿ Evangelizan nuestras parroquias?" en *Congreso Parroquia Evangelizadora*, Madrid: 1989, 51-92).

21 Estos datos proceden de la encuesta realizada para este congreso por D. Francisco Azcona San Martín, Director de la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, en 1988. 315-318.

que se sabe sobre la edad de sacerdotes y religiosos, cuya edad media se sitúa en torno a los 64 años, se puede concluir que en el mundo institucional católico predominan las generaciones educadas bajo el Franquismo, es decir los miembros de la Generación de 1931 y la de 1946. Por lo tanto, el perfil del feligrés medio es el de una persona nacida entre los treinta y los cincuenta, de origen predominantemente rural y ubicado en los estratos de clase media baja, como el pequeño propietario, el artesano o el bajo funcionario.

El personal eclesiástico español asciende a 82.363 personas entre sacerdotes seculares, religiosos y religiosas²². En 2002 el clero secular contaba con 18.500 miembros y para reponer el colectivo había 1.797 seminaristas mayores, la tasa de reproducción más baja de Europa y del mundo. La edad media del clero secular ronda los 64 años, en su gran mayoría proviene del mundo rural, su formación filosófica y teológica fue de corte neoescolástico, su espiritualidad barroca y su estatus de expertos de lo sagrado les situaba social y culturalmente "por encima y más allá de este mundo". En estos años de cambio social y religioso, han visto desaparecer la cultura agraria y tradicional, que era la matriz social donde arraigaba su vida y su horizonte de futuro, y cuyas coordenadas mentales estructuraban desde los símbolos religiosos hasta la espiritualidad²³.

En el trabajo pastoral también participan los 9.393 religiosos, que son sacerdotes y que, gracias a la reforma conciliar, progresivamente se han ido incorporando a la pastoral parroquial. Los religiosos profesos no sacerdotes ascienden a 5.900 y las religiosas profesas a 48.570²⁴. Su situación sociodemográfica, extracción so-

cial, formación y espiritualidad es similar a la del clero secular pero su tasa de reproducción es mucho peor: los 15.293 religiosos sólo tienen 372 novicios; las 50.842 religiosas, 675 novicias; y las Congregaciones de Vida Contemplativa se mantienen gracias a las vocaciones que llegan del Tercer Mundo.

En la pastoral para las minorías, la Iglesia Católica sigue utilizando los dos cauces tradicionales: la educación católica y los movimientos laicales. En la educación trabajan en nombre de la Iglesia más de 82.000 personas y los movimientos laicales siguen una vida más o menos lán-guida con excepción de los movimientos relacionados con el apostolado familiar y educativo.

La novedad de esta etapa la constituyen los grupos y comunidades de base, que comienzan a surgir en el Posconcilio en España. Unos son de corte progresista y otros de tendencia conservadora, pero el favor del Episcopado lo tienen estos últimos ya que fomentan una religiosidad de salvación eterna, aceptan la cosmovisión tradicional católica, no cuestionan la división del poder en la Iglesia y, gracias a que siguen ejerciendo un riguroso control de la conciencia de sus miembros, se enfrentan al Mundo Moderno o prescindien de él. No abunda la información sobre sus miembros, pero se pueden aventurar algunas cifras. Los Neocatecumenales dicen estar presentes en el 10% de las parroquias españolas; la Renovación Carismática afirma contar con 50 grupos, que le permiten vincular a unas 50.000 personas; el Movimiento Focolar, contaba en 1995 con 2.600 miembros en España y el Opus Dei, hoy convertido en Prelatura Personal, contaba en 1998 con más de 40.000 miembros en España²⁵.

22 Conferencia Episcopal Española: *Estadísticas de la Iglesia Católica en España*. Madrid: Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia.

23 Olegario González de Cardedal: *Madre y muerte*. Salamanca: Sígueme, 1993.

24 Estadísticas de la CONFER.

25 José Andrés Gallego y Antón Pazos: *Op. Cit.*: 295-308.

Según estos datos la inmensa mayoría de los portadores sociales de la Identidad Católica, clérigos y laicos, son personas mayores, que piensan y viven en las coordenadas mentales de la cultura tradicional propia de una sociedad premoderna. Su ubicación mayoritaria son algunos estratos de la clase media baja (pequeños propietarios, artesanos y bajo funcionariado), pensionistas de la clase baja y estratos de la vieja clase media. Tanto la edad como la ubicación social delatan la marginalidad de la Identidad Católica, explican su poca influencia en la vida pública y pronostican un futuro incierto para la misma. Y la razón es que durante el cuarto de siglo que cubre este periodo mientras la sociedad española se ha transformado profundamente la comunidad católica no ha renovado sus efectivos humanos ni ha sido capaz de inculturar su mensaje en nuevas categorías mentales. Por ello pastores y fieles viven anclados en la añoranza del pasado y son incapaces de comprender que el cambio estructural ocurrido en España ha transformado la forma de ser y vivir en el mundo y que la sociedad española ya no necesita de la Iglesia para legitimar su organización social y política.

Ahora es la propia Organización religiosa la que tiene que luchar por garantizar su presencia en la vida social, tanto en la estricta vida privada como en el ámbito de la sociedad civil. Ésta, que es una de las enseñanzas claves del Vaticano II, es ignorada por la inmensa mayoría de la población católica española y/o puesta en entredicho por los grupos cercanos al poder. En el trasfondo de este hecho sigue actuando la diferente actitud ante el Vaticano II que se analizó al hablar del cambio eclesial en España. Por ello, pasada la euforia del Posconcilio, que impulsaba a los católicos españoles a armonizar en su

conciencia su doble ciudadanía en la Iglesia y en el Mundo, oficialmente se ha vuelto a la actitud de supervivencia y lucha contra el Mundo que la Iglesia española venía manteniendo desde el siglo XIX; se ha impuesto como única forma de vida católica válida la propia de una cultura agraria y tradicional, en la que se mueve la gran mayoría del clero y el laicado español, se ha vuelto a la actitud pastoral proteccionista de las masas católicas, se ha entregado el liderazgo interno a los movimientos conservadores y se ha retornado a las alianzas políticas del pasado.

Los resultados están a la vista: la Iglesia española está viviendo un creciente enfrentamiento con la sociedad del entorno y el anticlericalismo va aflorando a la palestra pública²⁶. Quizás no sea el anticlericalismo visceral del pasado, pero es un anticlericalismo culto, que sabe que, al señalar con acierto las aporías culturales y limitaciones sociales de los portadores oficiales de la identidad católica en España, está filtrando la audiencia católica para otros sectores sociales y obstaculizando la posible sintonía de las nuevas generaciones con la Iglesia. Más corrosivo aún es el anticlericalismo interno, ya que vicia la vida de la comunidad y enloda aún más la imagen pública de la Iglesia, y que tiene como principales portadores sociales no sólo algunas minorías progresistas, sino al grueso de los grupos neoconservadores, que desde la certeza en su camino tipifican de ataque contra la ortodoxia cualquier intento de respeto a las otras formas de vida católica.

Por desgracia falta en la Iglesia española el aliento innovador en sus propuestas de futuro y está ausente un discurso libre y crítico que sintonice con las diferentes subculturas de la nación; el carácter apologetico y defensivo de su discurso,

26 Alfonso Botti y Nieves Montesinos : "Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)" en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (Eds.) *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva 1998: 303-370.

la domesticación de sus miembros y la co-optación de su personal, impiden que a floren en la comunidad católica otras visiones del mundo presentes en la sociedad española, y esta carencia, junto a la de un laicado adulto y maduro, hacen cada día más problemático el futuro de la Iglesia en España.

Conclusión

Según se deduce de este ensayo las causas principales del desencuentro entre la Juventud y la Iglesia española son estructurales y entre ellas están el enfrentamiento y marginalidad de la Iglesia en España, la debilidad de su infraestructura organizativa y pastoral y el deterioro demográfico, pobreza intelectual y falta de horizontes de la comunidad católica. Estos hechos, que hundan sus raíces en los orígenes sociales y mentalidades de los miembros de la Iglesia, se han ido configurando en la trayectoria biográfica y comunitaria en estos años de fuertes cambios, y son consecuencia de una serie de decisiones y proyectos pastorales impulsados o tolerados por los responsables de la Organización católica.

No es lógico, por lo tanto, acudir a la hostilidad del ambiente y generalizar ale-

gremente desde el plano internacional. Cada Iglesia tiene su historia propia, que explica, en parte, su situación actual. Mientras la Iglesia española lleva desde las Cortes de Cádiz hasta ayer, viviendo "a la sombra o, en la búsqueda de un caudillo protector"²⁷, otras Iglesias llevan siglos conviviendo con el laicismo militante, y otras han sido capaces de crecer y encontrar un lugar importante en la Iglesia universal, a pesar de iniciarse como Iglesias de emigrantes y haber crecido en un entorno protestante.

La situación europea frente al hecho religioso hoy no es la norma mundial frente al hecho religioso sino la excepción y, parece que es fruto de su azarosa historia desde la época de la Reforma, de la ancestral alianza del Trono y del Altar y del enfrentamiento de Roma con la Modernidad²⁸. Por eso, lo que hay que preguntarse es si la relación que la Iglesia española mantiene con la Juventud, más que fruto del secularismo militante y la posmodernidad es consecuencia de aferrarse a un proyecto concreto de Iglesia. *Urge, en mi opinión, hacer autocrítica pero con perspectiva histórica, teniendo en cuenta los factores socioestructurales y las mentalidades que éstos generan y los marcos teológicos y pastorales desde donde se elaboran las respuestas.*

27 Frances Lannon: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*. Madrid: Alianza, 1990.

28 La tesis de que la situación europea frente al hecho religioso es fruto de la trayectoria histórica de las Iglesias Cristianas se va imponiendo en los estudios de Sociología de la Religión. Vide José Casanova: *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC 2000:25-107. Sobre la posición de la religión en el mundo global vide Peter Beyer. *Religión and Globalization*. London: Sage, 1997.

Sobre "El estatuto político de Ibarretxe"

Carta abierta a Carlos García de Andoin

Grup de Mar *

En el número 216 de IGLESIA VIVA, aparece un artículo de Carlos García de Andoin, titulado "El estatuto político de Ibarretxe", sobre el cual los componentes del Grup de Mar (CCPs) de València –desde el respeto a cualquier opinión expresada–, discrepamos.

De entrada, no tenemos la misma convicción que el autor, cuando afirma que "a mediados de los 90 el nacionalismo vasco democrático estaba a punto de ver cumplido el programa político de casi 60 años: el estatuto de Gernika", porque siempre hemos percibido las cautelas en aceptar dicho estatuto como el objetivo final del autogobierno vasco, tanto más cuanto que la Constitución –valedora del estatuto de autonomía–, en aquel territorio no fue mayoritariamente refrendada.

Por lo que se refiere a las tres opciones que el autor atribuye, al nacionalismo del momento –años 90–, habría que preguntar a los protagonistas si eran ésas u otras las perspectivas que contemplaban. A nosotros, como mínimo, nos parecen simplificadoras las consideraciones de la opción "B", que atribuye la ruptura de la tregua a la pretensión de ETA de alcanzar la independencia por la vía de los hechos,

no compartida por el PNV, en el acuerdo de Lizarra. La percepción que tenemos muchos ciudadanos es que quienes se emplearon a fondo en la ruptura de la tregua –y del pacto de Lizarra y del nuevo intento de aglutinar a los cargos municipales, para atraer a la izquierda abertzale a los postulados democráticos–, fue el gobierno central, particularmente el ministro del Interior –aunque no únicamente– con sus diarias descalificaciones y acusaciones de connivencia con el terrorismo hacia todos aquellos que, de buena fe, confiaban en la tregua. Curiosamente, el propio Mayor Oreja parece que apadrinó al obispo Uriarte –elegido para sustituir a Setién–, como interlocutor con ETA. Extrañamente aquella interlocución se frustró, sin que nadie haya explicado porqué, al tiempo que, en lugar de aprovechar aquel respiro para buscar sin descanso caminos de solución al conflicto, se hacía ostentación –desde el gobierno del PP– de los éxitos policiales que suponían cada nueva detención. En cualquier caso, la opción "C" –"estato-nacionalista", como la define el autor–, tenía y tiene una magnífica referencia y ejemplo en la concepción del estado español y no entendemos por qué ha de calificarse de "forzada" la consideración del pue-

* El Grup de Mar forma parte de las Comunidades Cristianas Populares (CCP) de Valencia.

blo vasco como "nuevo demos", cuando su existencia es milenaria y ha dado pruebas más que suficientes a lo largo de la Historia de su voluntad de ser un pueblo soberano. Otra cosa es que, por la fuerza de las armas -y ahora de una Constitución sacralizada-, se le haya impedido sistemáticamente.

A continuación epigrafió sus aportaciones como "*Una evolución a fuer de ETA*". A nuestro juicio, y según las definiciones del Diccionario, el empleo de la expresión *a fuer* -a ley de, en razón de, en virtud de, a manera de-, constituye un intento de descalificación del "plan Ibarretxe", porque lo atribuye a la presión del terrorismo -"y del conjunto del movimiento abertzale", añade-, en lugar de emanado de la representación legítima y democrática del pueblo vasco, que es su gobierno. Además, el autor vuelve a resultar, como mínimo, simplificador en el análisis de los "factores" que explican la opción del PNV -sin que mencione los que puedan haber considerado EA y la IU del País Vasco, que también forman parte del gobierno-. Porque entendemos que más que "un serio competidor" en el campo del nacionalismo, ETA es su peor enemigo, ya que, aparte de propugnar medios coercitivos, violentos y asesinos, proporciona con ello "argumentos" al poder central para impedir cualquier planteamiento -aunque sea pacífico y democrático- en las legítimas aspiraciones del pueblo vasco. Por tanto, según nuestra percepción, con quien compite ETA es con el centralismo español -del PP y del PSOE- en la carrera de despropósitos nacionalistas.

Por otra parte, nos parece injusta la referencia al nacionalismo vasco como "lineal e identitario", por el hecho de que pueda aspirar a la independencia. ¿Acaso es lineal e identitario el "nacionalismo" del principado de

Andorra? ¿O del ducado de Luxemburgo? ¿O del microestado de Mónaco? ¿O del Vaticano? Y eso referido a países pequeños e independientes, ya que, en todo caso, el nacionalismo español y centralista -que también existe-, ¿no podría, asimismo, ser considerado "lineal e identitario"? Resulta obvio, de todas maneras, que es más nacionalista el independentista que el estatutista. ¿Son, éstos, "argumentos" para descalificar el "plan"? Y sobre la referencia a la lengua y cultura propias del País Vasco, no compartimos la dicotomía que el autor plantea y nos remitimos al caso de Andorra, muy próximo a nosotros: la lengua oficial y propia no es otra que el catalán. El castellano y el francés son de uso habitual. Y otras lenguas. Pero la propia y oficial es el catalán. Y no hay conflicto alguno.

El segundo factor que García de Andoin aporta para "explicar" la "opción" del PNV, es que "ETA nunca aceptó el estatuto como marco jurídico-político..." cuando el estatuto, en tanto en cuanto emanado de una Constitución no aprobada en el referéndum convocado, ya fue cuestionado no sólo por ETA, sino por el propio pueblo vasco. El resto de consideraciones que añade, son idénticas a las que hemos tenido que oír -de boca del gobierno central y con la anuencia del PSOE- durante los últimos ocho años. Y nos parecen particularmente manipuladoras y lamentables la referencia a la paz como "señuelo" y que la opción presentada "suponga ceder en el fondo a la amenaza y chantaje del terror". Resulta curiosa, además, la coincidencia de la última frase con los "argumentos" que esgrimen los partidarios de la ocupación del Irak, a raíz de la decisión del nuevo presidente del gobierno español de retirar las tropas allí destinadas a la vista del hecho improbable de que la ONU se haga cargo de la situación.

La tercera consideración o "factor" tampoco la compartimos, porque la mención del asesinato de Miguel Ángel Blanco aún nos estremece a muchos y evidencia, aparte de la bestialidad de la banda, la cerrazón de un gobierno y un partido -el PP-, que se aferra a no se sabe qué sagrados principios de soberanía y de autoridad -"innegociables"-, antes que aceptar una medida -el acercamiento de los presos- que hubiera podido aplicar *motu proprio* y desde mucho tiempo atrás, ya que no sólo no contradice ningún ordenamiento jurídico, sino que podría haberse presentado como gesto de generosidad y grandeza -y no de debilidad-, al menos hacia las pobres familias -pobres y desgraciadas, también, como las de las víctimas- de los etarras encarcelados. La opción la conocemos todos: firmeza a toda costa y el resultado una vida segada. Vida -o muerte- que ha sido repetidamente manipulada hasta el "hartazgo" -palabra que el autor utiliza en otro momento-, desde las instancias gubernamentales y de la órbita del PP. Por cierto que el diálogo que se atribuye al nacionalismo respecto a "la izquierda abertzale", lo hemos visto repetidamente ofrecido por el lehendakari a todas las fuerzas políticas y sociales, sin excepción, y repetidamente rechazado, tanto por el radicalismo abertzale y los partidos nacionales -PP y PSOE-, como por el gobierno del Estado, en manos entonces del PP. Y desde mucho antes de los luctuosos sucesos que el autor recuerda. En una cosa estamos completamente de acuerdo y es la referencia al proceso norirlandés, cuando el autor menciona "el relevante papel y la complicidad del gobierno de Londres..." porque, evidentemente, entre nosotros la posición del gobierno de Madrid, ha sido diametralmente opuesta: ha habido una feroz oposición, en forma de descalificaciones y amenazas permanentes, a cualquier

posibilidad de diálogo y entendimiento con el gobierno de Vitoria.

En suma, no pensamos que el nuevo estatuto nazca "a fuer de ETA"; más bien lo atribuimos a una decisión legítima de un gobierno democrático -el de Vitoria-, "alentada", en todo caso, por la cerrazón y hostilidad sin tregua del otro gobierno, también democrático, pero marcadamente hostil y agresivo: el de Madrid.

En el siguiente apartado -*El texto del nuevo Estatuto Político*-, se introducen lo que para nosotros son juicios de valor, por más que se aducen criterios de autoridad como el del jurista Peces Barba, que habría encontrado en el proyecto "más de 100 puntos de inconstitucionalidad". En nuestro modesto conocimiento del tema, recordamos haber escuchado -y leído- a otros juristas de prestigio -como Herrero de Miñón- que opinan muy diferente. ¿Por qué el autor los silencia? Además que ese tema tendrá que verlo en su momento -cuando se trate de un texto aprobado, debatido y modificado, por el parlamento vasco-, el Tribunal Constitucional que, de momento, ha denegado por "extemporánea" la presentación de un recurso contra el proyecto por parte del gobierno del PP. Sí coincidimos con el autor, cuando reconoce -sin explicarlo- que "la Constitución no representa, en la sociedad vasca, un referente compartido". ¿Y por qué? Sencillamente porque, como sabemos, la Carta Magna no fue aprobada por los vascos. Y si eso que ahora el autor introduce de matute, lo hubiera aportado y explicado desde el principio, ayudaría a entender a los españoles, el sentido, la razón y la legitimidad de la propuesta del gobierno vasco. Además, Carlos García se contradice -según nuestra percepción- porque, tras haber arremetido contra aquel proyecto, por su supuesta inconstitucionalidad, reconoce que "el pacto político" -que

es tanto como decir la realidad "real" – "antecede a la realidad jurídica constitucional". Evidente. Y así no parece ningún despropósito que nuevos pactos políticos, configuren nuevos textos constitucionales. ¿O acaso la Constitución actual no fue fruto de un pacto –o muchos pactos– derivados de la transición democrática? ¿A qué viene, pues, advertir con manifiesta preocupación sobre si una situación diferente de aquélla, se salda con una modificación de la Constitución actual o con una nueva Constitución?

Por lo que hace a dirimir la implicación del proyecto "en la relación entre España y Euskadi", a algunos nos parece que una relación peor que la actual, es difícil de imaginar. Y no entre los ciudadanos españoles y vascos, que, a pesar de los intentos desesperados de ciertos políticos por envenenarlas, permanecen razonablemente civilizadas, sino entre los gobiernos respectivos. Así que, desde perspectivas no neutras, pero tampoco embravecidas por nacionalismos "periféricos" –como se suele calificar desde el nacionalismo centralista–, algunos pensamos que una asociación libre –como parece que propone el texto– del País Vasco con España, no tiene porqué ser el fin del mundo. Y pensamos viajar a Euskadi, con la misma naturalidad como lo hacemos cuando nos acercamos a Andorra o a cualquier otro lugar de la Península o de Europa. Más aún, creemos, sinceramente, que se desactivarán los clichés de posibles cautelas y desconfianzas que pudieran existir, entre las ciudadanía respectivas y que el clima de respeto mutuo a las lenguas y culturas diferentes, se acentuará.

Aparece, a continuación, un análisis prolijo del contenido del proyecto de Estatuto, aunque siempre con la cautela a flor de pluma, lo que hace afirmar al autor que "las competencias exclusivas del Estado quedan re-

ducidas al mínimo", lo que a nosotros nos parece positivo. Y, seguidamente, las enumera: "nacionalidad española, extranjería y derecho de asilo, producción, uso y consumo de armas, marina mercante, espacio aéreo...". Los puntos suspensivos hacen pensar que aún hay más competencias exclusivas; así que no parece que sean tan mínimas. Y añade que "las de mayor entidad están, fundamentalmente, bajo soberanía compartida en la Unión Europea", lo que, a nuestro juicio, avala los planteamientos civilizados y democráticos del proyecto. No vaya a parecer que con el pretexto de oponerse al "plan Ibarretxe" se esté mostrando un antieuropeísmo más contundente que el antivasquismo al uso.

Fuera de eso, el tema de la ciudadanía y la nacionalidad vascas, que aparecen compatibles con la española –cosa que el autor omite–, es lógico que se regule específicamente en una ley posterior. Y hay que decir que la percepción que algunos tenemos de la situación actual en el País Vasco, nos parece no sólo más democrática, sino más generosa que en el resto de España. ¿O no ha sido –por ejemplo– el gobierno de Vitoria, el que ha reconocido a los inmigrantes, legalizados o no, los mismos derechos y oportunidades que al resto de ciudadanos, a la hora de acceder a una vivienda digna y a otras prestaciones básicas como sanidad y educación? Y eso mientras el anterior de Madrid hostigaba inmisericorde a la población inmigrante, con unas leyes de extranjería –ihasta tres!– y prácticas dignas del autocratismo xenófobo más lamentable.

Finalmente, la referencia al "acuerdo" entre los propios vascos y entre Euskadi y España, habría que ponerla entre comillas. Porque el acuerdo –o desacuerdo– entre vascos está por verse, como resultado de aplicar medios tan democráticos como son el

diálogo, el debate, las decisiones parlamentarias y la consulta popular final: el referéndum que se plantea en el proyecto. ¿Es eso cuestionable? Y entre España y Euskadi se aborda desde la libertad en asociarse, por parte del gobierno de Vitoria, pero desde el rechazo frontal –ni tan siquiera entrar en materia– del gobierno de Madrid. Así que, ¿de qué “acuerdo” habla el autor? ¿Del desencuentro actual o del “acuerdo” futuro, difícilmente alcanzable por la negativa al diálogo de una de las partes? Y si, finalmente, lo que se pretende no es la “independencia encubierta”, sino la independencia y punto, y no la consecución de un casi-estado, sino simplemente un estado, ¿se trataría de una excepción histórica? La existencia de pequeños estados, desde antes –los mencionados y como ejemplo paradigmático Andorra– y desde tiempos más recientes –Eslovaquia, Eslovenia, Macedonia, Letonia, Estonia, Lituania, Croacia, Montenegro, Bosnia, Chipre, Malta...– no parece scandalizar a nadie, ni supone peligro alguno. Otros estados, grandes y poderosos, que alcanzaron aquel estatus desde tiempo ha, sí que habrían de preocuparnos, por la evidente amenaza que suponen para la seguridad mundial y la supervivencia de la humanidad.

Una nueva obviedad aparece, antes de acabar el epígrafe de referencia: que el gobierno vasco se vea directamente representado, en la Unión Europea, “en todos aquellos asuntos que afecten a las políticas públicas que le son exclusivas”. Absolutamente normal.

El epígrafe titulado “*La estrategia política de un calendario*”, es algo más que una descripción de las etapas previstas. Porque también ahí aparecen juicios apriorísticos, como que la izquierda abertzale sea la única que participe “probablemente” en el proceso de enmiendas. No vemos

porqué han de ser los únicos: para empezar hay tres partidos que forman el gobierno de Vitoria y parece que están interviniendo activamente, en el parlamento vasco. Además, PP y PSOE también parecen querer intervenir aunque sea para oponerse a la totalidad, lo que también es legítimo. Y si –como hipotetiza el autor– se acaba “empujando e incorporando al proceso a la misma ETA”, ¿qué más se puede pedir? Desplazar desde la violencia al diálogo a la banda terrorista, ¿no habría de ser la máxima aspiración de los demócratas –cristianos o no–?

La referencia a “una nueva tregua-trampa” y que ETA pueda “convertirse en vigía permanente y garante de la autenticidad del proceso” –en palabras del autor– nos produce perplejidad. En todo caso, ése es su problema –el de ETA–, porque el del pueblo vasco, el del pueblo español y el de la democracia, al fin, es muy otro: caminar hacia la paz. Curiosamente, ahora, para contraponer el plan “independentista” –llamémosle así– del gobierno vasco, a la aspiración independentista de ETA, aventura el autor que para ésta resultaría “una propuesta demasiado democrática y respetuosa con la realidad de Iparralde y Navarra...”. Entonces, ¿a qué vienen las cargas de profundidad que se han lanzado, desde el principio del artículo, contra el proyecto de nuevo Estatuto, incluida la referencia a fuer?

Siguen las hipotéticas situaciones que se irán sucediendo. Pero también ahí encontramos la tentación de la perversión semántica, en el autor. Así se habla de la “presión al gobierno español”, mientras que las actitudes del PP y PSOE se califican de “posiciones”. Por otra parte, mientras la iniciativa del proyecto “de Ibarretxe”, aparece como “unilateral”, nada se dice de los reiterados intentos del gobierno de Vitoria –frustrados sistemáticamente

por el de Madrid-, en conseguir el desarrollo completo del Estatuto de Gernika y la asunción de las competencias pendientes de ser transferidas. Algunos tenemos la percepción de que la cerrazón y hostilidad permanente del segundo ha traído, casi inevitablemente, la propuesta "maximalista" -digámoslo así- del primero. En todo caso si, como hipotetiza el autor, en unas nuevas elecciones se obtiene "la mayoría absoluta y el apoyo mayoritario de la sociedad vasca" al proyecto de Estatuto, es como para pararse a pensar. Y parece muy saludable democráticamente hablando que, justamente por "la pluralidad de los vascos", aparezca "la necesidad del pacto".

De otra parte las expresiones "confrontarse de modo simple o maniqueo" o calificar la situación de "irreversible hacia una confrontación sin fin", nos parecen tremendistas y políticamente sesgadas a favor de la intolerancia y la ruptura. Y en el planteamiento del autor, del dilema "abismo o negociación" resulta obvio quiénes están a favor de uno o de otra. Demasiado claro, como para que se pretenda introducir un confusionismo aún mayor, respecto a este tema -y respecto a tantos otros, que están en la mente de todos-.

Carlos García de Andoin califica de "constituyente" el proceso y refiere que el proyecto supone "una alteración sustancial del acuerdo político -¿qué acuerdo? - entre Euskadi y España y entre los propios vascos" que ya hemos analizado más arriba y añade una sucesión de afirmaciones -"satisfaciendo las reclamaciones de los abertzales...", "dinamita los consensos anteriores...", "abre una profunda fractura con los vascos no nacionalistas...", "debido a la presión y al chantaje de la violencia"- que, como mínimo y según nuestra percepción, son tanto o más atribuibles a

los planteamientos de Madrid y de los partidos "nacionales" -de España, claro-, que al proyecto en sí.

De forma tremendista advierte el autor que estamos "en medio de un proceso constituyente" y que "el nacionalismo vasco pretende un estado vasco". Pero, ¿no hemos quedado que a nuevas realidades, nuevos pactos y que a nuevos pactos nuevas formas constitucionales? ¿No es eso la esencia de la democracia? Ciertamente "no estamos en una fase de debate y diálogo", como añade el autor. Sin preguntarse porqué y quiénes han boicoteado y boicotean el debate y el diálogo. Fuera de eso, los recursos planteados por el gobierno -central se entiende-, la Diputación de Araba -que, curiosamente, sí que puede ejercer el derecho de "escisión" respecto al País Vasco, cuando éste no puede ejercerlo respecto a España- y el llamado sindicato *Manos limpias*, no han detenido la tramitación parlamentaria, como imaginaba el autor. Así que las reacciones que hipotetiza -con los comentarios añadidos- están fuera de lugar, de momento.

Igualmente sorprende la cita que hace de los obispos vascos -cuyo planteamiento es bien distinto al del gobierno central y al de la Conferencia Episcopal-, en su carta "*Preparar la paz*", para afirmar que "ningún marco político es dogma". Porque si tal posicionamiento ya lo compartía el autor, no entendemos cómo ha tardado tanto en manifestarlo y, sobre todo, cómo encaja con su discurso alarmista anterior. Y si "este país necesita un nuevo pacto político y necesitará reformas del Estatuto y la Constitución", como ahora reconoce García de Andoin, aún entendemos menos su actitud militante, en contra de que el pueblo vasco decida su futuro y apruebe -o no- el nuevo Estatuto, aunque ello suponga la reforma de la Constitución.

Por lo que hace al contexto, ha sido el propio lehendakari el que ha exigido, como condición previa para que el proceso sea posible, la finalización de la violencia. Lo que no se exigió –por lo que recordamos– en situaciones anteriores, cuando se siguió avanzando en la consolidación de las libertades y de los pactos políticos, a pesar de la violencia etarra. En cualquier caso, la violencia es la estrategia de los antidemócratas de ETA, pero favorece a los enemigos del nuevo estatuto, que se creen legitimados para abortar cualquier iniciativa en aquella dirección. Así pues, la propuesta del gobierno vasco no es *a fuer* de ETA –como Carlos García se esfuerza en presentar–, sino *en contra de y a pesar de*. Sería maquiavélico pensar que, desde la oposición a debatir el plan, pudiera verse con buenos ojos la continuación de la violencia, para así “argumentar” en contra del proyecto.

Para acabar, hubiéramos deseado que el autor aportara cuáles son las “razones que amparan esta posición” –¿qué posición, la del lehendakari contra la violencia?, ¿las actuales circunstancias *a fuer* de ETA?, ¿la forma que él atribuye como “unilateral y excluyente”?–. Razones que él califica de “potentes”, pero no las expone. Y aún se entiende menos que ahora se refiera a la “sociedad vasca” como referente ante el cual hay que “acreditarlas”, cuando anteriormente ha pretendido deslegitimar al pueblo vasco, como “nuevo demos”, es decir como sujeto de decisión política. Y añade que “es a sus ciudadanos a quienes hay que convencer, con espíritu de to-

lerancia, pedagogía política e iniciativas positivas”. No se referirá, el autor, a los intentos repetidos de abortar cualquier oferta de diálogo y a la descalificación permanente –sin derecho a explicarse–, practicados desde el gobierno central anterior y las instituciones, colectivos y grupos mediáticos que le han coreado. Y, en todo caso, si después de aquella “catequesis” el pueblo vasco se pronuncia a favor del nuevo Estatuto, ¿ha pensado el autor –porque el señor Fraga ya sabemos que enviaría a las fuerzas armadas a “aplantar” un tal “levantamiento”–, qué habría que hacer?

También nos confesamos incapaces de entender el último párrafo, cuando dice que “ni los atrincheramientos –¿de quién o quiénes?–, ni los dogmatismos del otro lado –¿qué lado?–, ni las amenazas –¿qué amenazas?–, aunque sean los costes de la no-España –¿es que una España no monolítica ya es la no-España?–, servirán para la conquista del diálogo –¿el diálogo se conquista o se construye?–, de la libertad y de la paz”. Tampoco lo de “conquistar” encaja bien en relación a la libertad y la paz: son expresiones belicistas, poco acordes con el sentido y la filosofía que ambas quieren expresar. Los caminos parecen muy otros: la escucha atenta y generosa del que opina diferente, el respeto a las posiciones que no compartimos, el espíritu constructivo en proponer y responder, la esperanza en alcanzar acuerdos razonablemente satisfactorios para ambas partes, el optimismo en encarar el futuro... La fe en el ser humano, además de en la Providencia, como defendemos los cristianos.

¿Religión y cine?

Juan Carlos García Domene *

Si repasamos en profundidad la cartelera de los últimos años constatamos una pervivencia de lo religioso en el mundo de la cultura. Sin lugar a dudas, la industria del cine se ha ocupado durante décadas, y lo sigue haciendo, de todas o casi todas las cuestiones de los seres humanos, y no podía pasar de largo sobre la religión. Su tratamiento ha sido desigual y su intención muy diversa. No han faltado películas de claro apoyo a la catequesis y la evangelización ni es inédito el camino de la propaganda religiosa; desde sus orígenes, el drama bíblico y las películas devocionales fueron numerosas, y también abundaron las biografías de personalidades religiosas y de grandes santos. En otra dirección, el cine se acercó muchas veces a lo religioso desde una perspectiva crítica: mirar desde otro ángulo, denunciar abusos, exhibir patologías vinculadas o atribuidas a las creencias. En ocasiones, su única finalidad fue combatir el hecho religioso con mera propaganda adversa.

Lejos de unas y de otras surgió un tipo de cine más "parabólico", más sugerente y menos explícito, que abordaba la cuestión trascendental sin caer en la crónica favorable o desfavorable, sin usar una cita o explicitación, sin hacer teología, pero sin cerrarse a la posibili-

dad creyente y sin traicionar el genuino lenguaje cinematográfico que se reveló como verdadero "lugar teológico". No se intentaba catequizar en ninguna dirección, ni siquiera se nombraba a Dios, pero las vivencias del ser humano hacían ineludible su tratamiento. En esta dirección son memorables algunas producciones independientes, no financiadas ni vinculadas directamente a las organizaciones religiosas, con amplia distribución comercial, con excelente crítica y no catalogables expresamente como "cine religioso", pero que han servido para acercarse a unas películas "que dan que pensar" e incluso "que cuestionan qué o cómo creer". Las más clásicas van desde *Ordet* hasta *Sacrificio* pasando por algunas producciones de Bergman o de Bresson. Incluso hay algunas muy recientes, aunque no tantas. La mayoría son europeas y muy pocas son españolas. Alguna de éstas refleja una experiencia religiosa explícita y en otras la fe carece de explicitación porque no se utiliza un lenguaje genuinamente religioso, aunque sí existencial.

Para encontrar algunos hitos en este camino debemos situarnos más allá del ciclón que supone *La Pasión de Cristo* de Mel Gibson, que es un caso aparte y merecería tratamiento propio. No po-

* Profesor del Instituto Teológico San Fulgencio y de la Universidad de Murcia.

demos incluir en este selecto grupo la banalidad manifiesta de una película irreligiosa que protagonizó Jim Carrey y que precisamente se titulaba *Como Dios*. Debemos alejarnos del subgénero de producciones neo-esotéricas del tipo *Stigmata* o *Dogma* o de las miles de películas de zombis y de muertos vivos, pura exhibición de sangre casi siempre de muy mal gusto. El grupo de películas satánicas tampoco puede entrar en esta cesta, porque casi siempre pretende provocar el terror y sólo busca emocionar o asustar, pero nunca considerar el mal en sí mismo. Bien distintas son *Ghost* o *Casper* títulos más espirituales que religiosos, desde mi punto de vista. Hay mucho cine con apariencia religiosa que no atisba –ni siquiera mínimamente– el misterio de la persona, la pregunta sobre Dios o las cuestiones trascendentales de la existencia. Y hay un poco de cine, no demasiado, que nombrando o sin nombrar las graves preocupaciones humanas nos permite abrirnos a la trascendencia o plantearla con franqueza.

Ofrezco aquí varias posibilidades que ilustran mi sugerencia. Creo que ayudará ver la película *Amelie* para tratar la cuestión del sentido de la vida –en clave posmoderna– y descubrir que la felicidad sólo puede hallarse en la apertura solidaria a los demás. En el instante, en lo pequeño también transita lo eterno. Los hermanos Dardenne aportan en sus filmes unos dilemas básicos que muestran a unos adolescentes que están al borde o en la pura exclusión social. Su película *La promesa* propone el tema de la solidaridad intercultural, de la justicia y la fidelidad a la palabra dada; en la dramática *Rosetta* cuestionan con agobio la posibilidad remota de redención; en cambio, en *El Hijo* hacen posible aflorar la cuestión de la reconciliación y el perdón entre los seres humanos. En la línea más genuina del cine nórdico está *El festín de Babette* que es mucho más que una película de culto sobre asuntos gastronómicos.

Ver esta película servirá para comprender las implicaciones y relaciones de la Gracia y la Ley y para desterrar la dicotomía entre canto y compromiso, lucha y fiesta, éxtasis y ascesis. Acaban de salir a la venta las mejores cintas de Win Wenders y esto nos permite ver de nuevo o por primera vez *El cielo sobre Berlín*, que seguramente nos aportará más que otros tantos tratados teológicos sobre la encarnación de Dios: los ángeles –en definitiva, Dios mismo– no pueden permanecer únicamente “arriba” sino que deben situarse “en” el corazón de la humanidad, en el centro de cada ser y en el palpar de la historia, especialmente en el corazón del amor. En medio de la vorágine de los Oscar, y poniendo entre paréntesis muchas cosas, *Gladiator* puede ayudarnos a reformular la dimensión escatológica y a preguntarnos sobre el fin de los héroes y la vida del más allá. Bien distintos son los dramas de Ken Loach donde podemos otear muchos valores del Reino. Sus protagonistas son los excluidos de este Estado del Bienestar, cada vez más tenue, que gritan desde la vieja Europa esperando que alguien escuche su clamor. Es especialmente evocadora la historia del adolescente que protagoniza *Sweet Sixteen* o la de la madre soltera de *Ladybird, Ladybird*. También sorprenderá al espectador la trilogía cinematográfica de Krzysztof Kieslowski donde los valores esenciales de la modernidad –libertad, igualdad y fraternidad– son leídos doscientos años más tarde desde una clave universal plenamente convergente con el cristianismo. Hace unos años, Ricardo Franco estrenó una de sus mejores películas, *La Buena Estrella*, que en sus primeros minutos –y a lo largo de todo el filme– evoca nítidamente la parábola del Buen Samaritano; su intención probablemente no fue reproducir aquella historia, pero es indiscutible que se recrea (y muy bien por cierto) aquella enseñanza de un modo admirable: el Samaritano-Man-

so, la víctima apaleada-tuerta y la historia de amor y de solidaridad. ¿No es esto cine religioso? Von Trier con *Bailar en la oscuridad* muestra en toda su trama y especialmente en los últimos veinte minutos de la película una recreación de la Pasión de Jesús donde Selma –un Jesús encarnado como mujer checa inmigrante en USA, ciega y madre– es injustamente ajusticiada; allí hay espectadores como en el Calvario, hay patíbulo, hay centurión... No quiero cerrar mi repaso de algunas películas interpretables en clave religiosa, sin recordar *Lamerica* de Gianni Amelio, donde su protagonista –Gino– un aprovechado empresario italiano quiere sacar partido en la Albania descompuesta y vive un auténtico proceso de conversión personal al ser despojado de todas sus prepotencias para terminar en la piel de un inmigrante sin papeles que intenta, paradójicamente, en una barcaza albanesa atestada, ganar la costa italiana.

Me resisto a pensar que el cine o la cultura, o la sociedad contemporánea en general ha dejado de buscar el sentido global de la vida o de la historia.

Me niego a creer que la razón y la emoción no dejan rendija alguna a la pregunta creyente o a la cuestión de Dios. Lo que quizá suceda es que hoy determinadas cuestiones adoptan formas nuevas, que hay otras maneras de preguntar o de razonar, pero en las personas y en su existir laten las cuestiones vitales. Aunque las Iglesias no den con el lenguaje apropiado, la cuestión sigue viva y los seres humanos –sedientos siempre– buscan fuentes donde beber. Aunque los políticos profesionales no acierten a conectar con la sociedad civil, los ciudadanos reclaman lo suyo y se organizan de otro modo. Aunque los educadores achaquen a sus alumnos múltiples limitaciones, ellos también son responsables del fracaso escolar. Ni el cine didáctico, ni el cine político, ni el cine de propaganda religiosa en sus formatos tradicionales gozan de buena salud y entre tanto las personas necesitamos aprender, convivir y construir lo público para encontrar un sentido a la existencia y un horizonte de justicia para tantas víctimas. A pesar de todo, algo nuevo –también en la pantalla– puede estar surgiendo.

diálogo, el debate, las decisiones parlamentarias y la consulta popular final: el referéndum que se plantea en el proyecto. ¿Es eso cuestionable? Y entre España y Euskadi se aborda desde la libertad en asociarse, por parte del gobierno de Vitoria, pero desde el rechazo frontal –ni tan siquiera entrar en materia– del gobierno de Madrid. Así que, ¿de qué “acuerdo” habla el autor? ¿Del desencuentro actual o del “acuerdo” futuro, difícilmente alcanzable por la negativa al diálogo de una de las partes? Y si, finalmente, lo que se pretende no es la “independencia encubierta”, sino la independencia y punto, y no la consecución de un casi-estado, sino simplemente un estado, ¿se trataría de una excepción histórica? La existencia de pequeños estados, desde antes –los mencionados y como ejemplo paradigmático Andorra– y desde tiempos más recientes –Eslovaquia, Eslovenia, Macedonia, Letonia, Estonia, Lituania, Croacia, Montenegro, Bosnia, Chipre, Malta...– no parece escandalizar a nadie, ni supone peligro alguno. Otros estados, grandes y poderosos, que alcanzaron aquel estatus desde tiempo ha, sí que habrían de preocuparnos, por la evidente amenaza que suponen para la seguridad mundial y la supervivencia de la humanidad.

Una nueva obviedad aparece, antes de acabar el epígrafe de referencia: que el gobierno vasco se vea directamente representado, en la Unión Europea, “en todos aquellos asuntos que afecten a las políticas públicas que le son exclusivas”. Absolutamente normal.

El epígrafe titulado “*La estrategia política de un calendario*”, es algo más que una descripción de las etapas previstas. Porque también ahí aparecen juicios apriorísticos, como que la izquierda abertzale sea la única que participe “probablemente” en el proceso de enmiendas. No vemos

porqué han de ser los únicos: para empezar hay tres partidos que forman el gobierno de Vitoria y parece que están interviniendo activamente, en el parlamento vasco. Además, PP y PSOE también parecen querer intervenir aunque sea para oponerse a la totalidad, lo que también es legítimo. Y si –como hipotetiza el autor– se acaba “empujando e incorporando al proceso a la misma ETA”, ¿qué más se puede pedir? Desplazar desde la violencia al diálogo a la banda terrorista, ¿no habría de ser la máxima aspiración de los demócratas –cristianos o no–?

La referencia a “una nueva tregua-trampa” y que ETA pueda “convertirse en vigía permanente y garante de la autenticidad del proceso” –en palabras del autor– nos produce perplejidad. En todo caso, ése es su problema –el de ETA–, porque el del pueblo vasco, el del pueblo español y el de la democracia, al fin, es muy otro: caminar hacia la paz. Curiosamente, ahora, para contraponer el plan “independentista” –llamémosle así– del gobierno vasco, a la aspiración independentista de ETA, aventura el autor que para ésta resultaría “una propuesta demasiado democrática y respetuosa con la realidad de Iparralde y Navarra...”. Entonces, ¿a qué vienen las cargas de profundidad que se han lanzado, desde el principio del artículo, contra el proyecto de nuevo Estatuto, incluida la referencia a fuer?

Siguen las hipotéticas situaciones que se irán sucediendo. Pero también ahí encontramos la tentación de la perversión semántica, en el autor. Así se habla de la “presión al gobierno español”, mientras que las actitudes del PP y PSOE se califican de “posiciones”. Por otra parte, mientras la iniciativa del proyecto “de Ibarretxe”, aparece como “unilateral”, nada se dice de los reiterados intentos del gobierno de Vitoria –frustrados sistemáticamente

por el de Madrid-, en conseguir el desarrollo completo del Estatuto de Gernika y la asunción de las competencias pendientes de ser transferidas. Algunos tenemos la percepción de que la cerrazón y hostilidad permanente del segundo ha traído, casi inevitablemente, la propuesta "maximalista" -digámoslo así- del primero. En todo caso si, como hipotetiza el autor, en unas nuevas elecciones se obtiene "la mayoría absoluta y el apoyo mayoritario de la sociedad vasca" al proyecto de Estatuto, es como para pararse a pensar. Y parece muy saludable democráticamente hablando que, justamente por "la pluralidad de los vascos", aparezca "la necesidad del pacto".

De otra parte las expresiones "confrontarse de modo simple o maniqueo" o calificar la situación de "irreversible hacia una confrontación sin fin", nos parecen tremendistas y políticamente sesgadas a favor de la intolerancia y la ruptura. Y en el planteamiento del autor, del dilema "abismo o negociación" resulta obvio quiénes están a favor de uno o de otra. Demasiado claro, como para que se pretenda introducir un confusionismo aún mayor, respecto a este tema -y respecto a tantos otros, que están en la mente de todos-.

Carlos García de Andoin califica de "constituyente" el proceso y refiere que el proyecto supone "una alteración sustancial del acuerdo político -¿qué acuerdo? - entre Euskadi y España y entre los propios vascos" que ya hemos analizado más arriba y añade una sucesión de afirmaciones -"satisfaciendo las reclamaciones de los abertzales...", "dinamita los consensos anteriores...", "abre una profunda fractura con los vascos no nacionalistas...", "debido a la presión y al chantaje de la violencia"- que, como mínimo y según nuestra percepción, son tanto o más atribuibles a

los planteamientos de Madrid y de los partidos "nacionales" -de España, claro-, que al proyecto en sí.

De forma tremendista advierte el autor que estamos "en medio de un proceso constituyente" y que "el nacionalismo vasco pretende un estado vasco". Pero, ¿no hemos quedado que a nuevas realidades, nuevos pactos y que a nuevos pactos nuevas formas constitucionales? ¿No es eso la esencia de la democracia? Ciertamente "no estamos en una fase de debate y diálogo", como añade el autor. Sin preguntarse porqué y quiénes han boicoteado y boicotean el debate y el diálogo. Fuera de eso, los recursos planteados por el gobierno -central se entiende-, la Diputación de Araba -que, curiosamente, sí que puede ejercer el derecho de "escisión" respecto al País Vasco, cuando éste no puede ejercerlo respecto a España- y el llamado sindicato *Manos limpias*, no han detenido la tramitación parlamentaria, como imaginaba el autor. Así que las reacciones que hipotetiza -con los comentarios añadidos- están fuera de lugar, de momento.

Igualmente sorprende la cita que hace de los obispos vascos -cuyo planteamiento es bien distinto al del gobierno central y al de la Conferencia Episcopal-, en su carta "*Preparar la paz*", para afirmar que "ningún marco político es dogma". Porque si tal posicionamiento ya lo compartía el autor, no entendemos cómo ha tardado tanto en manifestarlo y, sobre todo, cómo encaja con su discurso alarmista anterior. Y si "este país necesita un nuevo pacto político y necesitará reformas del Estatuto y la Constitución", como ahora reconoce García de Andoin, aún entendemos menos su actitud militante, en contra de que el pueblo vasco decida su futuro y apruebe -o no- el nuevo Estatuto, aunque ello suponga la reforma de la Constitución.

La nueva moral

María Zambrano *

La moral, la moral que necesitamos, va teniendo tantas dimensiones como la vida misma. Todavía pesa sobre nosotros la larga tradición ascética, según la cual lo moral era obtenido siempre por eliminación, por vía de purificación, empleando el propio lenguaje ascético. Desde la vida se nos trasladaba a la moral dejando cosas, abandonando parte de la rica superficie del mundo, renunciando a la complejidad del ser que nos transmitía la sensibilidad, reduciendo nuestras pasiones, clarificando, mediante la lógica, nuestros pensamientos. La moral seguía, con respecto al ser humano, el mismo camino de la lógica: reducir, aclarar; en suma, abstraer.

Moral de la purificación raramente compatible con una actividad externa, pues ella sola consumía las más profundas energías que un hombre pudiera tener. Sólo por caso excepcional era compatible esta lenta y trabajosa subida a la interior perfección, con la furia capaz de someter al mundo. La más clara expresión de que así era, la encontramos en la dualidad de vida que ya se pensara en términos griegos: vida activa y vida contemplativa; acción y teoría.

Hija de esta dualidad es la actual lucha en que se divide el mundo. Con ser tanta la potencia del hombre, no ha sido suficiente para llevar la moral de purificación allí donde hacía más falta, o sea a lo más activo e impuro. Hoy sentimos como culpable el no haber exigido a la pureza moral la integridad de contenido humano necesario para que, a la postre, el hombre concreto de carne y hueso no se sintiera desamparado, sin más horizonte delante de sus pasiones que sus pasiones mismas; sin más ley sobre sus instintos que el crecimiento desbordado de sus exigencias. Culpa de no haber contado con la indocilidad fundamental de la fiera que el hombre alberga en su pecho; culpa –y esto es lo más irónicamente cruel– de los

* Filósofa y escritora (1904-1991).

mejores, de quienes fueron capaces de cumplir con el riguroso programa ascético, demostrando así que era posible a los hombres el ser héroes, el ser santos.

Sucedan hoy tales cosas que nos mueven a reprochar a los mejores ejemplares de humanidad el haber ido tan lejos en su afán de perfección. Tiene tal ceño la vida, la vida de todos los días y de cada hora, que nos mueve a alzarnos en rebeldía contra lo que más admiración nos ha causado y que en años de mocedad soñamos quizá en imitar. ¿Por qué nos han sido presentados tales ejemplos de exquisitez moral, de belleza en la conducta, si luego el hombre es capaz de llegar hasta extremos inconcebibles de obscura perversión, de ciega maldad sin fondo?

Pero, aun antes de ahora, hace ya tiempo que la rebeldía contra el mundo ideal que la tradición religiosa cristiana nos había dejado, aun a través de las ideas más alejadas de ella, se había manifestado. Rebeldía que era desesperación al ver el bello ideal imposible de realizarse, y al mundo, por su parte, cabalgando desbocado, sin freno ni dirección. Era menester ponerse en contacto con la realidad inmediata, bajar a la tierra, descubrir de nuevo el mundo, reivindicar la materia, hundirse en la vida y aceptarla sin imponerle demasiadas condiciones, sin someterla a ninguna purificación, aceptándola íntegra en toda su impureza.

Nos lanzamos entonces a vivir y, más que con fe, con curiosidad de ver qué daría de sí la vida cuando se la entregaba a sí misma, cuando al fin ya no se la pedía que se pusiera por encima de sí misma. Ha habido una entrega a la vida inmediata sin pedirle cuentas; una aceptación sin límites de lo que ella de por sí nos ofrecía; en resumidas cuentas, una divinización de la vida espontánea, de la vida como fuerza autónoma e irresponsable. Los pensadores germanos, maestros en el delirio y en todo lo desmedido, han dado la pauta de este desvarío y se han mordido la cola teorizando la irracionalidad, justificando con un pensamiento, nunca más traidor a sí mismo, la irrefrenable violencia y, apresurados siempre en las identificaciones, identificaron sin más la vida en su plenitud con la violencia, con la fuerza sin forma y sin límite.

Sin forma y sin cara: horrible vida, estallido de fuerza ciega en el vacío. Se llama fascismo, aunque su espantosa negrura no tiene en realidad nombre; su nombre tendría que ser el que designe a todo lo negativo, a todo lo que no es sino para destruir.

Pero todas estas experiencias que en brevísimos años consumimos, si es que no nos consumen, nos exigen una nueva moral, más rica, más completa y total que la que nos ha llegado de la vieja y larga tradición grecocristiana. Porque hoy descubrimos que de nuevo la vida, por sí misma, nos exige una moral y no se puede mantener sin ella; al mostrársenos en todo su horror la violencia desatada, descubrimos que la

vida no puede mantenerse en la irracionalidad, que el caos no es posible.

Una necesidad de orden, de ley, de responsabilidad ante algo; una necesidad de que la moral y la razón no sean bur-ladas, de que la fuerza, lejos de separarse del espíritu, como en la moral ascética, se le una y acompañe formando la inte-gridad de la vida.

En la inminencia de la muerte, bajo la negrura de un cielo amenazador, recordamos las creencias que nos enseñaron en la infancia y pensamos: todo eso es cierto; pero no es en más allá de la vida y de la tierra; es aquí, en la tierra donde existe el infierno y la gloria; el mal y la necesidad ineludible de vencerlo. Es en la tierra y para ella, dentro de ella y bajo su horizonte, donde tenemos que crear la vida futura: la vida. El "hombre interior" del cristianismo no tiene que guardarse sus anhelos de perfección absoluta para un más allá, sino aquí mismo, en la tierra, volcar su fuerza moral, su capacidad transformadora, su poder luminoso contra la ciega violencia sin objeto.

¿Cómo no se hace esto evidente para todos los que se sienten o creen cristianos? ¿Cómo no prueban su verdadera fe lanzándose a conquistar el mundo para la razón, para la jus-ticia? Pues si tantas veces se ha contestado por autoridades eclesiásticas con "mi reino no es de este mundo", no puede, en realidad, convencer esta respuesta, partiendo de una reli-gión en que la caridad, o sea el no sentirse nunca desligado de lo que le ocurre al semejante, es la médula de su sentido y la más revolucionaria novedad que aportó al cansado mun-do antiguo.

Quienquiera que crea en la nobleza del hombre y de la vida, no puede abandonarla a la ciega vaciedad que quiere destruirla. Ya no es la moral, ni la razón las que se sienten amenazadas y en vías de aniquilamiento: es la vida misma. No se trata de defender a la razón y a la vieja moral con la vida, como se nos pedía, de consumir la vida en su servicio, sino al revés: es la vida la que está en mortal peligro; es a ella a la que hay que acudir para que no sucumba; es la vida la que está puesta en trance de desaparición. Y por irónica pe-dagogía -la única pedagogía eficaz parece ser la de la ironía-, es a la razón a la que tenemos que recurrir y a la moral, para que defiendan la vida, que se había querido escapar de ellas.

Pero nada vuelve igual que estaba.

El retorno de unas ideas, de unas creencias, es imposible. La razón y la moral que ahora sentimos necesarias para sacar a la vida de la oscura prisión en que se ha metido a sí mis-ma, no puede ser la razón y la moral tradicionales, fracasadas, impotentes para haber impedido la actual sinrazón. Ne-cesitan ser otra razón y otra moral que salven la antigua dualidad entre teoría y práctica, entre vida activa y vida con-templativa; entre pureza y fuerza. Necesitan ser una razón y

una moral que se pongan en pie con invencible impulso: una razón activa, victoriosa, arrolladora; una pureza creadora, llena de fuerza, que no tema mancharse con el contacto de la realidad, que no rehuya el combate de cada día.

Hace unos años, estos anhelos podrían parecer una postura de tantas entre las que andaban al uso. Hoy la vida nos trae en realidad, en inexorable realidad, un combate diario; un combate en el que nuestra actividad tiene que ser forzosamente moral, en que no podemos actuar de otra manera que moralmente. Bajo el cielo poblado de amenazas inmediatas de morir, no nos cabe más actividad que la moral; nuestro más íntimo fondo, en ese punto imperturbable de todo ser humano, en ese remanso de fortaleza de toda vida para afrontar en completa dignidad el más último y definitivo de los peligros. Pero esa dignidad es la que hace que la vida no sea aniquilada por la hueca desolación de la barbarie. Esa dignidad es la vida.

Artículo publicado en *La Vanguardia* el jueves 27 de enero de 1938, año en el que se instala en Barcelona hasta su exilio en enero de 1939.

Una reflexión crítica sobre la Iglesia Española

María José Fariñas Dulce *

Juan José Tamayo, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Ediciones B, Barcelona, 2003, 342 págs.

Diálogo interreligioso, iglesia y democracia, Iglesia popular y Comunidades de Base, Teología de la Liberación y Teología Crítica, laicismo, neoconfesionalismo, liberación cristiana, celibato opcional, sacerdocio de las mujeres..., son términos, entre otros muchos, que el teólogo español Juan José Tamayo Acosta ha difundido y defendido valiente y reiteradamente en sus libros, ensayos, artículos periodísticos y conferencias. Ésta fue, quizá, la "culpa", que al cardenal Joseph Ratzinger, presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, le impulsó a condenar la obra de

Juan José Tamayo¹. Sin embargo, a pesar de la censura y las prohibiciones consecuentes, su labor intelectual y su palabra siempre crítica no cesan. Prueba de ello, es su último libro publicado en Ediciones B, *Adiós a la Cristiandad*, en el cual aborda, de forma valiente y con visión crítica, el desarrollo de la Iglesia Católica española, desde el nacionalcatolicismo hasta nuestros días. Período, que abarca más o menos las últimas tres o cuatro décadas, y del cual el autor es, a veces, testigo y, a veces, protagonista inmediato. Lo cual confiere a esta obra una cierta dimensión *biográfica* de acontecimientos vividos, que conduce a nuestro autor a una reflexión personal muy crítica sobre la situación de la *cristiandad* en nuestra sociedad actual. Este libro constituye un gran relato histórico de nuestra historia más reciente.

1 La condena se produjo sobre la totalidad de su obra, pero especialmente sobre su libro titulado *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, publicado en la editorial Trotta en el año 2000, del cual se decía, que negaba la divinidad de Jesucristo y el carácter histórico de la resurrección. Sobre esta cuestión, el libro aquí recensionado concluye con un interesantísimo *Epílogo en primera persona*, donde el autor relata cuándo y en qué circunstancias se produjo la referida condena, y cuáles han sido sus nulas posibilidades de defensa.

* Profesora Titular de Sociología y Filosofía del Derecho. Universidad Carlos III de Madrid.

Si bien ése es el *nudo gordiano* de esta lúcida e interesantísima obra, muchos son también los temas y problemas analizados por Juan José Tamayo. Basta, simplemente, con hacer un recorrido por los sugerentes bloques temáticos contenidos en el Índice: Del nacional catolicismo al Estado laico; Involución, neoconservadurismo y neoconfesionalismo; ¿Enseñanza de la religión en la escuela? Un contencioso que viene de lejos; El camino neocatecumenal; La irresistible ascensión del Opus Dei; Sexualidad y homosexualidad, asignaturas pendientes en el cristianismo; Los movimientos cristianos de base: alternativa de Iglesia; Revolución en la Teología; La Iglesia Católica y el terrorismo. En todos estos bloques temáticos, lo contundente de sus epígrafes anuncia una apasionada lectura, que de seguro a nadie va a dejar impasible.

Desde una perspectiva jurídica, y en pleno debate sobre la necesidad de que el preámbulo de la Constitución Europea incorporara una alusión a las "raíces cristianas" del continente, Tamayo comienza sugiriendo la ambigüedad *confesional* del texto constitucional español, reflejada en los artículos 16.3 y 27.3 de la Constitución de 1978, en base a los cuales la jerarquía católica española reclama constantemente sus supuestos "derechos constitucionales", los cuales, en realidad en una sociedad democrática y laica, no serían más que privilegios, a la vez que consolida un neoconfesionalismo dentro de un Estado laico, como lo es el Estado español. Tamayo afirma sin ambages la "confesionalidad encubierta o indirecta del artículo 16.3 de la Constitución" y la "preconstitucionalidad" de los Acuerdos con la Santa Sede, firmados el 3 de enero de 1979, pero negociados con

anterioridad a la aprobación del texto constitucional el 6 de diciembre de 1978. En cualquier caso, para Tamayo, cualquier Acuerdo del Estado con la Iglesia católica implica la legitimación de desigualdades con respecto a otras religiones e iglesias institucionales, a la vez que pone en cuestión la propia laicidad del Estado firmante. En todo caso, los Acuerdos deberían haberse firmado tras la aprobación de la Ley de Libertad Religiosa de 1980 (LOLR, 5-7-1980). De esta manera, todas las confesiones religiosas habrían estado en el mismo punto de partida en el momento de la negociación con el Estado español.

Gran parte del libro está dedicado a denunciar la tentación populista y fundamentalista de la actual cúpula de la Iglesia católica. Tamayo habla, con contundencia, de la involución, el neoconservadurismo en el ámbito religioso y el neoconfesionalismo en el ámbito político. Elementos, que durante las dos últimas décadas están caracterizando el pontificado de Juan Pablo II, retrocediendo así en los logros alcanzados tras el Concilio Vaticano II. Parafraseando una expresión acuñada por el periodista Ignacio Ramonet, Tamayo opina, que el *pensamiento único* se ha instalado de lleno en la doctrina teológica de la Iglesia Católica, rechazando cualquier atisbo de pensamiento crítico e, incluso, de pluralismo ideológico y teológico. Prueba de ello es la condena de la Congregación para la Doctrina de la Fe a varios teólogos latinoamericanos, pertenecientes a la denominada *Teología de la Liberación*, a la vez que el evidente trato de favor dispensado a los nuevos movimientos eclesiales de tendencia conservadora, como Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo, Comunidades Neocatecumenales y Opus Dei, en detrimento de las congregaciones

religiosas moderadamente críticas. Todos estos movimientos eclesiales, especialmente el Camino Neocatecumenal y el Opus Dei, representan, a juicio de nuestro autor, la cara más conservadora e involucionista de la actual Iglesia Católica. Fomentan una visión antimoderna y sectaria de su propio mensaje religioso, frenan el pensamiento crítico entre sus miembros, alientan el elitismo y aspiran a un control sobre las diferentes instancias sociales desde el gobierno, hasta las empresas, las finanzas, la judicatura y la enseñanza y los medios universitarios.

Desde el punto de vista político, Tamayo advierte de que corren malos tiempos para el laicismo, tanto en Europa como en España. Desde las referencias del actual Papa y de muchos políticos europeos conservadores (como Giscard de Estaing o Mayor Oreja) a las "raíces cristianas de Europa", hasta la intromisión de los obispos españoles en cuestiones de gobierno, como la educación, la designación eclesiástica de los profesores de religión contratados por la Administración Pública del Estado, el asociacionismo, los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres, la homosexualidad y las parejas de hecho. Parece, que, tanto la cúpula oficial de la Iglesia católica como algunos políticos, olvida con relativa frecuencia que la laicidad es un instrumento de igualdad y de promoción sociocultural.

Tamayo aborda, especialmente y de manera directa, el tema de la educación y de la enseñanza de la religión en la escuela en el marco del Estado español. Al respecto, hace un minucioso análisis de nuestra historia más reciente en materia educativa, desde el nacionalcatolicismo del Concordato de 1953 a los Acuerdos de 1979, la LODE (Ley Orgánica del Derecho a la Educación), la LOGSE (Ley Orgánica de Ordenación

General del Sistema Educativo) y la LOCE (Ley Orgánica de Calidad de la Educación). Defiende la enseñanza de la religión en el marco escolar como asignatura no-confesional y obligatoria, en la cual se debería ofrecer un análisis científico y riguroso sobre el fenómeno religioso como hecho histórico y sociocultural, analizando además las diferentes manifestaciones en las que históricamente se ha desarrollado y, finalmente, posibilitando un estudio comparado de las diferentes religiones y de sus aportaciones a la esfera ética de los seres humanos y de sus sociedades. Y todo ello, desde una perspectiva cognitiva plural e interdisciplinar, centrada en la interculturalidad e interreligiosidad como horizontes de diálogo y de comunicación recíproca y solidaria. Esta opción sería plenamente compatible con la laicidad y el pluralismo religioso e intercultural, que debe existir en toda sociedad secularizada. A su vez, este modelo se ha de fundamentar en una diferenciación clara entre la "educación en la fe" y la enseñanza de la religión o, dicho de otra manera, entre la "catequesis" y el estudio científico de las religiones. "El lugar de la educación en la fe y de la catequesis -dice nuestro autor- es la comunidad cristiana a través de sus diferentes instancias eclesiales: comunidades de base, movimientos apostólicos, parroquias, etcétera" (pág. 113). Por lo que respecta, a la LOCE (Ley Orgánica de Calidad de la Educación), que contó con el apoyo decidido de la jerarquía católica, el autor se suma a las numerosas críticas de las organizaciones laicas de padres de alumnos y alumnas, sindicatos de enseñanza y partidos políticos, que están dispuestos, incluso, a recurrir al Tribunal Constitucional por considerar, que dicha ley vulnera los derechos fundamentales de libertad ideológica (artículo

lo 14 de la Constitución Española), de igualdad y de no discriminación (artículo 16). De nuevo, se reintroduce en esta ley un privilegio para la Iglesia Católica, ya que ésta podrá enseñar su doctrina de fe en el seno de una institución pública de enseñanza y a costa de los fondos públicos de todos los ciudadanos, desde el momento en que se posibilita la opción confesional, como disciplina obligatoria; a la vez, que se priva del estudio laico del fenómeno religioso y de la rica y plural perspectiva intercultural e interreligiosa a aquellos alumnos que elijan la opción confesional. Es, en definitiva, un retroceso en la lucha por el laicismo.

Otro de los "nudos gordianos" de este libro está en la denuncia del neoconservadurismo existente en la cúpula de la Iglesia Católica y diseñado, entre otros, por el Cardenal Ratzinger. Varios miembros del Opus Dei ocupan relevantes cargos de gobierno en el Vaticano y diseñan desde hace algunos años la línea doctrinal de la Iglesia católica en todo el mundo. En opinión de Tamayo, el Opus Dei representa la línea preconciliar del catolicismo, así como la cara más ortodoxa, clasista, elitista, beligerante, autoritaria, intransigente, excluyente y patriarcal de la Iglesia católica. Pero este conservadurismo se conjuga, además, con una tentación populista, triunfalista y demagógica de la actividad de la Iglesia católica. Prueba de ello son los multitudinarios, televisivos y mediáticos viajes papales y encuentros con los jóvenes. Viajes y encuentros que podrían competir en espectacularidad y despliegue mediático con grandes conciertos musicales o eventos políticos.

La segunda mitad de este libro está centrada en una propuesta constructiva del autor en torno a una concepción crítica y liberadora del mensaje religioso en la sociedad actual. A estos efectos,

Tamayo pasa revista a la aparición y desarrollo en España de los denominados "movimientos cristianos críticos". Con este hilo conductor, nuestro autor va poniendo en la palestra sus opiniones sobre temas que han suscitado y suscitan todavía enfrentamientos en el seno de la Iglesia católica. Por ejemplo, el conflicto entre la homosexualidad y el cristianismo, que tanto rechazo ha provocado entre la oficialidad de la Iglesia católica. Para ésta la homosexualidad es inmoral. A juicio de Tamayo, éste no es más que un conflicto artificial, que "carece de base tanto en el plano de la antropología como en el de la fe cristiana". La actitud de rechazo y exclusión de la homosexualidad por parte de la cúpula de la Iglesia católica atenta contra la dignidad de las personas, limita la libertad individual y lesiona el principio de igualdad. Aborda otros temas como la insensibilidad o el cinismo de la Iglesia católica ante los malos tratos físicos y psicológicos a mujeres (que no son considerados como causa de nulidad matrimonial), la posición patriarcal de aquélla, el rechazo eclesiástico a los anticonceptivos y a los derechos sexuales, la *criminalización* del aborto.

Finalmente, Tamayo concluye haciendo una apuesta por el cristianismo comunitario y liberador como alternativa de Iglesia. Como protagonista de excepción pasa revista al surgimiento en España de los denominados "movimientos cristianos de base", que tuvieron un decidido carácter popular y obrero, las comunidades cristianas populares, sacerdotes en el mundo obrero, los cristianos por el socialismo y los movimientos apostólicos especializados, el movimiento pro celibato opcional o los colectivos de mujeres cristianas. Estos movimientos surgieron en la Iglesia católica española tras el Concilio Vaticano II y coincidieron en el tiempo y

en el talante con las protestas de estudiantes e intelectuales contra la dictadura y con las luchas obreras y políticas contra el régimen franquista. Todos ellos, unidos finalmente en la corriente *Somos Iglesia*, abogan por una Iglesia del pueblo, comunitaria, igualitaria y liberadora de los marginados y excluidos frente a todo tipo de opresión. Una Iglesia de hermanos y hermanas, y no de jerarquías, de libertad y no de represión, de los pobres y no de los poderosos, que utilizan su poder para excluir y marginar, de diálogo y no de imposición unilateral, de solidaridad y no de privilegios. Todos estos movimientos han ejercido durante años una doble funcionalidad fundamental: por una parte, función crítica y de denuncia orientada a la reforma interna de la Iglesia católica; por otra, función crítico-pública de

denuncia de las injusticias sociales en el seno del sistema político y económico existente. Denuncian el imperialismo mercantil llevado a cabo por las doctrinas neoliberales. Prueba de ello es que los movimientos cristianos críticos están plenamente incorporados en las estructuras y movilizaciones de la *resistencia global*.

En definitiva, a lo largo de las páginas de este libro, Tamayo muestra su propio talante de teólogo laico, crítico, solidario y dialogante, su apuesta por la doctrina cristiana de la liberación de los seres humanos frente a los diferentes tipos de opresión, su defensa de la democracia participativa también en las instituciones eclesíásticas y su lucha en pro de los Derechos Humanos, entendidos como símbolos de emancipación y de igualación de las personas.

* * *

LIBROS RECIBIDOS

BOFF, L., *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*. Sal Terrae, Santander, 2004.

MARCOUILLER S.J., D., *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero*. Sal Terrae, Santander, 2004.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Colección Presencia Teológica. Sal Terrae, Santander, 2004.

CONSEJO DE DIRECCIÓN

- Joaquín Perea González. Presidente. Bilbao.
- José A. Comes Ballester. Director. Valencia.
- Jesús Conill Sancho. Universidad de Valencia.
- Adela Cortina Orts. Universidad de Valencia.
- Rafael Díaz-Salazar Martín. Universidad Complutense de Madrid.
- Antonio Duato Gómez-Novella. Editor. Valencia.
- Elisa Estévez López. Universidad de Comillas. Madrid.
- Carlos García de Andoin Martín. Instituto de Teología y Pastoral. Bilbao.
- Joaquín García Roca. Universidad de Valencia
- Mercedes Navarro Puerto. Universidad de Salamanca.
- M^a Dolores Oller Sala. ESADE. Barcelona.
- José Miguel Rodríguez Fernández. Universidad de Valladolid.
- Andrés Torres Queiruga. Universidad de Santiago de Compostela.
- Demetrio Velasco Criado. Universidad de Deusto. Bilbao.
- Fernando Vidal Fernández. Universidad de Comillas. Madrid.
- F. Javier Vitoria Cormenzana. Universidad de Deusto. Bilbao.
- José Antonio Zamora Zaragoza. Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid.

EDITA

- © Asociación IGLESIA VIVA
- ADG-N Publicaciones
Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32

REDACCION Y ADMINISTRACION

- Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32
Fax: 96 361 65 40
E-mail: revista@iglesiaviva.org
http: www.iglesiaviva.org

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN AÑO 2004

- España 36 €
- Extranjero 42 €
- Extranjero avión 60 €
- Precio de este ejemplar 9 €