
¿Qué Dios, qué Iglesia, qué Mundo?

Imanol Zubero

Dedico este artículo a Txema Mardones, maestro en el oficio de sociólogo y hermano en la tarea de hacer la voluntad de Dios.

¿Qué Dios está ganando?

En su último número la edición española de la revista *Foreign Policy* llevaba a su portada el titular “Dios vuelve a la política” e incluía un artículo de fondo titulado “Por qué Dios está ganando”, cuya introducción decía así: “Se suponía que la religión iba a desaparecer a medida que se extendieran la globalización y la libertad. Pero en lugar de ello, está experimentando un fuerte auge en todo el mundo y con frecuencia determina los candidatos que ganan las elecciones. Y la intervención divina no ha hecho más que empezar. La democracia está dando voz a los pueblos, que quieren hablar de Dios cada vez más”¹.

Como se afirma en el artículo, “Dios está en racha”. En el mundo musulmán, por supuesto –revolución iraní de 1979, ruptura del secularismo Baaz y renacer chií en Iraq, victoria electoral de Hamás en Palestina, relegitimación de Hezbolá en Líbano tras la catastrófica invasión israelí–, pero no sólo: nacionalistas hindúes en India o evangélicos renacidos en Estados Unidos movilizan un electorado masivo que les permite acceder democráticamente a los gobiernos de sus respectivos países y,

¹ Timothy Samuel Shah y Monica Duffy Toft, “Por qué Dios está ganando”, en *Foreign Policy*, Edición española, nº 16, agosto/septiembre 2006, pp. 22-28.

Imanol Zubero, profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco y colaborador del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

desde ellos, dejar su impronta en la política exterior o interna². “Las mayores religiones —continúa— se han expandido a un ritmo que supera el crecimiento de la población global”. Hoy son más que nunca antes los creyentes, dispuestos además a organizar el mundo desde sus particulares creencias religiosas.

Paul Valadier ha detectado con agudeza los riesgos de este renacer de la religión: “De superestructura vana e ineficaz según los cánones marxistas, la religión se ve promovida como factor decisivo de la historia, más allá del cual se vuelve imposible comprender el futuro y cuyo desconocimiento conduciría a los más grandes errores. Estaríamos contentos con una promoción tan inesperada, si el reverso no fuera, una vez más, designar a las religiones como factores de hostilidades, de conflictos y de guerras”³.

En efecto, como se señala en el artículo de *Foreign Policy* al que venimos haciendo referencia, si bien es cierto que las distintas religiones han servido durante toda la segunda mitad del siglo XX como influyente factor de movilización social en contra de numerosos regímenes autoritarios (desde Tibet hasta Polonia, pasando por Latinoamérica o Sudáfrica), bien pudiera ocurrir que los actuales movimientos religiosos *neo-ortodoxos* sean estructuralmente incapaces de promover una “libertad sostenible o, lo que es lo mismo, generalizable. Demasiado ligados a reivindicaciones localistas, nacionalistas, identitarias; de naturaleza más reactiva y defensiva que propositiva; radicalmente enfrentados a la laicidad democrática, estos nuevos movimientos religiosos alimentan la construcción de un Nosotros excluyente e incuban, por ello, el virus del rechazo y el enfrentamiento con el Otro.

Ésta es, por cierto, la naturaleza esencial de las religiones en la interpretación que de las mismas y de su papel fundante de las diversas “civilizaciones” hace Samuel Huntington en su conocida tesis: la de ser realidades radicalmente inconmensurables,

2 En enero de 2005, en una entrevista concedida al diario *The Washington Times*, George W. Bush declaraba: “Al menos desde mi perspectiva, no veo cómo se puede ser presidente sin tener una relación con el Señor” (recogida en *El Correo*, 13 de enero de 2005, p. 40).

3 Paul Valadier, *Un cristianismo de futuro*, PPC, Madrid 2001, pp. 210-211.

condenadas a elegir entre una coexistencia pacífica basada en la yuxtaposición sin mezcla o el choque violento cuando alguna de ellas pretende afirmarse más allá de sus límites geopolíticos.

¿Estamos pues condenados a que la “buena racha de Dios” suponga necesariamente una mala racha para el proyecto democrático moderno, fundado sobre la pluralidad cosmovisional y la convivencia en tolerancia de distintas concepciones del bien, limitadas sólo por la ley y los derechos humanos fundamentales? No, no lo estamos. Si así fuera, la encrucijada histórica a la que hoy se enfrenta irremediablemente el cristianismo —en palabras de Vattimo, cargar con el destino de una modernidad en crisis con todas sus consecuencias o, por el contrario, reivindicar su carácter ajeno a la misma— sólo podría decantarse por la extemporaneidad, por la extrañeza radical. “Pero si eligiese esta segunda vía —y hay indicios de que esta tentación se da—, renunciaría a ser un mundo y una civilización, para volver a convertirse en lo que quizás era originariamente, una secta entre otras sectas y un objetivo factor de disgregación social entre otros”⁴.

Pero ni podemos ni debemos caer en la tentación del fundamentalismo, del cierre sobre uno mismo. No somos extemporáneos, sino contemporáneos de esta modernidad posmoderna. Contemporáneos que, sin embargo, no contemporizan acriticamente con una realidad que, como siempre, se ve confrontada con el particular estatuto del cristiano: *del mundo sin ser del mundo*. El mundo no es nuestro enemigo, sino el lugar privilegiado para la encarnación de Dios. El mundo está ahí para ser salvado, pero no para ser salvado de sí mismo ni contra sí mismo, sino en sí mismo, en toda su complejidad.

El reto de este tiempo, también el camino para empezar a responder a ese reto, ha sido magistralmente formulado por Paul Valadier en las primeras líneas de su libro *La condición cristiana*:

¿En qué situación se encuentran los recursos intelectuales y espirituales de que dispone el creyente cristiano para ocupar su lugar aquí y ahora? ¿Cuáles son las referencias mayores sobre

4 Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*, Paidós, Barcelona 2003, p. 124.

las que podemos apoyarnos para construir nuestra identidad, encontrar las orientaciones para nuestra acción, situarnos con respecto a los otros, creyentes o no, que habitan nuestro mismo mundo y con quienes nuestra existencia en común ha tejido innumerables vinculaciones? Si el cristiano sabe que vive de un mensaje que ha recibido y que él mismo debe transmitir –si no quiere ser infiel a la larga tradición de los testigos en cuyo seno se sitúa–, ¿en qué consiste ese mensaje? En una época en que el cruce de las adhesiones inclina al relativismo o, en sentido contrario, a repliegues fundamentalistas, ¿no es urgente volver a formularnos el sentido de nuestras propias referencias fundamentales, no para imponerlas a los otros como únicas verdaderas, sino para ocupar nuestro debido lugar en el incesante diálogo que constituye la vida y la riqueza de nuestras sociedades globalizadas o mundializadas?⁵.

Al igual que hay teorías sociales y proyectos de sociedad diversos, también hay diversos modelos de Iglesia y distintas imágenes –y experiencias– de Dios. Y entre unas (teorías sociales y proyectos de sociedad) y otras (modelos de Iglesia e imágenes de Dios) existe una íntima correlación, aún cuando Dios permanezca siempre trascendente a cualquiera de nuestras construcciones teóricas e institucionalizaciones políticas⁶. Dime a qué Dios rezas y te diré qué sociedad quieres.

También en España

También en España venimos asistiendo a un auge de esta neo-ortodoxia religiosa, en nuestro caso católica. La confrontación abierta –incluso mediante manifestaciones en la calle de la mano del Partido Popular– a propósito de diversas iniciativas desarrolladas por el Gobierno de Rodríguez Zapatero⁷ es sólo la punta del iceberg de un proceso de fondo que viene de lejos, desde la

5 Paul Valadier, *La condición cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 11.

6 Joseph Vives, “El conocimiento de Dios y los intereses de los hombres”, en VV.AA, *El secuestro de la verdad*, Sal Terrae, Santander 1986.

7 Imanol Zubero, “Mensaje cristiano, Iglesia católica y sociedad moderna: apostasía silenciosa o cisma soterrado?”, en *Sal Terrae*, abril 2005, pp. 269-281.

propuesta de *nueva evangelización* impulsada por la Conferencia Episcopal Española a partir de 1990⁸. Una manifestación de este proceso de fondo es la apuesta de la jerarquía eclesiástica por movimientos religiosos “fuertes e incondicionales”⁹ (tales como Opus Dei, Neocatecumenales, Comunión y Liberación o Legionarios de Cristo) en detrimento de los clásicos movimientos apostólicos ligados a la evangelización de los ambientes y hasta, en ocasiones, en confrontación con otros movimientos, iniciativas o propuestas que reivindican la democratización de las estructuras eclesiales.

Su manifestación más reciente es el documento *Teología y secularización en España*, Instrucción Pastoral de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española publicado el 30 de marzo de 2006 con ocasión de las cuatro décadas transcurridas desde la clausura del Concilio Vaticano II. En este documento, en el que destaca tanto un déficit de análisis de realidad¹⁰ como una amarga voluntad de ajuste de cuentas, se sostiene que “la cuestión principal a la que debe hacer frente la Iglesia en España es su secularización interna”, en cuyo origen está “la pérdida de la fe y de su inteligencia, en la que juegan, sin duda, un papel importante algunas propuestas teológicas deficientes relacionadas con la confesión de fe cristológica”. Quiero supo-

8 Conferencia Episcopal Española, *Impulsar una nueva evangelización. Plan de acción pastoral de la CEE para el trienio 1990-1993*, Madrid 1990. Una de las exposiciones y defensas mejor armadas de este proyecto puede encontrarse en: Fernando Sebastián, *Nueva Evangelización. Fe, cultura y política de hoy*, Encuentro, Madrid 1991. Para una crítica en profundidad de esta propuesta: Carlos García de Andoin, *La pretensión pública de la fe*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.

9 Así son calificados estos movimientos en el manifiesto *Recuperemos la credibilidad de la Iglesia*, presentado en abril de 2005 en el Colegio Universitario Chaminade y suscrito por una quincena de organizaciones de católicos de base (como Somos Iglesia, Comunidades Populares, Mujeres y Teología...) y una decena de publicaciones católicas (como *Iglesia Viva* o *Éxodo*, entre otras).

10 Como, por ejemplo, cuando pretende explicar la quiebra de la transmisión de la fe en las familias exclusivamente por las “opiniones erróneas” de determinados teólogos, sin referencia alguna a las condiciones estructurales –crisis de las instituciones del bienestar y sobrecarga de las funciones de cuidado, precarización del mercado de trabajo, incompatibilidad creciente entre las exigencias del empleo y las necesidades de la vida familiar y comunitaria, debilitamiento de los vínculos locales, etcétera– que están en la base de la creciente vulnerabilidad de las familias.

ner que afirmar que ésta es “la cuestión principal” a la que debe hacer frente la Iglesia española es, sin más, un exceso enfático. No puedo creer que se sostenga en serio, ni siquiera aunque puede decirse que la mejor salud interna e la Iglesia es condición necesaria para el mejor desempeño de su misión. De ser manifestación de algún espíritu, una tal convicción manifestaría tan sólo espíritu corporativo.

El caso es que planteamientos como este, hoy dominantes –aunque afortunadamente no únicos– en el seno de la Iglesia española, nos incapacitan para asumir positivamente el reto planteado por Valadier: nos enajenan de los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de la época actual, sobre todo de los pobres y afligidos de toda clase –que deberían ser también los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo–, nos alejan de las iniciativas de emancipación y humanización más dinámicas y nos condenan a afrontar un futuro que sólo puede resolverse mediante la constitución de la Iglesia en un poder (aliada con el poder) o en una secta (enfrentada a la realidad).

Por poner un ejemplo: no parece conciliable la perspectiva doctrinal defendida por la Conferencia Episcopal en este documento con valiosas confesiones de fe como la realizada recientemente por el conocido filósofo José Antonio Marina en su libro *Por qué soy cristiano*, donde distingue ente las verdades universales –expresadas por mediación de la ciencia y la ética, nunca cerradas del todo al estar necesariamente sometidas a la dinámica de destrucción creadora contenida, por un lado, en la naturaleza experimental del método científico y, por otro, en el carácter histórico de la conciencia humana– y las verdades privadas, entre las que se encuentra la religión, que en caso de con-

**Las religiones
en conflicto con
verdades universales
deben volver
a su ámbito privado**

flicto con las primeras debe someterse a ellas: “Si el fiel de una religión dice que el mundo comenzó hace diez mil años hay que decirle que se equivoca. Y si otro dice que hay que matar al que se equivoca, también”¹¹. Por cierto, conviene aclarar que hablar de verdades “privadas” no tiene nada que ver con esa privatización de la fe a la que en demasiadas ocasiones se nos invita a los católicos, también por parte de una izquierda ignorante de lo que significa realmente la laicidad: “Afirmar el carácter privado de la experiencia religiosa —seguimos con Marina— no significa expulsar las religiones de la vida pública, sino tan sólo reconocer que cuando entran en conflicto con verdades universales deben volver a su ámbito privado. También la experiencia estética es personal y no se me ocurre decir que hay que cerrar los museos. Pero si algún esteta desalmado pensara que el asesinato es una de las bellas artes, convendría decirle que la practique a solas en su habitación”.

Tampoco es ése el espíritu que puede alimentar diálogos tan valiosos como el que mantuvieron el escritor Umberto Eco y el arzobispo de Milán, Carlo Maria Martini, entre 1995 y 1996 a través de las páginas de la revista italiana *Liberal*. En uno de sus escritos, Martini expresa una opinión que no sé si sabrían expresar en España unos obispos especializados en hacer de profetas del desastre que hace ya demasiado tiempo que no nos anuncian buenas noticias: “Existe un *humus* profundo del que creyentes y no creyentes, conscientes y responsables, se alimentan al mismo tiempo, sin ser capaces, tal vez, de darle el mismo nombre. En el momento dramático de la acción importan mucho más las cosas que los nombres, y no vale la pena desatar una *questio de nomine* cuando se trata de defender y promover valores esenciales para la humanidad”¹².

¿Nos encontramos ante el germen de un movimiento sociopolítico de carácter confesional que, con el tiempo, puede llegar a constituir en nuestro país un poderoso grupo de presión al ser-

11 José Antonio Marina, *Por qué soy cristiano*, Anagrama, Barcelona 2005, p. 62.

12 Umberto Eco/Carlo M. Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Temas de Hoy, Madrid 1997, p. 28.

vicio de un proyecto de sociedad conservador, al estilo de la *Christian Coalition* sobre la que en buena parte se ha basado el segundo triunfo electoral de Bush? El debate está abierto¹³.

Tiempo de oportunidad

El caso es que tal vez nunca antes como hoy se han dado las condiciones para una confluencia de esfuerzos entre quienes, aún sin ser capaces de darle el mismo nombre, se alimentan del mismo humus de la transformación del mundo. Nunca tampoco había sido tan urgente esta confluencia. El mundo gime con dolores de parto y en esta tesitura la competencia por ejercer el papel de partera es feroz: compasión o indiferencia, solidaridad o egoísmo, fraternidad o canibalismo global... la sala de espera del paritorio se ha transformado en escenario de un combate abierto entre distintos modelos de sociedad. Modelos de sociedad que, más allá de sus concreciones culturales, políticas o económicas, se resumen en dos tipos ideales (en el sentido weberiano del término) como son Caín y el Samaritano: un mundo hecho a la medida de los victimarios, o un mundo construido desde las necesidades y los intereses innegociables de las víctimas, según aquel proyecto de Declaración de las obligaciones respecto al ser humano redactado por Simone Weil en el último periodo de su vida:

Las necesidades del ser humano son sagradas. Su satisfacción no puede estar subordinada ni a la razón de Estado, ni a ninguna consideración, ya sea de dinero, de raza, de color, ni al valor moral u otro atribuido a la persona considerada, ni a ninguna condición cualquiera que sea. El único límite legítimo a la satisfacción de las necesidades de un ser humano determinado es el que asignan la necesidad global y las necesidades de los otros seres humanos. El límite sólo es legítimo si las necesidades de todos los seres humanos reciben el mismo grado de atención¹⁴.

13 Lola Galán, "Los católicos se organizan al estilo americano", en *El País*, Suplemento domingo, 11 de diciembre de 2005, pp. 8-9.

14 Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid 2000, p. 68.

“¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”, responde enojado Caín cuando Dios le pregunta dónde está Abel. Por el relato del Génesis sabemos que cuando Caín responde de esta manera acaba de asesinar a su hermano, por lo que sus palabras pueden parecernos un intento de ocultar su crimen, algo así como un “No sé de qué me hablas”, o un “Yo no he sido”, o un “¡A mí qué me cuentas!”, con el que eludir su responsabilidad tras el crimen. En realidad, el evasivo interrogante de Caín no es consecuencia de su fratricidio, sino causa del mismo. Sólo cronológicamente sucede al crimen: en realidad, el asesinato de Abel sólo es posible porque previamente Caín había decidido que no era el guardián de su hermano, que entre ellos no existía vínculo de interdependencia ninguno, que el destino de Abel no era algo de lo que debería sentirse responsable.

Pero no es posible la comunidad humana sin comunidad moral, sin reconocimiento del otro, de nuestra mutua dependencia y de la responsabilidad que de ella se deriva. La comunidad humana sólo es posible si respondemos positivamente a la pregunta de Caín: “Sí, soy el guardián de mi hermano”. Más aún, la comunidad humana es posible sólo si no nos hacemos esta pregunta, sólo si no necesitamos hacernos esta pregunta, al considerarla plena y legítimamente respondida.

Ahora bien: es fácil responder afirmativamente a la pregunta de Caín, tomada ésta literalmente: “Sí, eres el guardián de tu hermano Abel”. Es fácil percibir la perversión contenida en esa pregunta: “¿Cómo puedes dudar de tu responsabilidad para con tu hermano de sangre?”. Lo que no resulta tan sencillo es resolver esta otra cuestión: ¿hasta dónde –hasta quiénes– se extiende mi responsabilidad?

Dicho de otra manera: ¿dónde se ubican los límites de mi responsabilidad para con los demás? ¿Quién es mi hermano? Continuando en el terreno de los tipos ideales, frente a la perspectiva cainita, reduccionista hasta el extremo, surge la perspectiva samaritana. La relación de proximidad se constituye cuando la víctima es socorrida. Es la ayuda la que la constituye, y no al revés. No ayudo porque la persona caída sea mi prójimo, sino

que soy prójimo necesario de toda aquella persona que se encuentre caída, ante cuya necesidad no puedo volver la mirada.

¿Soy acaso el guardián del inmigrante patera o cayuco? ¿Lo soy de esos más de 1.400 millones de trabajadores —la mitad de los alrededor de 2.800 millones de personas con empleo en el mundo— que ganan menos de dos dólares diarios (umbral de la pobreza moderada)? ¿Y de esos 218 millones de menores que trabajan en el mundo a pesar de lo dispuesto por la Convención sobre los Derechos del Niño (uno de cada siete niños, de los cuales 126 millones realizaban trabajos peligrosos)? ¿Soy el guardián de esos más de 1.200 millones de personas —una de cada cinco en todo el mundo— que sobrevive con menos de 1 dólar al día? ¿Y de esos 10 millones de niños que cada año mueren a causa de enfermedades prevenibles (30.000 al día)? ¿Y de las 500.000 mujeres que mueren al año durante el embarazo o el parto, siendo estas muertes 100 veces más probables en el África subsahariana que en los países prósperos de la OCDE? ¿Y de los 42 millones de personas que viven con el VIH/SIDA, de las que 39 millones pertenecen a países en desarrollo? ¿Y de las mujeres que cada día, todos los días, son humilladas, maltratadas, violadas y, en ocasiones, asesinadas en el seno de sus propios hogares?...

Pero no, ninguna de éstas es la “cuestión principal” a la que debe hacer frente la Iglesia española, entrampada en sus propias debilidades internas o entretenida en cuestiones como la unidad de España, condenada así (condenados, pues somos Iglesia) a recurrir a la última disculpa de los hijos de Caín, una vez que su grave falta ha sido desvelada: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?”.

Pero, como decíamos, más allá de nuestras particulares miserias, lo cierto es que hoy vivimos un tiempo de oportunidad para poner en práctica la acción sanadora que el mundo necesita y Dios quiere.

Una hermosa reflexión del ensayista Claudio Magris refleja perfectamente esta situación:

El final y el principio del milenio necesitan utopía unida al desencanto. El destino de cada hombre, y de la misma Historia, se parece al de Moisés, que no alcanzó la Tierra Prometida, pero no dejó de caminar en dirección a ella. Utopía significa no rendirse a las cosas tal como son y luchar por las cosas tal como debieran ser; saber que al mundo, como dice un verso de Brecht, le hace buena falta que lo cambien y lo rediman. El despertar religioso, que sin embargo tan a menudo degenera en fundamentalismos, cumple la gran función de avivar el sentido del más allá, de recordar que la Historia profana de lo que sucede se intersecciona continuamente con la Historia sagrada, con el grito de las víctimas que piden otra Historia y que, en el Día del Juicio, presentarán a Dios y al Espíritu del mundo el libro de cuentas y los llamarán a que les den razón del matadero universal¹⁵.

La Historia profana (construida con las manos de mujeres y hombres desde movimientos e iniciativas diversas a lo largo y ancho de todo el planeta como si todo dependiera de sus propias fuerzas) y la Historia sagrada (impulsada por el viento de Dios que desde el principio de los tiempos aletea sobre las aguas del caso, la confusión y la oscuridad) interseccionan en el espacio sacramental de las víctimas, ofreciendo una oportunidad única para que creyentes y no creyentes, “en el momento dramático de la acción” (Martini), unan sus fuerzas para defender y promover valores esenciales para la humanidad.

Pero, como señala James W. Heisig, “para ver esta época como *kairós* se precisa una espiritualidad de atención crítica a lo que está aconteciendo, lista para discernir la diferencia entre lo que hay que hacer y lo que hay que dejar de hacer”¹⁶. ¿Y qué es, en primer lugar, lo que no hay que hacer? Lo resumía muy bien un sabio Karl Rahner al invitar a la Iglesia a vivir en la tensión de la modernidad: “La Iglesia debe dejar de dar esas recetas baratas de pequeños clérigos que viven al margen de la auténtica vida de la sociedad y la cultura moderna, y remitir esas deci-

15 Claudio Magris, *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona 2001, p. 12.

16 James W. Heisig, *Diálogos a una pulgada del suelo*, Barcelona, Herder 2005, p. 256.

siones a la conciencia individual [...] No significa la retirada del cristianismo y de la Iglesia del terreno de la moral, sino un cambio de finalidad muy importante en la predicación cristiana; su deber es formar la conciencia y no primariamente con un adoc-trinamiento casuístico, sino suscitando la conciencia y educán-dola para una decisión autónoma y responsable en las situacio-nes concretas, complejas y no racionalizables por completo, de la vida humana”¹⁷. En definitiva, asumir positivamente la laici-dad como dimensión de toda la Iglesia afirmando la autonomía y la consistencia del mundo profano en relación a la esfera reli-giosa; el reconocimiento de la mundanidad del mundo¹⁸.

¿Y qué es lo que hay que hacer?

Activar la tradición

“En su modalidad principal, los relatos bíblicos atestiguan la fe intrépida de aquellos que, a pesar del incumplimiento de la promesa, no dejaron de creer en su realización: hicieron el duelo de los contenidos demasiado particulares y se elevaron a través de una historia dramática, a una percepción menos territorial y más universal de la antigua promesa”¹⁹. Este párrafo de Christian Duquoc me sirve para afirmar que la principal tarea a la que hoy debemos dedicarnos los cristianos católicos es la de actualizar en fidelidad a Dios y a los hermanos cuatro pilares fundamen-tales de nuestra propia tradición que, despojados de particularis-mos, constituyen hoy recursos preciosos para el mantenimiento vivo de la promesa del Reino. Estos pilares son: la tradición abrahámica (globalidad), la tradición samaritana (solidaridad), la tradición pentecostal (espiritualidad) y la tradición jerosoli-mitana (comunidad).

En lo que queda de artículo me limitaré a la segunda de ellas, además de por una razón pragmática –acomodar la reflexión a

17 Karl Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974.

18 Bruno Forte, *Laicado y laicidad*, Sígueme, Salamanca 1987, pp. 60-61.

19 Christian Duquoc, *Cristianismo: memoria para el futuro*, Sal Terrae, Santander 2003, p. 21.

una estructura con sentido en los límites del espacio concedido—por dos razones de fondo. La primera, porque considero que la oposición Norte-Sur y el “antagonismo de clase” que la misma introduce en el seno de la Iglesia supone un escándalo y genera la mayor contradicción entre nuestra proclamación de fe y nuestra práctica:

Así como el evangelio que la Iglesia proclama supone una y otra vez un desafío a la vida social y política, también la oposición Norte-Sur debe servir de provocación y advertencia para la Iglesia: ¿Cómo va a terminar la Iglesia, la Iglesia una, con los antagonismos de clase entre el hemisferio septentrional y meridional del mundo, a los cuales dos abraza en su seno? ¿Cómo se concilian tales antagonismos con la unidad y vida de la Iglesia? ¿Cómo pueden armonizarse con la Iglesia, comunidad eucarística única, comunidad de los que han sido “llamados”, que deben “alzar su cabeza”, para ser sujetos de una nueva historia? ¿Cómo se explica que dentro de una misma Iglesia pueblos enteros vivan en oscuridad colectiva total? [...] Estas consideraciones no pretenden constituir insensatamente el reino de Dios en objetivo de la política y de la economía. Pero subrayan que la religión nunca se hace más culpable que cuando intenta comprar su inocencia política al precio de su inhibición frente a las luchas históricas por la posibilidad de todos los hombres de ser sujetos²⁰.

La terrible advertencia de San Pablo a los cristianos de Corinto —“Cuando os reunís, pues, en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga”— resuena hoy con más fuerza que nunca en una Iglesia también global.

La segunda razón de fondo por la que me limito a la tradición samaritana: es la que mejor nos permite descubrir demandas de sentido y de humanización existentes en nuestro entorno —“¡Otro mundo es posible!”— y enredarnos con ellas. Para ello puede ser útil plantear las cosas a la manera en que lo hace Simone Weil en uno de sus últimos escritos, cuando ya la tuber-

20 Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, pp. 88-89.

culosis minaba las últimas defensas de su maltrecha salud, y pensar menos en términos de *valores* cristianos y más de *aspiraciones* cristianas. Pues mientras que valores “invoca una presencia”, aspiración se refiere a “una ausencia, y nuestro bien está ausente²¹”.

Un trabajo de Ignacio Ellacuría titulado *Utopía y profetismo*, puede considerarse como una especie de carta magna de la nueva solidaridad²². Parte Ellacuría de la necesidad de rechazar la oferta de humanización y libertad que hacen los países ricos a los países pobres por tratarse de una oferta no universalizable y, por lo mismo, no humana: “no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25% de la humanidad”. Sólo puede ser aceptable para la humanidad un proyecto global que sea universalizable. Pero es que, además de imposible, esa oferta de humanización ni siquiera es deseable, porque el estilo de vida propuesto no humaniza realmente.

Hasta ahora, el proyecto de universalización se ha hecho desde la “opción preferencial por los ricos y poderosos”. Constatado su fracaso y afirmada su imposibilidad, la universalización ha de hacerse a partir de ahora desde la *opción preferencial por los pobres*, buscando un ordenamiento económico apoyado en y dirigido directa e inmediatamente a la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres. En definitiva, frente a la civilización de la riqueza nos propone embarcarnos en la tarea de construir la *civilización de la pobreza*, entendida no como la propuesta de la pauperización universal como ideal de vida, sino como una sociedad mundial basada en la solidaridad compartida, en contraposición al individualismo cerrado y competitivo que se constituye en la dinámica fundamental de la civilización de la riqueza. “Si se lograra —escribe Ellacuría— un

21 Weil, *op. cit.*, p. 131.

22 Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990, tomo I, pp. 393-442.

orden social en el cual quedaran satisfechas de modo estable y garantizado las necesidades básicas y quedaran posibilitadas las fuentes comunes del desarrollo personal, de modo que quedaran garantizadas la seguridad y las posibilidades de personalización, podría estimarse como etapa pre-histórica y pre-humana la fundamentada en la acumulación de capital privado y de riqueza material. El objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común". Pero, como advierte Ella-curía, para lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía es preciso

**El pobre es el lugar
más propicio
para el surgimiento
de profetas utópicos**

situarse en el lugar histórico adecuado: "hay unos lugares históricos más propicios para el surgimiento de utopistas proféticos, de profetas utópicos". Es el lugar del pobre.

Sería, sin embargo una peligrosa reducción hacer una lectura geográfica de la cuestión del lugar social. Es por eso que no sólo desde el Tercer Mundo nos viene la voz de una teología que encuentra a Dios en el rostro de los más pobres. También en Europa se nos hace la propuesta de una acción sociopolítica basada en el recuerdo de la historia del sufrimiento humano, de una conciencia política *ex memoria passionis*. "Esta concepción —señala Metz— inspira una nueva forma de solidaridad, de responsabilidad para con los más lejanos, pues la historia del sufrimiento une a todos los hombres como una "segunda naturaleza". Esta concepción impide tener una idea puramente técnica de la libertad y de la paz; no tolera una paz y una libertad a costa de reprimir la historia del sufrimiento de otros pueblos y grupos"²³. De lo que se trata, en definitiva, es de evaluar nuestros sistemas

23 Metz, *op.cit.*, p. 116.

políticos y económicos no sólo desde el punto de vista de quienes han triunfado, de quienes han conseguido “llegar”, sino también y sobre todo desde el punto de vista de los vencidos, de las víctimas.

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

Lo que ocurre es que la única manera de hacer creíble la promesa escatológica, con su tensión esencial (ya pero todavía no) es haciendo milagros. “Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino”²⁴. Sólo en la medida en que se producen hechos concretos de liberación –ciegos que recuperan la vista, parálíticos que vuelven a caminar, leprosos que son curados, endemoniados que son liberados, hambrientos que son alimentados...– el Reino, a la vez promesa y realidad, se vuelve parcial pero suficientemente inteligible a los hombres.

Continúa, pues, plenamente vigente la declaración que abre la *Gaudium et Spes*: “Los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de la época actual, sobre todo de los pobres y afligidos de toda clase, son también los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”²⁵. Sólo hace falta que nos las tomemos en serio. Las palabras, sí, pero, más aún, las tristezas y las angustias de nuestras hermanas y hermanos, empezando por las de los más pobres y afligidos.

24 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1980 (9ª), p. 239.

25 *Documentos completos del Vaticano II*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander 1967, p. 125.

Una coda que es una invitación

“Dejemos a los funcionarios de las instituciones eclesiásticas decidir si quieren acoger las expectativas del *kairós* que está proyectando su sombra sobre su calendario diario. Entretanto, el modo en que la misión dirija sus esfuerzos y las fronteras en las que los emplee, tendrán importantes consecuencias para quienes escogen quedarse en la institución tendiendo puentes entre quienes encuentran el camino a Jesús en la Iglesia y quienes prefieren la disciplina *extra ecclesiam*”²⁶.

Yo escojo quedarme y asumo, por ello, la disciplina *intra ecclesiam*. Pero no aceptaré que ningún funcionario reacio a acoger las expectativas del *kairós* por los inconvenientes que tal cosa supone para su calendario diario dificulte la misión de tender puentes con quienes están fuera, con el objetivo ineludible de servir a la Misión.

26 Heisig, *op. cit.*, p. 264.