

La sociedad española actual ante el hecho religioso

D. Juan González-Anleo

1. EL HECHO RELIGIOSO EN LA SOCIEDAD ACTUAL

1. La sociología científica conoció uno de sus momentos de gloria no discutidos con las grandes investigaciones de Durkheim y de Max Weber, sobre el hecho religioso, precisamente el que hoy nos ocupa. Ambos concedieron a la religión una importancia capital en el desarrollo de la sociedad y en su orientación definitiva. El sociólogo español de nuestros días, al menos su versión académica, ha adoptado con frecuencia una postura de cierto resabio pedante ante el hecho religioso en la sociedad española, y con mayor frecuencia aún ha prescindido de él en sus investigaciones. Basta con repasar la magra producción de nuestras «grandes» figuras... Sin embargo, el hecho religioso golpea nuestra imaginación y nuestros poderes de reflexión con múltiples manifestaciones. Existe una muy notable coincidencia en que la religión está hoy actuando con una fuerza desconocida en un mundo hambriento de identidades, después del desquiciamiento a que se han visto sometidas por los grandes flujos migratorios, las guerras frías y calientes, y los procesos de industrialización. Los sociólogos han hablado de una *puesta en circulación del factor religioso* a escala mundial, sin fronteras de ningún tipo, y, utilizado por las diferentes estrategias políticas que se disputan el poder mundial o regional. Marx ha quedado una vez más en entredicho. Pero vayamos por orden.

Ante todo, *el aspecto numérico o cuantitativo* del fac-

tor religioso. El Boletín Internacional de la Investigación Misionera (citado en *L'Etat des Religions*, Michel Clévenot, ed., Paris, Le Cerf, 1987) cifra en 3,763 millones el número de creyentes en el mundo, en 1986, sobre una población mundial de aproximadamente 4.800 millones. En cabeza figuran los católicos, con 887 millones, seguidos por los musulmanes (837 millones), hindúes (661 millones), protestantes (450 millones) y cristianos ortodoxos (171 millones). Es decir, unos 1.500 millones de cristianos, aproximadamente el 32 por 100 de la población mundial. En este tercio de la humanidad, los católicos, nos encontramos nosotros los españoles, apenas 38 millones de personas, de los que algo menos del 90 por 100 se confiesan católicos, en torno a un 45 por 100 convierten esta declaración en algo más que una respuesta al encuestador de turno, y un 30 por 100 traducen su confesionalidad en la asistencia fiel a la Eucaristía de los domingos. Sólo Dios sabe el número de cristianos anónimos que vivaquean en tal o cual rincón de este gran espacio clasificatorio, sólo empíricamente clasificatorio.

Después de la pura perspectiva numérica, comento brevemente *la perspectiva cualitativa o dinámica*. Los sociólogos de la religión enumeran hoy hasta 15 conflictos religiosos en distintas partes del mundo, y destacan asimismo otros acontecimientos o procesos de gran potencialidad política y social: la teoría de la liberación y los movimientos liberadores en distintos países, el carisma de Juan Pablo II, en nuevo populismo católico en su versión «cálida», el

vigor del fundamentalismo protestante en Estados Unidos... Si clasificamos aquellos conflictos y estos acontecimientos de acuerdo con tres grandes funciones de la religión, la legitimadora o creadora de identidades, la profética y la integradora, el panorama religioso mundial queda así, desde esta óptica dinámica:

- La religión actúa hoy en una línea de *reconstitución o creación de identidades* —seculares o sagradas o mixtas— a través de los conflictos en Irán, Israel, Irlanda, Polonia, Viet-Nam, entre otros .
- La religión actúa hoy en una línea *profética, revolucionaria o liberadora* en muchos países hispanoamericanos y a través de los conflictos de grupos nacionalistas y religiosos de Sri-Lanka, Nigeria, Malasia, la India, Sudán, Etiopía y Tailandia, ente otros.
- La religión actúa hoy en una línea de *integración o de restauración* a través de las tensiones creadas en los países más secularizados por el carisma de Juan Pablo II, el fundamentalismo protestante, las comunidades de base católicas, etc.

1.2. Antes de entrar en el desarrollo del núcleo de mi ponencia, quiero recordaros, sólo recordaros pues la idea os es sin duda bien conocida, la distinción entre religiosidad, eclesialidad y ritualidad, aspectos o niveles frecuentemente confundidos en los análisis del hecho religioso.

1) *La religiosidad*, se puede concebir como la actualización efectiva de la religión en los comportamientos humanos. La religión hace referencia al cosmos sagrado, a la relación del hombre con lo sobre-empírico, con lo «otro», lo totalmente distinto de lo accesible y cotidiano, con o sin referencia a la vivencia de lo sagrado.

Ante el crecimiento de los clasificados en los sondeos como «no religiosos» —825 millones de agnósticos y 214 millones de ateos, para todo el mundo, según el boletín anteriormente citado—, y, ante la persistencia de lo religioso en las sociedades más secularizadas, la sociología religiosa actual ha sobrepasado el ensayo de Durkheim de identificar el factor religioso con todo aquello que cohesiona la sociedad, y en definitiva, la religión con la sociedad, «tout court», y ha pretendido identificar lo religioso con el factor de integración de la persona sometida a un proceso de segmentación en la sociedad unidimensional. Por debajo de la decadencia de la religión institucional, asegura Luckmann, se pueden estar desarrollando nuevas formas de religión: la autorrealización personal, la sexualidad plenamente realizada, el familismo,... Se podría decir, hasta cierto punto, que todo lo que contribuye a la plenitud antropológica del hombre es religioso y, que sólo la total deshumanización del hombre indica que se ha operado una total secularización. Me limito a señalar el riesgo de este nuevo reduccionismo, y a señalar que no pretendo en esta reflexión rastrear las huellas de estas religiones invisibles, aunque el catolicismo popular, en sus diversas versiones, si me parece un terreno de investigación sociológica per-

fectamente válido, pero que desgraciadamente no tendrá cabida en mi exposición por falta de tiempo.

2) *La eclesialidad*, consiste en una reducción explícita y manifiesta de la religiosidad mediante criterios operacionales, con los que el sociólogo obedece al principio práctico de que en una sociedad no se vive una religión en abstracto, sino una religiosidad concreta, formada y acuñada en nuestro caso, en la Iglesia católica. Hay sin duda una pérdida de virtualidad reflexiva en relación con la relevancia de la religión en la sociedad, aunque se gana en exactitud.

Los recientes trabajos de Poulat, muy especialmente el publicado en 1986, con el título *L'Eglise, c'est un monde* (París, Cerf, 1986), nos obliga a recordar aquí la necesidad de relacionar los estudios de sociología eclesial con el análisis de la *eclesiosfera*, es decir, el espacio propio de la Iglesia Católica que desborda ampliamente el espacio acotado por el derecho canónico. La eclesiosfera, cuyo corazón es la iglesia, pese a las turbulencias locales y regionales, y a la aparición de corrientes contestatarias en su seno —dato constante de la historia, asegura Poulat— se contrae hoy en el viejo occidente cristiano, pero se expande e influye en el resto del mundo como nunca lo ha hecho, y hace enormes esfuerzos para encajar y transformar los ataques contra su sistema de creencias, su credibilidad y su autoridad.

Frente al declive de la eclesialidad Luckmann ha propuesto diversas alternativas o escenarios de futuro, que se limitó a recordar: el mantenimiento de este modelo; la yuxtaposición de la religiosidad tradicional y de la «nueva manera secular»; la armonización, mediante un salto de fé del modelo oficial recibido y del cambio social; y la retirada de la religión a la esfera privada. En toda esta ponencia quiero que transperezca un valor que, como sociólogo, debo hacer explícito: la voluntad personal del salto de fe en la armonización antedicha.

3) *La ritualidad y el conformismo religioso*, tercera posible orientación no es, en el fondo, más que una reducción de la eclesialidad a los aspectos rituales y de sumisión al Derecho de la Iglesia en que los cristianos hacemos a veces consistir la auténtica religiosidad. La tipología tradicional —practicantes, practicantes ocasionales, no practicantes— es la caricatura de una eclesialidad y religiosidad vigorosas y vitales.

Pero ritualidad y ritos son realidades muy distintas. La primera sugiere exterioridad, conformismo, rutina e incluso posible hipocresía. Los ritos son algo muy diferente.

Los ritos normalizan, suscitan y satisfacen la inquietud religiosa, a la par que garantizan estabilidad y orden en las relaciones del hombre con lo sagrado, preservando a la religiosidad de las temibles irrupciones de lo desconocido e irracional. Para el creyente el rito realiza lo que simboliza. Para el creyente católico el rito sacramental tiene en sí mismo una eficacia real, «ex opere operato», independientemente de las disposiciones subjetivas de quien lo recibe.

El descrédito moderno del rito, afirma Shils, se debe a la educación utilitarista de los intelectuales más influyentes del siglo pasado y de la mayor parte de las generaciones aún vivas. El rito fue considerado inútil, rígido y poco flexible para la acción, insincero, compulsivo, inauténtico, cargado de connotaciones cosmológicas científicamente inaceptables y de concepciones de lo justo y de lo injusto que repugnan a la conciencia contemporánea. Hasta aquí el aviso de Shils.

El sociólogo católico no puede ni debe compartir esta visión pesimista de los ritos si su mencionado descrédito. La Eucaristía de los domingos, que reúne semanalmente a la tercera parte de los españoles —proporción no igualada ni de lejos por ninguna otra organización— ofrece a nueve millones de compatriotas un mensaje de sentido de la existencia humana no superado, un ritual de salvación personal, y un mensaje y medio eficaz de reconstitución de la comunidad moral de los creyentes, del pueblo de Dios. Su importancia no puede encarecerse más.

1.3. *La perspectiva de esta reflexión*

La perspectiva de esta reflexión se inspira en el consenso generalizado entre la mayoría de los sociólogos sobre la pluridimensionalidad de la religiosidad: la identidad religiosa, el sistema de creencias, las prácticas rituales, las formas de pertenencia o comunión eclesial, y, la dimensión consecuencial o ética de las creencias y valores religiosos. A estas cinco dimensiones se puede añadir un sexto aspecto: la influencia del grupo religioso en la sociedad. Este complejo pluridimensional ha experimentado transformaciones traumáticas en el último cuarto de siglo, y, la tercera parte de mi exposición propone una triple interpretación. Concluiré con un breve apunte sobre el futuro de la religión en nuestra sociedad.

2. LA RELIGIOSIDAD ESPAÑOLA EN LA SOCIEDAD DE LOS 80

2.1. *Identidad católica y anónima religiosa*

Afirma Brittan en 1973, en un trabajo sobre «Sentidos y situaciones», que la identidad es como una proclama lanzada al viento de la sociedad por un individuo, en la que el hombre declara ante el resto de los actores sociales su situación interpersonal y en relación con la estructura social (el conjunto de la sociedad). En esa proclama se incluye tácitamente una aceptación de roles determinados y, en consecuencia, de normas y pautas de comportamiento (Brittan, 1973).

Pocas proclamas de esa índole resuenan hoy en el mundo católico, y España no creo que sea una excepción. La erosión de la identidad religiosa de los católicos, propiciada por diversos factores, muchas veces estudiados pero po-

cas analizados en profundidad, aparece invariablemente vinculada con una larga serie de señales de alarma: descenso de la práctica religiosa, escasez de vacaciones sacerdotales y religiosas, cierta apatía ante agresiones antirreligiosas institucionales, olvido estratégico del matrimonio religioso, etc.

Las investigaciones sociológicas estudian el proceso de construcción de la identidad grupal con conceptos tales como interiorización de roles, pertenencia « » generalizado, autopercepción como miembro, interacción con el grupo, etc.

La identidad religiosa consiste, en definitiva, en una realidad psicosocial profunda, construida dialécticamente en un proceso de interacción y negociación con el grupo religioso de pertenencia, y cuyos componentes psicosociales son:

- La interiorización de normas y prácticas rituales del grupo
- La autopercepción y auto-estima como miembro del mismo
- La pertenencia y lealtad al grupo
- La satisfacción y motivaciones que de esa lealtad recibe el individuo
- Los roles sociales que se suman en cuanto miembro conjunto

No conozco ningún estudio del catolicismo español que se haya atrevido con estas honduras. Los sondeos de opinión y similares nos permiten, con todo, proponer una sencilla tipología desde el principio metodológico de que el hombre de la calle expresa su identificación religiosa de múltiples formas: declarando su creencia en Dios, declarando su práctica religiosa o expresando su postura positiva ante la Iglesia. Desde el promontorio construido con los datos estadísticos sobre estas y similares cuestiones, destacan con nitidez en la geografía religiosa de nuestro pueblo:

Una *Zona blanda* de actitudes religiosas, circunscrita por la creencia genérica en Dios —sin especificaciones comprometedoras de Juez, Padre— y por la confesión de pertenencia al grupo católico, y una *zona dura*, de lealtades institucionales compromisos rituales y coherencia ética. Zona blanda equivale a espacio religioso cómodo, poco exigente, coexistente con otras aficiones ideológicas o vitales. Vivaquean en esta zona la mayoría de los españoles, hasta un 75 por 100, pero el grupo juvenil establece ya sus distancias con sus mayores, especialmente los jóvenes de 21 a 24 años. En la zona dura acampa aproximadamente el 40 por 100 de los españoles y entre el 20 y el 30 por 100 de los jóvenes. En este éxodo de la zona blanda y la zona dura de la identidad religiosa un nutrido grupo se margina de la religión y se instala plácidamente en la increencia o en la indiferencia: en torno al 40 por 100 de la población total y más de la mitad de los jóvenes.

La identidad religiosa de la mayoría de los jóvenes —y

de los adultos es más protocolaria que real, y bien puede denominarse *identidad ritual*. El tipo de identidad que podríamos denominar *integrada*, parecida a la «religión intrínseca» de Allport y Ross, revela una mayor riqueza y coherencia socioreligiosa:

- se consideran «personas religiosas», expresión que apunta a un plano más elevado que la declaración de simple adscripción a una Iglesia o una confesión determinada;
- creen en una sola religión verdadera, lo que en general indica un cierto anclaje, cognoscitivo y emocional, en su religión, y, probablemente el rechazo de sincretismos y relativismos propios de la religión consumista (Luckmann);
- adoptan una postura netamente positiva frente a la Iglesia y su validez en los tiempos actuales;
- se declaran católicos practicantes, aunque el 40 por 100 de la población que así lo hace no vaya probablemente a Misa con la frecuencia pretendida. Se ha calculado que el desfase entre el porcentaje declarado y el real es un 17 por 100 (AZCONA, 1985), lo que reduciría ese 41 a un más modesto 24.

Desde esta perspectiva, ¿qué respuesta dar a la polémica «¿es España un país católico?», que levantará *El País* hace unos años? Afirmaron entonces (31-octubre-1982) dos estudiosos protestantes, Cardus y Estruch, que era imposible la respuesta porque ni estaba claro que España fuera un país, ni la Iglesia institucional definía con claridad las fronteras entre el *ingroup* y el *out-group*. Respondía Olegario de Cardenal comparando nuestro catolicismo de hoy —sin angustias, sin fachadas ni posibilidades, con un nuevo protagonismo de los creyentes, más sensibles a las exigencias éticas de su fe...— con el catolicismo de los años 50, y concluía que «sólo quien confunda las voces con los ecos y la fe católica con los nacionalismos, una cultura o una política,... puede decir de verdad que hoy este país es menos católico».

La identidad religiosa de un pueblo o una colectividad no es un potencial fijo o inalterable, con raíces casi indestructibles en el pasado, en la memoria histórica. El talante integrista suele acudir a esta visión esencialista de la identidad, y, acepta como única posibilidad la del *olvido pasajero* de la identidad por razones extrínsecas.

En el caso español, apunta por ejemplo Sánchez Bella, por una imposición externa: la de quebrar la unidad régimen político-Iglesia, produciéndose así «la división de los católicos», la imposición de las ideologías laicas y la aparición de un Gobierno socialista. Y como resultado: «los valores religiosos se difuminarían... el catolicismo español de los últimos años ha olvidado su pasado... está adormecido y reacciona confusa y débilmente ante todo». (Sánchez Bella, 1985)

Es cierta y reconocida la incertidumbre religiosa de nuestro pueblo. El mismo Olegario de Cardenal reconocía que:

«No se pasa de un día de una fe tridentinamente expresada, vivida en un ambiente en el que el catolicismo era la religión nacional, y formulada sobre todo en claves morales, a otra fe más personalmente vivida, teóricamente asumida y extendida a todos los órdenes de la realidad. Lograr esto es un largo proceso, fundamental para la conciencia del país y, en expresión de F. von Weizsacker, incluso «decisiva para la propia conciencia política» (1).

Desde una perspectiva sociológica se puede afirmar que coexisten en la España de hoy la identidad católica y la *anomia religiosa*. Una breve consideración sobre este segundo fenómeno.

La anomia religiosa es una situación social habitualmente transitoria, que al igual que fenómenos paralelos en otros ámbitos institucionales como la familia o el trabajo, suele coincidir con épocas de intenso cambio social que coe a la gente poco preparada. La anomia es más probable cuando sucede a periodos de un cierto estancamiento institucional y de falta de dinamismo de los líderes para responder a demandas y necesidades sociales y realizar los cambios funcionales imprescindibles. Pero ¿en qué consiste específicamente?

La anomia religiosa se puede concebir como una disminución de la identificación personal con la institución, una carencia de sentidos y finalidades institucionales, un debilitamiento de las normas impuestas por la institución o derivadas de la pertenencia a la misma y, una falta general de confianza en los líderes religiosos. No es éste el lugar ni el momento adecuado para una exposición teórica de este tema, que ha merecido escasa atención de los sociólogos de la religión. Voy a referirme solamente a tres rasgos concretos que caracterizan a nuestro catolicismo hoy.

1.º) *La falta de identificación* de muchos católicos españoles con su Iglesia, primer rasgo, procede a mi juicio, por una parte, de la ampliación dentro del mismo catolicismo de ofertas religiosas muy variadas, de propuestas dispares sobre cómo vivir la fe: comunidades de base, cristianos para el socialismo, integristas de talante nacionalcatólico, catolicismo popular, teologías de la liberación, Iglesia jerárquica... No es preciso insistir en este problema de *dispersión de sentidos* con el que se enfrentan los católicos de muchos países. Y por otra parte, la Iglesia ha dejado de ser la institución rectora de la sociedad, o «totalizante», como prefieren llamarla algunos, para convertirse en una institución secundaria de la vida social y, reducida a la fuerza a la esfera privada individual. Se observa que

(1) En 1975 Santiago Lorente abordaba empíricamente este mismo problema de la *identificación* religioso-política, y sugería que la tipología resultante daba mayoría de no identificación con ambos sistemas —el católico y el régimen de Franco— en Barcelona, Madrid y Canarias, identificados con ambos sistemas en Castilla la Nueva, Extremadura, Levante y Andalucía, identificados sólo con el sistema religioso el País Vasco y Navarra, así como, con variaciones, Castilla la Vieja. (Almerich, 1975, 121-122).

en muchos sectores los objetivos de la Iglesia no están legitimados socialmente, lo que traduce a veces, en una pregunta angustiada de los mismos líderes religiosos, sacerdotes y obispos: ¿qué tenemos que hacer?».

Desde una óptica extraeclesial alguien podría pensar que se ha producido en la Iglesia lo que los sociólogos llamamos «desplazamiento de objetivos» institucionales, y que la Iglesia ha tomado prestados de movimientos seculares, finalidades que suenan algo extrañas a muchos católicos educados en otros supuestos y otros paraqués del vivir cristiano.

2.º) *El debilitamiento de las normas de pertenencia* a la institución eclesial es otro componente básico de la anomia religiosa, estrechamente relacionado con el anterior y derivado parcialmente de él. Los datos sobre la asistencia a la Misa de los domingos y la frecuencia de la recepción de sacramentos, por una parte, y el creciente divorcio que se ha producido entre muchos católicos y la Iglesia jerárquica en el terreno de las pautas sexuales, por otra, parecen sugerir un serio resquebrajamiento del techo normativo de la comunidad católica.

Se observa en resumen, un claro déficit de sentidos y significaciones religiosas o trascendentes en el pueblo español. La razón fundamental es evidente: el mercado español de mensajes se ha hecho pluralista y por ello mismo, confuso y propicio a situaciones de escepticismo y anomia. El abanico de propuestas significativas se ha abierto considerablemente, desde el agnosticismo tiernista —«el agnóstico está perfecto en la finitud... Cualquier insatisfacción de lo infinito en cuanto tal, es enfermedad» (Tierno Galván, Enrique: *Qué es ser agnóstico*, Madrid, Tecnos, 1976, p. 17).— apostólicamente divulgado desde la página de opinión de *El País*, hasta el sermón de los utópicos violentos y las «misiones populares» de los políticos del cambio radical de nuestra sociedad. Pero han influido además otros factores, entre los que creo de justicia citar el desvanecimiento de un sacramento tan creador de sentidos como lo era la confesión *personal*. Martín Patino lo ha subrayado en su contribución a la obra colectiva *«España, un presente para el futuro»* (Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1984). En la confesión, como en la dirección espiritual y prácticas similares, el creyente «negociaba», son términos de Goffman, su identidad ético-religiosa, es decir, su realidad propia, en un diálogo con el sacerdote, en el que se conjugan tres marcos de referencia: el sobrenatural-social; la voluntad de Dios en cuanto conocida a través, especialmente, del magisterio de la Iglesia; el sobrenatural-individual, o sea, la conciencia individual muy reforzada, justamente reforzada, por el II Concilio Vaticano con su apelación a la conciencia individual del creyente; y el natural-social, es decir, el esquema de valores sociales y personales vigentes en una sociedad en un momento determinado. (JOHNSON, C.L. y WEIGERT, A.J.: «Frames in Confession», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, XIX, 4, dic. 1980). Este esquema ha sido sometido

en los últimos años a fuertes tensiones, en una línea neta de permisividad y confusión de la que no ha estado ausente un clero frecuentemente dividido en relación con las directrices morales específicamente cristianas.

2.2. *El Universo de las creencias religiosas*

El sistema de creencias ocupa un lugar destacado en la identidad religiosa. Las creencias religiosas tienen una cierta existencia social fuera de los individuos y están vinculadas a un «vehículo social» («social carrier»): grupo, líder, institución... Las creencias proporcionan respuestas a las cuestiones clásicas de la existencia: quién soy, qué soy, porqué soy. En el ámbito de las creencias se incluyen también los valores, los criterios de validación que el creyente emplea para determinar la validez de sus tesis personales y las reglas lógicas que rigen la misma estructura de creencias.

Para algunos sociólogos de la religión, la religiosidad consiste esencialmente en el compromiso con una ideología y, el resto de las dimensiones de aquella, son una mera expresión de la fuerza de ese compromiso.

Los datos más fiables sobre las creencias religiosas de los españoles permiten estas constataciones:

- creen en Dios la gran mayoría de los españoles, en torno a un 80 por 100, según el *estudio europeo de valores* de 1981, que empleo en todo este epígrafe. Los españoles mayores de 40 años, creen en porcentajes superiores al 90 por 100.
- creen en Jesucristo sólo en torno a un 70 por 100 —56 totalmente, 19 con algunas dudas— según una encuesta del CIS de 1985.
- en relación con el alma y la vida después de la muerte, las tasas de creencia se sitúan alrededor del 60 por 100 —64 el alma, 55 la vida después de la muerte.
- las «verdades» inconfortables —demonio, infierno— sólo consiguen arrancar un SI a la tercera parte de los españoles, algo menos que el 40 por 100 en que hemos situado la proporción de católicos de identidad «dura», y mucho menos que el 57 por 100 que aceptan la realidad del pecado.

Vimos en el epígrafe anterior que las creencias proporcionan en principio un repertorio de respuestas básicas a las cuestiones básicas de la existencia. Pero muchos españoles dudan de que la Iglesia esté proporcionando tales respuestas. Sólo un 40 por 100 en relación con las *necesidades espirituales* —porcentaje que se adelgaza hasta menos de un tercio entre los jóvenes de 18 a 24 años—, y en torno a un tercio igualmente en dos ámbitos extremadamente delicados: los problemas morales y los relativos a la vida familiar. Aquí de nuevo el escepticismo juvenil hace descender los porcentajes hasta un 21 y un 18.

¿Es Dios importante para los españoles? En una escala de 1 a 10, cabe dudar de si es válida en este ámbito supre-

mo, el valor medio es de 6,39, un aprobado medio, que zora el suspenso entre los menores de 35 años —en torno a un 5,25—, y, se convierte en notable alto de los mayores de 65.

En consonancia con estos datos no extraña un 57 por 100 de españoles obtienen fortaleza y consuelo de la religión, quizá debido a la casi total desaparición de las devociones más consoladoras —«Vía Crucis, Rosario, Bendición con el Smo. ...—, que la generación joven desconoce en su práctica totalidad.

Los jóvenes, hora es de reconocerlo, se sitúan a la cabeza del maratón a la increencia y, presentan invariablemente porcentajes menores que la media nacional en la aceptación de creencias fundamentales, de forma particular de las «creencias duras»: demonio, infierno, pecado. Como se verá en un momento al examinar los datos en el ámbito moral, el escepticismo de los jóvenes está alcanzando cotas muy elevadas:

SISTEMAS DE CREENCIAS DE LOS JOVENES (% que afirman su creencia en los puntos propuestos)							
	Dios	Vida post- muerte	Alma	Demonio	Infierno	Cielo	Pecado
Jóvenes 1981 (a) 18-24	78	44	52	21	20	34	41
Jóvenes 1984 (b) 15-24	74	44	51	18	17	31	41
Población española 1981	86	55	64	33	33	49	57

Fuente: (a) y (c): *European Value Systems Study*
(b): *Juventud Española 1984*, op. cit. págs. 257 y 263.

Las diferencias en los niveles de creencia entre jóvenes y el resto de la población, sin ser escandalosas, se cifran ya en un 10 por 100 de media. Y entre los jóvenes de 1981 y los de 1984, con sólo tres años de distancia, la *tendencia* apunta a una menor creencia, dato aun más llamativo si se tiene en cuenta que en la encuesta de la Juventud de 1984, se incluían los chicos de 15 a 17 años, ausentes en el estudio europeo de valores.

La creencia más extendida y menos «mordida» por el neopaganismo emergente es la *creencia en Dios*, que según el estudio del profesor Fernández ha evolucionado desde una exactitud mayoritaria de creencia consmovitalista (Dios como «algo superior» o una «fuerza o poder mítico») a un abanico de creencias-increencias con dos notas de interés: la 1.ª, la aparición y consolidación de una minoría ya muy respetable de *indiferentes + agnósticos + ateos*, insignificantes estadísticamente en la década de los 60; la 2.ª, la modulación de las creencias en Dios en una fe más «cristiana». Es decir, crece entre los creyentes el grupo de los que conciben a Dios como un Ser Trascendente, revelado en Jesucristo y en el Evangelio. Esta última evolución representa un enriquecimiento de la fe juvenil, aun-

que vaya acompañada por una fuerte reducción del número de creyentes. Entre 1950 y 1980 los beneficiados de esa fe enriquecida han pasado del 5 al 25 por 100, pero los increyentes lo han hecho del 5 al 33.

La segunda gran creencia cristiana, en JESUCRISTO-DIOS, ha evolucionado en nuestra juventud en forma aún más negativa, hasta el punto de que los creyentes en Jesucristo-Dios han pasado de un 90 por 100 en los 60 al 50 por 100 de la década actual, según el estudio del profesor Fernández (10). En ese 50 por 100 ha ido creciendo un grupito de cristianos de fe firme y comprometida en Jesucristo-Resucitado-Vivo-y-actuante hoy, desde un 5 por 100 en los 60 al 15 por 100 actual.

Más llamativa es aún la *incoherencia doctrinal de los jóvenes* que examinaré en un epígrafe posterior y, más inquietante la incultura religiosa juvenil en creciente espiral. Las clases de religión de los centros de EGB y BUP no confesionales juegan aquí, sin duda, un papel decisivo. En su «Los españoles y la Fe» (Madrid, Penthalon, 1981, pág. 34) escribe Alberto Moncada con toda justicia:

«Los cincuentones y los carentones españoles hemos aprendido más términos religiosos y eclesiásticos, más historias teológicas que cualquier otra cosa, y, en una prueba de habilidad, somos capaces de esgrimir cien vocablos de religión antes que diez de tecnología. Pero nuestra juventud industrial y urbana, más escolarizada, mejor alimentada y, sobre todo, más expuesta a varios canales de comunicación, ha sofocado con su ruido predominante la terminología de sus mayores, y, como decían los Beatles: “nosotros somos más importantes que Jesucristo”.

La incultura religiosa, salvando siempre ambientes reducidos, de la juventud contemporánea influye, por tanto, en la creación y conservación de imágenes de la otra realidad y, aunque uno puede descubrir siempre connotaciones teológicas y aun castizas de los supermanes y los divos de la fantasía de nuestros hijos, la situación ha cambiado radicalmente. Estamos asistiendo a un doble fenómeno: la multiplicación de imágenes y fantasías producidas por la experiencia vicaria de tanta exposición al cine y a la televisión y acrecentada por el aumento de los tiempos de ocio y hasta de una consolidación social del ocio como actividad principal de nuestros adolescentes forzosos. Y la confección de nuevos mitos, de nuevas imágenes de la otra realidad, contrapuesta y contradictoria de las realidades de la urbanización industrial y que se traduce, singularmente, en la nueva Arcadia de los movimientos ecologistas».

Una última observación: «Algo menos del 20 por 100 de los españoles se declaran ateos, agnósticos e indiferentes. Porcentaje no excesivamente alto en cifras absolutas, pero grave y preocupante, pues representa a unos siete millones de habitantes. Este número ha crecido durante bastantes años y, sobre todo, está dotado de una importancia cultural y social que supera, con mucho, la que cuantitativamente le podría corresponder. Esta minoría tiene una gran importancia cultural, ejerce una influencia social no-

table a través de diversos medios, y está muy representada en sectores influyentes y dinámicos de la sociedad.

3.2. *La práctica religiosa y el tedio ritual*

Una primera aproximación a este tema nos la ofrece la serie Gallup de este mismo año. En mayo de 1975 se declaraban practicantes (mucho o algo) el 65 por 100 de los españoles. En julio de 1986, el 41 por 100. En ese mismo período los no practicantes crecieron desde el 10 por 100 hasta el 31, y los no religiosos desde el 2 al 7 por 100. Pero a lo largo y lo ancho de esos 12 años, más del 90 por ciento se declararon católicos.

Profundiza en el tema, introduciendo otras variables, el estudio sobre asistencia a la Misa dominical del Secretariado Nacional de Liturgia que ha establecido el porcentaje de asistencia a la Misa dominical en España en un 29 por 100 (con ausencia de bastantes diócesis, algunas de gran relieve en nuestra geografía religiosa: Barcelona, las del País Vasco, etc.). Las mujeres, con un 65 por 100 de asistencia, superan a los hombres en un 30 por 100.

En este panorama general: ¿cuál es la práctica juvenil y el futuro de la religiosidad entre nosotros? El estudio al que no me he referido ha distribuido la población española en 6 grupos con esta conclusión:

«La curva de asistencia por edades tiene dos máximos en la niñez y en la madurez avanzada, y un mínimo en la segunda juventud. Suele darse una recuperación de la asistencia a misa en la edad adulta, sobre todo cuando ésta se ha dejado por factores de tipo evolutivo. En ello influye el matrimonio, el bautismo y la primera comunión de los hijos» (1985:26).

Insisto en dos datos de este estudio:

1) El grupo de 14 a 20 años representa el 13,6 por 100 de la población española y el 12,2 de la población que asiste a Misa los domingos. Es decir, su cumplimiento es casi «normal».

2) El grupo de 21 a 34 años representa al 22,1 por 100 de la población española y sólo el 10,7 por 100 de la población asistente. Su práctica religiosa ofrece un gran déficit. Es la generación perdida para la Iglesia:

Desde la perspectiva de las regiones culturales una línea trazada desde Cáceres a Valencia divide la España prácticamente de la menos practicante del Sur. Los índices más bajos se registran en Cádiz (15,57). Sevilla (16,73), Almería (17,8) Jaén (24,83), Badajoz (25,81), Ciudad Real (25,07), Murcia (25,75) y Valencia (19,80). Faltan datos de las provincias catalanas y vascas, lo que hace más complicada esa clásica división. Superan el 50 por 100 de asistencia a la misa dominical las diócesis de Astorga, Burgos, Sigüenza-Guadalajara, Palencia, León y Osma-Soria.

No han sido aún investigados en España *los porqués de ese abandono ritual*. Joaquín Gomis (El Ciervo, n.º 423, mayo 1986) opina que los «cristianos sin Misa» ingresan en esta categoría «por causas no religiosas sino de vida cotidiana», sobre todo la vida familiar y profesional demasiado absorbente y la preferencia por otras actividades. Intervienen otras variables, a mi juicio: la bendita ausencia de presión social, la dislocación de la vida parroquial y la fuerte tensión de la cultura de ocio. Joaquín Gomis añade otras pinceladas a esta caracterización de los cristianos sin Misa: están más vinculados a las normas del Mensaje que a su contenido doctrinal —aumentan los escépticos—, se sienten rechazados por la Iglesia que actúa como si ellos no existieran y falsifica su realidad «ya que los suponen adheridos a su enseñanza eclesial y débil en su adhesión a la doctrina y moral católica, cuando, en realidad, la mayoría de los integrantes anónimos de este gran grupo se sienten todo lo contrario: separados de la Iglesia... pero básicamente adheridos al pensar y actuar cristiano». Hay que continuar investigando este punto y otros en la misma línea.

En el caso de los jóvenes, *el tedio ritual* tiene sin duda que ver con las formas litúrgicas actuales y con el fuerte impacto en la mente juvenil del ingrediente psicodélico de la cultura que nació en los 60. En su visión de la religión en el año 2.000, Greeley establece un curioso paralelismo entre el mundo de la psicodelia y las tendencias de una liturgia más adaptada al hombre de hoy y de mañana. El ritual psicodélico, según Greeley, ayuda a trascender la rutina monótona y estrecha de la vida cotidiana, a recobrar una nueva unidad y entrar en contacto con las fuerzas naturales, a traspasar las apariencias y contemplar la *verdad* en toda su pureza en los estratos más profundos de nuestro ser, a inducir en nuestras mentes estados psicológicos situados más allá del control racional, a crear una comunidad basada en intensas vivencias de confianza y amor... Es dudoso que una religión *universal* y «racional» pueda ofrecer a sus fieles experiencias culturales como las sugeridas por Greeley aunque en todas las liturgias religiosas hay elementos estáticos, contemplativos, comunitarios y, no racionales. En todo caso la Iglesia no podría competir en este terreno con las sectas pseudo-religiosas. Y no lo pretende. Es por lo demás dudoso de que la respuesta de los jóvenes a un extremoso esfuerzo de adaptación litúrgica que se pudiera embarcar en estas aventuras tuviera unas dimensiones espectaculares. Un dato de la encuesta de la Juventud de 1984 es suficiente a mi juicio: el entusiasmo juvenil por los elementos *más cálidos* de la práctica religiosa —misa con guitarras, fiestas religiosas populares, reuniones comunitarias con discusión y participación...— es relativamente moderado: Sólo en torno a un 50 por 100 opinan que las Misas con canciones modernas o con guitarras, o las reuniones comunitarias sin culto ni oración representan una buena reacción de la Iglesia a las necesidades juveniles.

Retrocedo un momento: *¿ese tercio de asistentes a la Misa*

acomunical merece una valoración positiva o negativa desde el punto de vista del sociólogo? Mucho desde mi punto de vista. Coincido en esta apreciación con Víctor Pérez Díaz: los partidos políticos y los sindicatos de nuestra España de los 80 darían cualquier cosa por ese 30 por 100 de afiliados o asistentes a sus reuniones y mítines, pues no llegan ni al 5 por 100.

El gran interrogante es: ¿aprovechar la Iglesia esas 52 reuniones al año para transmitir efectivamente un valioso mensaje de sentidos y de salvación?

2.4. *La pertenencia a la Iglesia y las formas de «comunidad» eclesial*

Se pertenece a la Iglesia de muchas formas. Una tipología basada en la teoría de Moscovici sobre las minorías activas divide a los católicos según su postura ante el «discurso eclesial dominante» en cuatro grupos: *aparato oficial* - clero y laicos, comprometidos y fieles en un 100 por 100, *masa fiel y silenciosa*, *minorías activas*, opuestas al aparato oficial y formada por los grupos cristianos «duros», reformistas y radicales, partidarios de fórmulas alternativas y, en algún caso, de auténticas iglesias paralelas, y la *masa de cristianos escépticos*, entre el abandono y la resignación ante lo que juzgan anquilosamiento de la Iglesia. Un eje vertical separa a los que están de acuerdo con la Iglesia oficial, es decir, al aparato y a la masa silenciosa, de los que no están de acuerdo: minorías activas y masas alineadas. Un eje horizontal divide a los activos (nómicos) de los pasivos (anómicos). Algo complicado pero escasamente nuevo. Lo novedoso es el dinamismo de las minorías activas, grupo en el que militan no pocos sacerdotes, teólogos y religiosos, y la presencia de un nuevo grupo, el formado por cristianos activos, no incluidos ni en el aparato ni en las minorías de la oposición, y que radicalizan una parte de su compromiso cristiano - por ejemplo, la pobreza o la vida comunitaria, sin enfrentarse por ello al aparato. En esta línea creo que habría que situar a los grupos neocatecumenales.

No poseo datos suficientes para cuantificar a estos cuatro grupos, por lo que me limitaré en esta parte a comentar algún hallazgo pertinente.

1) *La masa escéptica y abandonista*, que no ha sido capaz de renegociar su identidad eclesial y se bandea entre la perplejidad y el escapismo, han sido bien detectados en las investigaciones sociológicas recientes. José J. Toharia se ha referido a ellos al hablar del desenganche institucional de los jóvenes. Dos criterios nos permiten identificarlos: su auto-definición como no practicantes, sin previa renuncia a su identificación religiosa, y su postura negativa ante la Iglesia. Hemos visto que se declaran no practicantes el 59 por 100 (casi el 70, según el estudio de la Comisión de Liturgia) y no religiosos sólo el 30 por 100. En esta tierra de nadie, entre la religiosidad católica y la práctica religiosa,

vegeta una masa considerable, en torno al 30 por 100 de los españoles, desenganchados de su Iglesia.

Este grupo añade a su desenganche su desconfianza hacia la Iglesia institucional, que es el segundo criterio propuesto. El 40 por 100 de los españoles y el 70 por 100 de los jóvenes declaran poca o ninguna confianza en la Iglesia. El dato más escalofriante es que los jóvenes españoles confiesan mayor confianza en casi todas las demás instituciones sociales que en la Iglesia: 45 por 100 en la enseñanza, 43 por 100 en las leyes, 41 en la prensa, 40 en la policía, 37 en las FFAA, 36 en el Parlamento central...

En cuanto se considera justamente a la Iglesia como el agente fundamental de la religión, es también ilustrativo otro dato del estudio europeo de valores: el 43 por 100 de los jóvenes de 18 a 24 años y el 36 por 100 de la población española perciben que la religión será en el futuro menos importante en nuestro país.

La desconfianza en la Iglesia y en el futuro de la religión entre nosotros puede ser uno de los precios que está pagando el catolicismo español por su crisis de identidad y su anomia. Algo de esta sospecha se trasluce en unas declaraciones del cardenal Tarancón (1984):

«no somos capaces de proponer ideales religiosos ni apostólicos... ni nos atrevemos a exigir heroísmo a los jóvenes: tememos que nos los acepten por el clima de la sociedad consumista, cuando la verdad es que los jóvenes se sienten marginados de esta sociedad que no les interesa, no se fían de los que les predicán ideales recortados y mezquinos... Y «pasan» de todo porque no hay ideales y personas que los convenzan y que los empujen con su ejemplo».

2) *Las minorías activas* y comprometidas con propuestas alternativas se encuentran demasiado distanciadas del aparato eclesial, y esta lejanía ha contribuido a decir del teólogo Joaquín Losada, a impedir la proyección práctica de los mensajes de la Jerarquía. «La jerarquía, afirma este teólogo, no sólo está presente en los movimientos estrictamente comunitarios de base popular, sino que no está presente en esos lugares de encuentro que puede representar al sector progresista de la Iglesia Española». (*Vida Nueva*, N. 1565, 24 - enero - 1987). Julio Lois opina que las comunidades de base han superado ya su crisis de identidad y están encontrando su lugar en la Iglesia y en la sociedad con su virtualidad crítica y liberadora enriquecida (ibid.). No puede decirse lo mismo de otros cristianos miembros de este grupo: los «profetas». Mons. Echarren afirmaba este mismo año que «los que hace 10 ó 15 años eran profetas me parece que se han instalado en una postura bien cómoda de dejarse integrar en el sistema viviendo más tranquilamente su fe, y en cambio cristianos sencillos viven hoy la dimensión profética de denuncia y de ser conciencia crítica de la sociedad». (ibid.) Los antiguos profetas españoles, he sugerido en mi ponencia con motivo del centenario del cardenal Herrera, harían bien en abandonar el mito de la liberación al estilo de Nicaragua, y volver sus ojos a la

sociedad española, «estacionaria, consumista, permisiva y dividida aún por desigualdades..., secularizada y de catalicismo algo perdido y anómico...».

3) *El aparato eclesial* se recupera de la crisis de vocaciones y del paréntesis impuesto por la operación de desenganche político. Sus problemas son complejos, y entre ellos hay que mencionar: su escaso influjo en la mayoría silenciosa de católicos, quizá por su distanciamiento de las minorías activas, trasmisoras de sus mensajes; la tentación de involucionismo, que yo creo que es exagerada por algunos (2); y las dudas sobre el modelo de reestructuración de la acción de los católicos, es decir, de la recomposición del tejido seglar de cristianos militantes desmantelado en los años 60.

4) *La mayoría silenciosa*, fiel pero pasiva, no es quizá tan pasiva como a veces se pretende. El estudio del sistema europeo de valores nos recuerdan que el 28 por 100 de los que asisten a misa los domingos declaran pertenecer a asociaciones católicas (los no religiosos sólo declaran esa pertenencia en un 7 por 100 de casos), e igualmente pertenecen a asociaciones humanistas —beneficencia, caridad, defensa de los derechos humanos, trabajo social con jóvenes... en su porcentaje más alto que el resto de los grupos.

2.5. La vida ética de los católicos españoles

Bien como parte integrante del sistema de creencias bien como una nueva dimensión de la religiosidad, la que algunos sicólogos denominan «consecuencial», lo cierto es que el universo ético y social de los creyentes constituye una parte fundamental de todo estudio sobre el impacto del hecho religioso en una sociedad. Sociológicamente se trata de un problema ya clásico: cómo los valores de un grupo se traduce en normas de comportamiento y éstas en una conducta específica. En el ámbito cultural español, y en el occidental también en líneas generales, un código de valores que durante siglos ha gozado de un extendido consenso es la Tabla de los 10 Mandamientos, sobre la que se incluyó una cuestión en el Estatuto Europeo de Valores. Los datos de este estudio nos revelan que la postura ante los mismos es bastante compleja. Dejando de un lado los tres primeros Mandamientos, de traducción difícilmente medible en la sociedad aunque la baja tasa de práctica religiosa ilus-

(2) Juan Martín Velasco cita como síntomas de involucionismo la concesión del estatuto de prelaturo al Opus Dei, el peso de las comunidades restauracionistas —¿Comunión y Liberación?—, la falta de diálogo con los movimientos de tipo popular, la ausencia de dinamismo evangelizador, la escasísima dedicación de efectivos a la pastoral obrera y universitaria, la preocupación aparentemente mayor por salvaguardar algunas plataformas institucionales —enseñanza privada, presencia organizada en las FFAA— que por transformar esa acción pastoral históricamente revelada como ineficaz o contraproducente; la utilización de los laicos para tareas intraeclesiales sin darles auténticas responsabilidades en la vida de la Iglesia... (Vida nueva, *ibid.*). Son, a mi juicio, afirmaciones no suficientemente contrastadas con una investigación seria y no sectaria. Pero la investigación es necesaria.

tra hasta cierto punto la aceptación social del tercer mandamiento—, se observa de entrada que los tres valores sobre los que en parte se fundamente la sociedad occidental la vida, la propiedad y la familia— reciben una adhesión muy alta, en torno al 75 por 100, no siendo significativas las diferencias entre jóvenes y mayores. En el ámbito de los *valores sexuales* desciende considerablemente la aceptación del 6º y 9º Mandamientos, situándose en torno a un 60 por 100, y se confirma una vez más que la única revolución que ha perdurado de la subcultura de los años 60 y 70 ha sido la revolución sexual, ya que sólo el 14 por 100 de los jóvenes muestran su adhesión al 6º Mandamiento y el 16 al 9º. En relación con la *mentira y el falso testimonio*, paraje ético de especial relevancia en un sistema social que descansa en el «fair play» y las relaciones universalistas, la respuesta de la población española es más bien tibia, con un porcentaje de aceptación que va desde 55 por 100 de media hasta el 37 por 100 de la población juvenil. En relación con el 10º Mandamiento, que desapruueba la codicia ante los bienes ajenos, se repite la actitud general y el contraste con el mundo juvenil, debido quizá al discurso igualitario de nuestra izquierda cultural y al virus colectivista y antipropiedad de la cultura hippy, cuyos rescollos están aún calientes en ciertos ambientes.

En la geografía moral de una sociedad una zona reviste una importancia estratégica insuperable: *la concepción del bien y del mal*, de la que tantos comportamientos dependen y tantas injusticias consigo mismo y con los demás pueden derivarse. Casi las dos terceras partes de la población española, y aún más los jóvenes, abrazan sin reservas una moral de situación: «lo que es bueno y malo depende de las circunstancias». Consecuencia lógica: se desvanece el sentido de *culpa personal*, condición «feliz» de los humanos que ya rara vez tienen necesidad de arrepentirse porque las sesiones de psicoanálisis colectivo a que se los somete hoyu —«el mal está fuera del ser humano, en las estructuras, en los traficantes de droga, en las multinacionales, en la codicia capitalista»...— ha blanqueado las conciencias y canonizado la permisividad.

Interviene en este punto Orizo, autor del análisis de los datos españoles del estudio europeo de valores

«Los niveles de permisividad aumentan en los jóvenes, en las clases altas y medias, en las personas no religiosas, en los que no tienen religión, en la izquierda política. Y también algo en los no practicantes y en los poco educados».

Y añade:

«Es interesante que esta mayor laxitud moral provenga justamente de sectores sociales etiquetados como «progresistas» y que se encuentran entre los propulsores del cambio social. Ahora bien, el dato... forma parte del síndrome «laissez-faire» social del individualista («cada cual haga lo que quiera») que caracteriza a esos sectores. La persisten-

cia, no obstante, de ese apático talente puede llevar a disfunciones y retrocesos en nuestro proceso de cambio social y de inserción en la modernidad». (ORIZO, 1983: 110)

¿Está justificado hablar de permisividad, de apatía, de «laissez faire»? El conjunto de la sociedad española mantiene en general un hecho normativo alto... Así la mayor parte de los españoles, consultados en el Estudio Europeo del sistema de valores, en torno a un 75 por 100, consideraron poco justificables una larga serie de comportamientos cuya lista se les presentó: la aceptación del soborno, la amenaza a trabajadores en huelga, la compra de objetos obviamente robados, de consumos de drogas blandas, la oposición violenta a la política, las relaciones sexuales entre menores de edad, el suicidio, la prostitución, las aventuras extraconyugales, el engaño fiscal, el aborto... Algo más laxos se mostraron los españoles en otros puntos: La homosexualidad, la mentira en provecho propio, la autanasia, el divorcio...

Los jóvenes extreman esta permisividad hasta límites difícilmente soportables para su propia salud integral, para la sociedad y para las familias. La comparación de los datos de la encuesta de 1984 con los de los años anteriores revela un rápido avance de la permisividad en el mundo juvenil en sólo tres años, especialmente en el terreno sexual y aledaños. Sólo hay cierto estancamiento o un leve retroceso en lo relativo al suicidio, el fraude fiscal —la TV convence—, la oposición violenta a la política, la mentira en provecho propio y la compra de objetos robados.

Llama también la atención la *incoherencia ética* de que hacen gala los jóvenes españoles. Subrayo un solo dato: la intolerancia ante el hecho de «coger y conducir un coche robado», es bastante mayor que ante el suicidio, mucho mayor que ante la autanasia, y casi el doble de la que despliegan ante el adulterio.

Creo que esta mayor permisividad juvenil y esta clara deformación de la conciencia representa, entre otras cosas, el coste que la sociedad española está pagando por lo que denomina Carlos Díaz (1985) la *esquizofrenia ética* dominante:

«La ética civil pública, típica de la posmodernidad, consagra sus mejores esfuerzos a moralizar al hombre en cuanto a ciudadano, utilizando todo el poder de inducción y de coacción del Estado moderno, pero le permite en la práctica de la vida cotidiana muchas de las conductas catalogadas antes como desviadas».

Me he referido a la brecha generacional y al intenso clima de permisivismo moral que respira nuestra juventud. Es de justicia añadir que los dos estudios de la Fundación Santa María, el de 1982 y 1984, han puesto de relieve la presencia de dos subculturas juveniles, la católica y la laica, con actitudes y pautas significativamente diferenciadas. Los jóvenes que se confiesan católicos, me limito a unas

rápidas pinceladas, aventajan porcentualmente a los no católicos de la forma siguiente:

- 14 puntos de ventaja en el grado de felicidad personal declarada.
- 11 puntos en su nivel de optimismo ante la vida.
- 24 puntos en su percepción de pertenecer a una familia muy unida con un acuerdo con sus padres en todos los temas (menos en lo sexual) muy superior al que manifiestan los jóvenes no religiosos.
- 38 puntos en su aceptación del matrimonio institucional.

En resumen, y si nos fiamos de sus declaraciones, más optimistas, felices, integrados y moderados en sus opciones vitales y sociales que los jóvenes que habitan en un espacio lico.

El ethos católico es, a mi juicio, uno de los grandes artifices de la pasión por la igualdad —versión de la justicia social— que atraviesa hoy nuestra sociedad. Un sondeo GALLUP de 1985 reveló que ante la alternativa, algo forzada, de optar entre libertad e igualdad, los españoles nos colocábamos por delante de todos los pueblos europeos consultados en nuestra preferencia por la igualdad, aún sacrificando, la libertad:

- España..... el 64 por 100 elegían la igualdad
- Italia el 57 por 100
- Francia el 46 por 100
- Reino Unido el 31 por 100

Entre los jóvenes está la pasión por la igualdad se desliza en no pocos casos a una forma extrema: la *igualdad de resultados*, es decir, la igualdad de bienes y de riquezas, con independencia de la iniciación y el esfuerzo de cada persona. Así opinaban el 22 por 100 de los jóvenes de clase alta y media alta, el 26 de los de clase media-baja y el 33 de los de clase trabajadora. Y en los de ideología de extrema izquierda este porcentaje se elevaba a un 47 por 100 (*Juventud Española 1984*), Fundación Santa María, Madrid, 1984, pág. 317.

Pese a esta actitud generalizada se atisban hoy terrenos aún no visitados por la pasión de la igualdad: la insolidaridad entre las Comunidades Autónomas, entre las regiones pobres y ricas, entre los que tienen un empleo y los que carecen de él. Parece como si la comunidad cristiana no hubiera tomado aún conciencia de estas desigualdades clamorosas.

Un comentario final sobre un espacio de enorme densidad ética: la *familia*. Más integrada y resistente que lo anunciado alegremente por algunos, constituye la única explicación sociológica posible al fenómeno de que el 40 por 100 de jóvenes españoles que aún no han conocido la gloria y la pesadumbre de su primer empleo no hayan estallado en un movimiento revolucionario y violento. Pero se resiente en los puntos que me limito a recordar: su actitud

permissiva ante el divorcio, el aborto y la anticoncepción, al menos, según los sondeos de opinión, y su mínima socialización de los hijos en dos puntos fundamentales: el sexo y la religión. Los hijos no hablan apenas con sus padres sobre estos dos temas clave: en torno a un 10 por 100 en lo referente al sexo y un 14 por 100 en lo referente a religión. Es de temer que aumente en el futuro esta deficiencia: está ocupando la escena familiar la primera generación de «madres secularizadas», alérgicas a la religión en buena parte y reacia a la transmisión del mensaje, a las que se refieren los autores del capítulo de religión del último informe FOESSA sobre el cambio en España entre 1975 y 1982.

2.6. *La influencia de la Iglesia en la sociedad*

Tras siglos de confesionalismo y décadas de nacionalcatolicismo ¿cuál es la influencia real de la iglesia en los *espacios públicos* de la vida española? El repertorio de espacios públicos de una sociedad pluralista, desarrollada y compleja es impresionante: partidos políticos, movimientos sindicales y patronales, asociaciones profesionales, movimientos ecológicos y de defensa de derechos humanos, grupos editoriales, organizaciones juveniles, círculos culturales (fundaciones, ateneos...), MCM, Universidad, centros de enseñanza, elites intelectuales, círculos del poder económico, acción social en general... Me he extendido en este listado no por masoquismo al contemplar tanto vacío, cuando por voluntad de realismo y para justificar el tratamiento impresionista que quiero dar a este epígrafe.

Hay consenso sobre la débil presencia de la Iglesia en el mundo de la cultura y de los MCM y sobre la postura que estos medios han adoptado frente a la iglesia. Escribía no hace mucho Javier Tusell: «se ha aceptado la presunción de que la iglesia es algo del pasado, no se sabe como vagamente vinculada con el franquismo, y algo que no solamente tiende a desaparecer en cuanto a su impacto social sino que, además, está bien que desaparezca. De ahí que se juzgue que la misión fundamental de los obispos es o permanecer mudos o bien hacer intervenciones en el terreno de lo político, normalmente a favor de actitudes de izquierda...» (en *Pastoral Misionera*, n. 147 1986).

No quiero sumarme acriticamente al grupo de los que opinan que está en marcha un proyecto oficial u oficioso de descristianización de nuestra sociedad a través, precisamente, de los agentes culturales y de comunicación. Pero debo decir algo.

Según Pedro Orive, experto en temas de información y comunicación, el peso de la TV en la formación de las actitudes y tendencias electorales es abrumador frente a la escasa influencia de otros «medios»: 78 por 100 posee la TV, 6,26 la prensa, 4,25 la radio y menos de medio punto las revistas. Sería apasionante, en esta línea, realizar un estudio serio sobre «el mensaje de sentido y de salvación» seculares que nos propone la omnipotente TVE. Un esfuer-

zo en esta dirección ha sido el de Marciano Sánchez en su colaboración al «*Catolicismo en España: análisis sociológico*» (Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1985, págs. 462-69). Enumera como mecanismos de descristianización actuantes hoy en la sociedad la semántica descalificadora del fenómeno religioso y eclesial, la ofensiva jurídica en relación con el aborto, la enseñanza y la libertad de expresión el culto al cuerpo y la erotización de la sociedad, la didáctica de materias como la Historia, la investigación seudocientífica; y analiza como paradigmas dos espacios de TV: el telediario en el que se dio a conocer la sentencia del Tribunal Constitucional sobre el aborto y el debate, así mismo sobre el aborto, en el programa «Si yo fuera presidente». Diagnóstico: recurso continuo a las perifrasis cínicas —«madres abortistas», —la euromanía— en toda Europa...—, las fobias selectivas —dictaduras de derechas no, de izquierdas sí—, las falsificaciones de citas, la casuística subjetiva, etc.

En el terreno algo indefinido de la acción social y la caridad política, creo de justicia recordar dos fenómenos: de incorporación de valores cristianos secularizados y de ex-militantes católicos a movimientos sindicales de izquierda, y la renuncia de la Iglesia a su discutido protagonismo político, con la beneficiosa ruptura de la polarización político-religiosa.

Ambos fenómenos hincan sus raíces en el paradigma conciliar que proclamó rotundamente el valor de la actividad política y temporal «al servicio de la persona humana» como una de las tareas más necesarias y decisivas en orden a la consagración cristiana del mundo.

En relación con el primer fenómeno, comenta Abel Hernández en su *Crónica de la Cruz y de la Rosa* (Barcelona, Argos Vergara, 1984, pág. 91) la «deuda» del PSOE con la Iglesia de Sevilla con estas palabras:

«*La escuela sevillana* del PSOE... fue en gran parte posible porque contó en los años 60 y a principios de los 70 con el respaldo de la Iglesia en Sevilla.

El propio cardenal Bueno Monreal amparó e impulsó el acercamiento de la Iglesia a los movimientos obreros y el *compromiso temporal* de los militantes de las organizaciones católicas. Prácticamente todo el equipo inicial de Felipe González procede de estos movimientos católicos comprometidos, incluido él mismo. La JEC... y la JOC... fueron organizaciones que contribuyeron durante la dictadura al engarce entre las exigencias de la fe y los núcleos de oposición al Régimen.

De estos grupos cristianos comprometidos salieron, entre otros, Rafael Escuredo, Manuel del Valle, Luis Uruñuela, Alejandro Rojas Marcos y Juan Carlos Aguilar, además de Felipe González. La excepción relevante fue Alfonso Guerra...».

Se ha podido asegurar que el ministerio socialista de Educación está dirigido por hombres y mujeres directamente salidos de las filas del clero o de organizaciones católicas —con excepción del ministro—, y que el «staff» de *Siste-*

ma, revista de pensamiento socialista (el presidente de la Fundación es el vicepresidente del Gobierno), está plegado de nombres formados al amparo de Joaquín Ruiz Giménez.

¿Se puede hablar a la vista de los nombres e instituciones que acabo de citar, de presencia de la Iglesia en la sociedad? Permitidme que prolongue mi argumento.

Iniciado a mediados de los años 60 con la crisis de AC, el *proceso de absorción* de exmilitantes o militantes católicos en grupos políticos o sindicales de izquierda ya se ha consumado. Pero no siempre con las consecuencias que desde ciertos sectores integristas o críticos se atribuyen al trasvase. Así en el Informe FOESSA de 1983 sobre el cambio social en España 1975-1983 (Madrid, Euramérica, 1983, pág. 58) aseguraba que «la militancia de católicos en la izquierda no ha supuesto siempre una total identificación con la visión de la realidad que pervive en la «cultura» española de izquierdas. En concreto, en un documento titulado «Por la vida», numerosos militantes cristianos del PSOE, PCE, UGT, CNT, CC.OO., Euskadiko Ezquerria y otras organizaciones de izquierda afirmaban que «rechazamos el aborto porque somos de izquierda». Lástima que no abunden testimonios de este género que alienten la convicción de que el trasvase fue beneficioso para la sociedad española y una prueba eminente de «caridad política» por parte de la iglesia. Algún historiador por el tema podrá quizá un día probar documentalmente que el histórico milagro de nuestra transición política pudo realizarse en un clima de paz y de euforia gracias en gran parte al dinamismo social de unos católicos que impulsados por el Vaticano II —supieron trabajar en todos los frentes de la acción social.

En relación con el segundo fenómeno, la renuncia de la Iglesia a su protagonismo político mediante partidos confesionales y la consiguiente ruptura del refuerzo mutuo de redes religiosas y políticas, característico del nacionalcatolicismo, y matriz de anticlericalismo y rechazo visceral de la Iglesia y lo religioso, el indicador más fiel es el actual y sorprendente *caledoscopio electoral*. En un trabajo de Toharia y López Pintor sobre una muestra de votantes en noviembre de 1982, destacan dos datos que corroboran mi afirmación: *primero*, en el grupo que se declaraban *católicos practicantes* (el 62 por 100 de la muestra asistían a Misa al menos algún domingo al mes) el 40 por 100 habían votado al PSOE, el 21 por 100 a Coalición Popular, el 2 por 100 al Centro, el 6 por 100 a partidos nacionalistas y el 1 por 100 al PCE; *segundo*, de cada cien votantes socialistas el 51 por 100 se declaraban católicos practicantes, el 37 católicos no practicantes y el 12 no creyentes o pertenecientes a otras religiones; los porcentajes correspondientes para CP eran: 84, 15 Y 1. Como he sugerido en otro lugar, si estos porcentajes se hubieran dado en 1936, probablemente no hubiéramos padecido la Guerra Civil. El «milagro», no pequeño y no exento de riesgos, hay que cargarlo al «haber» de la Iglesia posconciliar española y al Vaticano II.

Dos indicaciones para cerrar este epígrafe.

La primera se refiere a la *tentación de intraeclesialidad* de los seglares más comprometidos. La ha denunciado recientemente González —Carvajal (*Vida Nueva*, *ibid*): el mayor movimiento seglar hoy en España es el de los catequistas (200.000), «síntoma de una desproporción en nuestra Iglesia» según la tercera ponencia del Congreso de Evangelización.

La segunda es atinente a la *incoherencia de muchos cristianos comprometidos en la política*, que se proclaman creyentes pero que cuando llega el momento son más fieles a la disciplina de su partido que a su conciencia y a su fidelidad al Evangelio... ya que hay una gran cobardía por parte de muchos cristianos para oponerse dentro de sus partidos a leyes que son injustas porque marginan a los más pobres, porque van a favor de la muerte y en contra de la vida...» Son palabras de Mons. Echarren en su aportación a la gran encuesta de Vida Nueva (*ibid*) sobre el balance de la Conferencia Episcopal saliente. Estoy totalmente de acuerdo, y veo que estos fallos plantean la cuestión candente de cuál es la mejor forma de presencia de los católicos en la sociedad.

3. LAS INTERPRETACIONES

Con la exposición anterior ha concluido realmente mi ponencia. Pero quiero añadir dos nuevos epígrafes, muy breves. El primero sobre el por qué o los por qué de estos cambios, con especial énfasis en el por qué específicamente español, al que denomino el «retorno» de la sociedad civil». El segundo, y final de mi exposición, consiste en un sencillo interrogante sobre el futuro de la religión en nuestra sociedad.

3.1. *El final de la civilización parroquial*

Esta primera interpretación es muy conocida por lo que me limito a una sencilla paráfrasis del guión que está en vuestras manos. Los procesos de industrialización, urbanización y dislocación consiguientes de las estructuras sociales, junto con la creciente racionalización de las formas de vida y normas de comportamiento ha generado *un nuevo tipo de hombre*, en el que confluyen las pautas del «homo oeconomicus», del hombre dirigido —desde fuera— y del hombre unidimensional, víctima de la razón instrumental. Se ha desvanecido el «*cosmos sagrado*», como se verá en el epígrafe siguiente a propósito del proceso de secularización. *La cultura del ocio y del consumo* ha hecho aparecer un nuevo eje axiológico, es decir ha ordenado todas las actividades del hombre —las religiosas, sexuales, culturales, etc. de acuerdo con los principios del mercado totalmente abierto, de la oferta pluralista y, añaden algunos, de la soberanía del consumidor. Otros procesos han concurrido en la consolidación de esta nueva cultura: los flujos migrato-

rios y la pérdida de plausibilidad de los modelos burocráticos. *Los flujos migratorios* han acentuado y puesto de relieve, al mismo tiempo, la fragilidad de la pertenencia religiosa de las poblaciones rurales. *La pérdida de pluralidad de los modelos racional-burocráticos*, junto con otros factores, especialmente el de secularización, ha provocado un cierto desmantelamiento del aparato clerical y reducido fuertemente tanto su número como su influencia. Al juego combinado de todos estos factores no han escapado dos grupos o categorías sociales que hasta hace muy poco tiempo habían sido el reducto de la religiosidad: *Las mujeres y las clases medias*. En el primer grupo es muy posible que el problema del puesto de la mujer en la Iglesia esté influyendo de forma muy negativa en sus tasas de religiosidad. En el segundo, el formado por las clases medias, su misma defeminación como grupo con perfil y rostro propio, está traducándose en unos niveles de religiosidad muy similares al del resto de las clases sociales. De hecho en un trabajo de 1982 de Juan Linz el porcentaje de indiferentes y ateos de clase media no varía sustancialmente del resto de las clases sociales: en torno a un 14 por 100, al mismo tiempo que se observa una cierta penetración del compromiso cristiano en estratos sociales inferiores: los obreros presentan una tasa de 35 por 100 de practicantes, frente a un 35 de la clase media alta, un 45 de la media-media y un 38 de la media-baja.

Hervieu-Léger concluye en un libro reciente (*Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986) que nuestra época marca el final de la época o civilización parroquial. Y frente a los que arguyen que el proceso de secularización ha provocado la aparición de nuevas formas de religiosidad, propone el ejemplo de un pueblecito de Bretaña, auténtico *microcosmos de la descristianización vigente* hoy en tantos viejos lugares cristianos: un clero desacralizado, una religión con muy escasas funciones sociales, una desaparición práctica de la capacidad del sacerdote para regir la conducta cotidiana de los feligreses —en el ámbito político, educativo, sexual o ético—, una transformación profunda de las pautas de socialización religiosa de los niños, disminución radical de la práctica religiosa y de las prácticas facultativas, mal compensada por el aumento de comuniones frecuentes, peregrinaciones y ceremonias religiosas en momentos solemnes de la vida... *Conclusión* de Hervieu-Léger: «Dios cambia en Bretaña... como cambia en una sociedad en la que el catolicismo ha dejado de ser la cultura común».

3.2. *La tesis de la secularización y la Religión «light»*

Un segundo intento de explicación de los cambios de religiosidad consiste en responsabilizar el proceso de secularización. La secularización aparece, *en primer lugar*, como una decadencia de la religión institucionalizada, lo que plantea de entrada la grave cuestión del término de comparación: ¿ha existido realmente una *Edad de Oro del ca-*

tolicismo con la que comparar el momento presente? Le Bras denunció el mito de la edad de oro para el catolicismo francés; en el caso español la denuncia se ha referido más bien a la *inflación religiosa*, es decir, ritualismo religioso sin proyección consecuencial, como en la conocida hipótesis de Duocastella en sus estudios sobre la época del nacionalcatolicismo. La secularización aparece, *en segundo lugar*, como la *emancipación de la sociedad* en relación con toda tutela religiosa y su pretensión de constituirse por sí misma como realidad autónoma, relegando la religión a asunto estrictamente privado, sin influencia alguna en las instituciones sociales, en los espacios públicos. La Iglesia queda reducida a una especie de *agencia de ritos tranquilizadores y ceremonias enaltecedoras* de ciertos momentos existentes, pero sin proyección evangélica; algo así como una Dirección General del Estado beneficencia, tentación que imagino ronda a más de un prohombre actual. El grupo religioso tiende a conformarse con este mundo, en el sentido estricto de la palabra, y las creencias, normas y valores emigran al ámbito antropológico, convirtiéndose en fenómenos de pura creación y responsabilidad humana. Al final del recorrido aparece una sociedad que desempeña —intenta desempeñar— todas las funciones ejercidas antes por la religión. Harvey Cox ha descrito en su *Ciudad Secular* los ámbitos en que se opera esta transformación: la familia, el trabajo, el sexo... La consolidación de una cultura secular española es un proceso en marcha, en el que trabajan de mancomún determinadas élites culturales, ciertos MOM y, en el marco de sus posibilidades legales, el sistema de enseñanza con las excepciones conocidas. *Y en tercer lugar*, el proceso se culmina con la *desacralización del mundo*, que es privado gradualmente de su carácter sagrado y sujeto a pura explicación racional-causal y a manipulación tecnológica-industrial. Se desvanecen los dioses y el misterio. La desacralización de la «realidad mundo» puede desbordar sus límites y convertirse en *secularismo*, que niega a la religión el puesto que le corresponde, incluso en una ciudad secularizada.

Desde esta perspectiva se entienden mejor las transformaciones que han tenido lugar en la postura de la sociedad española ante el hecho religioso. Como sucede siempre en la realidad, el hombre de la calle no atiende a esquemas ni análisis interpretativos, y sus posturas reales constituyen una mezcla de elementos auténticos, residuos, adaptaciones y mimetismos. Es aquí donde me parece conveniente desarrollar ante vosotros la *hipótesis de la religión «light»* como clave provisional para entender la situación española.

La «teoría» de lo «light» está por construir, así que deberemos contentarnos con una descripción provisional de la *religiosidad light*: un tipo de religiosidad caracterizado por su *ausencia de dramatismo*, su *incoherencia doctrinal* y su *talante asistemático* —las creencias no se traducen necesariamente en normas para el comportamiento personal y sus ritos no exigen un soporte institucional... —y su «*declaración de independencia*» en el terreno de los compromisos *personales y éticos*...

La Religión *light* se capta mejor si recordamos los rasgos fundamentales de *su antítesis*; no tanto la religión tradicional o la plenamente institucionalizada sino ese tipo de religión cuyo síndrome condensaba Kelly en esas tres palabras: «seriedad, exigencia, rigor». («seriousness, costliness, strictness»), es decir, una religión que proporciona a la vida un sistema de sentidos últimos, que impone exigencias y normas de pertenencia y que reclama un compromiso afectivo y efectivo con la Iglesia. La *religión light* se sitúa en los antípodas de esas «religiones fuertes», que, a decir de Kelly, son las que siguen creciendo en el caleidoscopio religioso norteamericano (Kelly, 1978).

1) La religión *Light* es, en *primer lugar*, una religión sin *dramatismos*, una religión «confortable», escéptica ante los llamamientos al heroísmo y decididamente alérgica a los arrebatos románticos. Recuerda en cierto modo, y con todos los respetos, al «sexo frío» (coo sex) de que habla Schelsky en su Sociología de la sexualidad. Bajo la tiranía alienante de los nuevos sistemas orientadores de las posibilidades privadas y personales del hombre, *el tiempo libre y el consumo*, el comportamiento erótico-sexual así condicionado se transforma en algo puramente privado (su carácter social se lo arrebató la separación de sexo y reproducción, facilitada por las técnicas anticonceptivas) sin miedo al riesgo, orientado únicamente al placer, breve y puntual sin ambiciones de establecer relaciones perdurables, voluptuoso pero no idealista ni romántico («cool»), sedativo de las tensiones psíquicas... (Schelsky, 1962) Bell, Riesman, Luckmann... han explorado la relación al parecer existente entre los comportamientos humanos y los sistemas de orientación que la cultura industrial —burocrática— consumista nos impone. Todos los «productos» de nuestra época nacerían marcados en su flanco con los caracteres que acertadamente describe Schelsky. La religión *light* no podía escapar a esta nueva ley de hierro. Esta religiosidad adramática y «ligera» no ha conocido las «crisis», los «entusiasmos y los problemas» que antes se planteaban a muchos adolescentes y jóvenes durante su socialización religiosa, en el hogar o en la escuela.

2) La religión «*light*» es, en *segundo lugar*, una forma de vivir lo religioso muy alejada de la coherencia doctrinal y del carácter sistemático en virtud del cual las «verdades de fé» forman un edificio armónico y las creencias se traducen en normas éticas y de práctica ritual. En la religión «*light*» todo combina con todo, cada uno elige el «zoco del espíritu» la doctrina que mejor cuadra a su talante o a su situación anímica, «todo está permitido» y «todo» es digno de experimentación personal, al menos por un momento... El hombre español, acostumbrado por los catecismos infantiles a identificar prácticamente la fe con el «no ver» y con la «autoridad exterior de la iglesia», tenía que experimentar un choque terrible al toparse con él en su propia piel con el «hombre modernidad», que «se caracteriza por una voluntad de ver y saber propios, de emancipación respecto a todas las instancias externas, de verifi-

cación desde su razón pura frente a lo que tradiciones fabulosas, poderes violentos o dogmas impuestos puedan proporcionarle» (GONZALEZ DE CARDEDAL, 1985). El teólogo español sostiene que el «Astete» fue funesto para la conciencia moderna española.

3) La religión «*light*», finalmente, es fiel a su declaración de independencia en relación con compromisos y «enganches institucionales y éticos» de todo tipo. Rechaza por ello las unidades sociales «artificiales» y las organizaciones morales, huye despavorida de las exigencias institucionales, *elige un valor pero sin renunciar a los demás*, como tiene por costumbre en el terreno erótico-sexual...

En España *la religiosidad juvenil*, y luego así al final de esta tercera interpretación, ni se ha secularizado del todo ni ha derivado a formas de religión popular, ni puede sin más ser etiquetada como postura indiferente o agnóstica, ni se enrabieta en anticlericalismos decimonónicos, ni ha adoptado la forma típica de la religión exterior o del muy parecido catolicismo sociológico.

Los jóvenes españoles aceptan con todo candor algunas verdades «no demasiado molestas» de la religión católica y «pasan» de otras, no confían en la Iglesia pero tampoco la combaten, se entusiasman —una buena parte al menos— con la figura y con el duro mensaje evangélico de Juan Pablo II, pero, en general, olvidan velozmente sus directrices sobre moral sexual y familiar, van desde luego mucho menos a Misa que lo hicieron sus padres, y probablemente —no tenemos datos—, ignoran el sacramento de la confesión, ha crecido en un paraje católico deshabitado de rosarios, via-crucis, y primeros viernes, carecen de grandes preocupaciones trascendentes y metafísicas, pero adoran la paz, la ecología y la fraternidad universal, aunque se guardan muy bien de aceptar compromisos permanentes con partidos, sindicatos y asociaciones que «podrían» perseguir esos objetivos... Es significativa la notable proporción de chicos españoles de 15 ó 16 años que rechazan la catequesis previa a la confirmación y lógicamente, el mismo sacramento auténtico «rito de pasaje», rito de «enganche eclesial». Pero detengo aquí mi análisis y paso al interrogante con el que concluyo mi reflexión.

3.3. *La hipótesis del retornode la sociedad civil*

En su excelente trabajo sobre la sociedad civil, Víctor Pérez Díaz ha propuesto una sugerente y bien elaborada hipótesis sobre la raíz última del cambio religioso en España (*El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987, págs. 411-466). El punto de arranque de la hipótesis es un modelo religioso de oferta-demanda. La Iglesia ofrece a sus fieles un triple mensaje de sentido, de salvación y de comunidad moral, siendo la Misa, mixto de predicación, ritual sacramental y reconstrucción de la comunidad moral constituye un perfecto resumen de ese mensaje. La Iglesia católica ha pasado de una

situación de cuasi-monopolio en el mercado religioso, sin competidores religiosos ni seculares, a una situación moderna de mercado abierto, cuyos rasgos son la presencia de otros mensajes procedentes de confesiones religiosas diversas o élites culturales y científicas, la neutralidad del Estado, la mayor participación de los laicos, la modulación del mensaje en función de la demanda real de los fieles, y la mayor libertad de éstos frente al aparato eclesial, hasta llegar a la situación límite de la soberanía del consumidor.

La mayoría de los países realizaron este tránsito al mercado abierto a lo largo del siglo pasado. España lo acaba de superar. Veámoslo.

A lo largo de los años 50 y 60, resume así su hipótesis el mismo Pérez Díaz, se produjeron tres cambios muy significativos: 1) *aumentó la resistencia de la sociedad civil*, en especial de los intelectuales católicos, de los sectores del clero implicados en las luchas obreras y, de los movimientos obreros católicos. Se rompió de esta forma la unanimidad del mensaje de la Iglesia y se esbozaron dos subcomunidades enfrentadas. A esta ruptura se añadió un «problema moral»: la resistencia del hombre de la calle a que la Iglesia siguiera controlando su espacio privado, el de la sexualidad, la familia, el consumismo y el hedonismo. En esta resistencia influyeron el crecimiento económico de los 60, el turismo y, los movimientos de población que redujeron el peso de la opinión local y de los clérigos rurales. 2) El segundo cambio afectó a la estructura política con la paulatina aparición de una nueva clase política alternativa que no se sintió heredera en sentido estricto, de los vencedores de la guerra civil, que, tanto en su segmento de derechas como de izquierdas, quiso romper con la época anterior —«revolución edípica», la denomina Pérez Díaz— desde una nueva moral de responsabilidad y de religiosidad, al menos el sector influido por la AC, las Congregaciones Marianas, las Hermandades y Vanguardia Obreras, el Hogar del Empleado, la JOC y la HOAC, el SEU y el SUT, las editoriales ZYX y Cuadernos para el Diálogo, etc. Fue creciendo así una subcultura católica, disidente, contestataria, de «izquierdas», el desconcierto de la Iglesia y la irritación del régimen, sobre todo cuando recibió el impulso decisivo del Concilio Vaticano II. 3) Este fue el tercer gran cambio, sobre el que todo o casi todo está dicho. El Concilio modificó el mensaje de salvación de la Iglesia, abriéndolo al valor intrínseco de los programas de reducción del hambre y de la ignorancia, crecimiento económico y redistribución de la riqueza. El mensaje de sentido dejó amplio margen a explicaciones de orden natural. El mensaje de comunidad, finalmente, se orientó a la creación de comunidades no confesionales, pluralistas, desviándose de las tradicionales «culturas católicas» aisladas de la comunidad ambiente. Todo esto supuso un giro copernicano para la Iglesia española, con la consiguiente división en dos bloques, la sensación de desconcierto para la mayoría, la extraordinaria inseguridad del clero y las secularizaciones del mismo. La Santa Sede intervino con una profunda remodelación del aparato jerárquico en una línea de juveniliza-

ción de los obispos. Resultado final: en 1971 es elegido presidente de la Conferencia Episcopal un obispo fiel a la línea del Vaticano y, la Iglesia se decide a llevar a cabo un nuevo proyecto de sociedades y una estrategia de distanciamiento del régimen franquista.

La nueva situación de pluralismo religioso y eclesial, con renuncia al monopolio de la oferta religiosa y una nueva estrategia de concesiones al laicado, explica los cambios de religiosidad del pueblo español: distanciamiento entre la Iglesia y la sociedad, relativa devaluación del triple mensaje y del magisterio eclesiástico en cuestión de moral pública y privada, reducción de la intensidad de las creencias religiosas y de la frecuencia de las prácticas y deslizamiento de la sociedad civil fuera de la influencia de la Iglesia.

Hasta aquí la hipótesis de Víctor Pérez Díaz y de la tercera y última explicación de la postura de la sociedad española ante el hecho religioso.

4. EL FUTURO DE LA RELIGION EN ESPAÑA: UNA PERSPECTIVA SOCIOLOGICA

Hace unos años un trabajo sobre las opiniones de los marxistas españoles en torno al fenómeno religioso español recogía en su parte final una serie de pronósticos sobre el futuro de la religión en España. Ordenados de más a menos probables los cambios eran éstos: una Iglesia minoritaria, la privatización de la religión, la separación Iglesia-Estado, el integrismo, la confusión a corto plazo, el florecimiento de pequeñas comunidades de creyentes, la secularización y la desinstitucionalización de las órdenes religiosas (Rodríguez de Lecea 1977).

A un mayor nivel de profundización y conceptual, los estudiosos de los fenómenos religiosos proponen hoy diversas *alternativas* sobre el futuro de la religión en los países occidentales de tradición cristiana. *Tres modelos* se perfilan, junto a otras indicaciones menores:

1) El primero (Cox) adopta como punto de partida la renovación y reforma de la religión desde la periferia religiosa, siguiendo una vieja hipótesis de Toynbee sobre los grandes históricos. El tema o foco de la renovación sería la idea bíblica de la Resurrección de Cristo entendida como el hecho de un Dios vivo que actúa y vive hoy en el mundo, especialmente entre los pobres. De esta idea procederían dos modelos: las comunidades de base y los movimientos de liberación, como células germinales del cambio religioso.

2) El segundo (Recio) propone como punto de partida de candencia muy probable de la religión institucional, con un posible retorno religioso provocado por la reacción contra la alienación y la desacralización de la identidad, y cree probable el predominio de la religión invisible, junto con dos polos de atracción: el «guerrillero sandinista», como tipo ideal de los países subdesarrollados, y el «joven cali-

forniano de las nuevas sectas», como tipo ideal de los países desarrollados.

3) El tercero (Hervieu-Léger) propone como principio la revalorización del carisma y la emergencia de «comunidades emocionales» en la línea de los grupos primarios, y se fija en tres alternativas, posibles: un cristianismo endurecido, siguiendo el modelo de las «Iglesias fuertes» desarrollado por Kelly, quizá algo replegado sobre sí mismo, la consolidación de las comunidades emocionales como forma nueva de compromiso cristiano, y la posibilidad de un cristianismo que asume explícitamente la escisión del universo religioso al afirmarse la autonomía humana, que liquida el mito de la incompatibilidad de la religión con la razón y que renueva su alianza generatriz con la modernidad.

A propósito de la religión invisible es evidente que la religiosidad no puede ni debe reducirse a la eclesialidad o a la ritualidad obediente y conformista con el código jurídico de la Iglesia. Pero el sociólogo empírico desconfía tanto de estos reduccionismos como de implicaciones objetuales cuyo fundamento no percibe, en la línea de «todo lo profundamente significativo es religioso», o «el marxismo con sus ritos y sus lealtades autotranscendentes constituye una auténtica religión», como lo serían las utopías políticas y ecológicas o la sexualidad bien realizada y profundamente significativa. Aún en el supuesto de que esas amplificaciones y otras de la religión invisible encajen en su perspectiva científica, se le ocurren, se me ocurren a mí en este momento, varias observaciones:

En primer lugar ¿nos enfrentamos realmente a una situación de mercado abierto de creencias y mensajes de salvación, o más bien la situación es de mercado de sensaciones y estímulos ajenos u hostiles? Decía del viejo Claudel que en nuestra sociedad «todo está calculado para provocar una sensación inmediatamente reemplazada por otra, precisamente en el momento en que iba a transformarse en idea», y este triunfo mundial de lo sensorial sería, a juicio del sociólogo ruso-americano Sorokin, el eje central de nuestra civilización, frente a las superadas etapas de la cultura idealista y de la cultura espiritual.

En segundo lugar ¿dónde están esas «nuevas formas de religión», ese «trabajo invisible y silencioso que la religión continúa efectuando sin conciencia de los actores sociales en todas las dimensiones de la vida intelectual y colectiva, al mismo tiempo que las instituciones religiosas intervienen cada vez menos? (Hervieu-Léger, en *Selecciones de Teología*, el 93, 1985, pág. 28-29). Esta misma sociología francesa cita, como mecanismos sustitutorios seculares pero atravesados de religiosidad, el psicoanálisis y la utopía política de las revueltas juveniles del año 1986, ambas creadoras y distribuidoras de «sentido». Sin entrar en discusiones ni distinciones filosóficas, el sociólogo empírico se limita a observar en torno suyo y certificar, en el «ahora mismo» español, la ausencia de utopías en la sociedad española, el escaso fuelle de partidos y sindicatos y la indi-

ferencia popular ante sus ofertas, el escepticismo e incluso desconfianza ante las promesas de la ciencia y la tecnología... Algunos empedernidos optimistas ven en las nuevas sectas una profunda veta religiosa, pero las nuevas sectas no reúnen entre todas ni la mitad de los entusiastas de un concierto de Madonna.

La dudosa presencia y minoritaria implantación en la sociedad española de instituciones y otras agencias portadoras de sentido revelan un hecho que no se ha escapado a los estudiosos de nuestra sociedad. En su trabajo sobre la Encuesta Europea de Valores, con datos de 1981, Francisco Orizo hizo esta afirmación grave: «De tales datos se deduce que los españoles nos detenemos a pensar en el significado de la vida menos que los otros europeos... y somos los que en mayor proporción en toda Europa percibimos que la vida carece de sentido»: El 42 por 100 de los españoles tiene con frecuencia o algunas veces, el sentimiento de que la vida carece de sentido, frente a la media europea del 30 por 100. (Francisco Andrés Orizo, *Entre la apatía y el cambio social*, Madrid, Mapfre, 1984, pág. 145-50). Lo que enlaza lógicamente con la mayor frecuencia en la población española de sentimientos de soledad, infelicidad y pesimismo, comparada con la gente europea, contraste que resume el mismo Orizo de esta forma: «Parece como si (los españoles) tuvieran *menor vivacidad psicológica*... disfrutamos menos y sufrimos menos, como «santos inocentes» (ibid. pág. 2 y 3). Este síndrome trasladado al terreno religioso, recuerda aquella terrible confesión de Mikel en la película *Ordet*: «no tengo fe. Ni siquiera tengo ganas de tener fe». Esta desgana anímica y espiritual, con indudables repercusiones en los niveles de religiosidad, es un producto complejo de nuestra sociedad de confusiones, de vértigo y de consumo, en la que rara vez disfruta el hombre de espacio de soledad y de pensamiento profundo, y me hace recordar aquel sermón de uno de los personajes más pintorescos del entrañable Bruce Marshall, el capellán de las monjas de clausura que aseguraba a su audiencia cautiva que la radio —estamos en 1930—, era la peor de las herejías, porque los arrianos, los maniqueos, los pelagianos, los anabatistas, los cátaros, los marcionitas y los testigos de Jehová, se limitaron, a fin de cuentas, a mantener opiniones algo dudosas sobre el misterio de la Santísima Trinidad, en tanto que la radio hacía imposible pensar en la Santísima Trinidad...

Vimos que, entre otras, Luckmann proponía como nueva forma de religión emergente la sexualidad, en cuanto manifestación de la autoexpresión y la autorealización humanas. Este nuevo «tema del cosmos sagrado de la sociedad industrial» —como le gusta decir a Luckmann— no permite excesivo optimismo a los rastreadores de la «religión invisible» en un momento en el que las relaciones sexuales se encuentran muy lejos del ideal que antropólogos y psicólogos proyecta sobre la sexualidad. La «utopía de la genitalidad», a decir de Erickson, exige implicación total de la persona en el acto amoroso, personalización total del mismo, libertad de ambos, y apertura de un espacio

donde el «otro» pueda ser y creer sin trabas. Os recuerdo unos mínimos datos, a modo de ráfagas científicas, del estudio de la Juventud Española 1984, de la Fundación Santa María (Madrid ediciones SM 1985 pág. 194 y ss.): el 48 por 100 de los jóvenes están de acuerdo de que es posible la separación entre sexo y amor, el 63 aprueban que el que una mujer quiera tener hijos permaneciendo soltera, el 63 por 100 están en favor de una libertad sexual completa, el 68 por 100 expresan su oposición a que el sexo esté regulado por reglas morales, el 23 por 100 están en favor del matrimonio civil sólo... ¿Se puede hablar de «sexualidad plenamente realizada», a la vista de estos datos?

Reitero el interrogante planteado por el reto del futuro: ¿cuál o cuáles de las alternativas descritas parecen más probables? Se me ocurren dos mínimas ideas. *La primera*, que si los pronósticos son muy difíciles en sociología porque entran siempre en juego la libertad de los actores sociales y el poder de los demonios colectivos, en las predicciones de la sociología de la religión interviene además aquel que está por encima de hombres y demonios.

La segunda se refiere a los gérmenes de cambio que despuntan en la sociedad occidental. Espigando diversos materiales os propongo una breve lista: el populismo y el retorno de los grupos primarios, el igualitarismo y la desvaloración de los modelos burocráticos y de los roles especializados, el culto a los valores expresivos y convivenciales, el declive de ciertos valores económicos y la paralela e irresistible ascensión del valor ocio, la veneración o idolatría por las experiencias totales y el sensualismo integral... Estos gérmenes de cambio, y en la medida en que no sean ahogados por las «malas hierbas», auspician un *cristianismo más volcado en las pequeñas comunidades de creyentes* que permitan el despliegue de algunos de esos gérmenes, y que operen al mismo tiempo como «sociedades de contraste», como modelo sugestivo para los no-creyentes, y como grupos expresivos y emocionales, a la par que proporcionan a los cristianos sumergidos en una sociedad secularizada y desvalorizadora de lo religioso, un mecanismo de compensación psicológica y social. Como marco religioso de esta tendencia un muy probable *pluralismo religioso*, quizá en la línea de la «religión invisible» modestamente interpretada, un *creciente ecumenismo*, de tipo espontáneo y alimentado por conver-

gencias fácticas en la línea de Taizé, y una Iglesia institucional con una incierta capacidad de adaptación a las nuevas tendencias, de asimilación de tensiones y de conflictos, de innovación permanente y de crecimiento en espacios geográficos y sociales nuevos.

BIBLIOGRAFIA

- ALMÉRICH, Aranguren, Duocastella, Lorente y Ruiz Rico: *Cambio social y religión en España* (Barcelona, Fontanella, 1975).
 ANDRES ORIZO, Francisco: *España, entre la apatía y el cambio social*, Madrid, Mapfre, 1984.
 AZCONA, Francisco, «La práctica religiosa, ayer y hoy», en *Catolicismo en España*, 1985.
 CATOLICISMO EN ESPAÑA. ANALISIS SOCIOLOGICO (Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1985).
 CLEVENOT, M.: *L'Etat des Religions* (Paris, Cerf, 1987).
 FOESSA: *El cambio social en España 1975-1982* (Madrid, Eura-mérica, 1983).
 HERNANDEZ, Abel: *Crónica de la cruz y de la rosa* (Barcelona, Argos-Vergara, 1984).
 HERVIEU-LEGER, G.: *Vers un nouveau Christianisme*, (Paris, Cerf, 1986).
 JUVENTUD ESPAÑOLA 1984 (Madrid, Fundación Santa María, 1985).
 JOHNSON, C.L. y WEIGERT, A.J.: «Frames in Confession», en *Journal for the Scientific Study of Religion*, XIX, 4, dic. 1980).
 LINZ, J. y GARCIA ENTERRIA, E.: *España, un presente hacia el futuro*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1984, tomo I.
 MONCADA, Alberto: *Los españoles y la fe*, (Madrid, Penthalon, 1981).
 PEREZ DIAZ, Víctor: *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987.
 POULAT, E. *L'Eglise, c'est un monde* (Paris, Cerf, 1986).
 RUIZ GIMENEZ, J. (comp.) *Iglesia, Estado y Sociedad en España*, (Barcelona, Argos-Vergara, 1984).
 RODRIGUEZ DE LECEA, T. y GIMBERNAT, J.A.: *Los marxistas españoles y la religión* (Madrid, Edicusa, 1977).
 TARANCON, Enrique: «Cincuenta años de sacerdocio en España», en J. Ruiz Giménez, op. cit.
 TIERNO GALVAN, Enrique *Qué es ser un agnóstico* (Madrid, Tecnos, 1970).

**PAGINA EN BLANCO EN
EL ORIGINAL**

Teología de la evangelización

D. Miguel Benzo Mestre

Se trata de un esquema amplio, que trata los textos bíblicos fundamentales.

1. Concepto de evangelización, contrapuesto al de catequesis.

2. La urgencia de la acción evangelizadora:

- el mandato de Jesús
- la extensión de la increencia
- la incorporación de nuevas generaciones.

3. El esquema del Nuevo Testamento en cuanto a la génesis de la fe:

- la fe proviene de la predicación
- la predicación es un testimonio
- el testimonio es la manifestación de la fuerza (el Espíritu) de Dios
- la fuerza de Dios se revela en la debilidad del testigo.

4. La fe proviene de la predicación:

«Pero ¿cómo invocarlo sin primeramente creer en El?; ¿y cómo creer sin antes escucharle?; ¿y cómo escucharle sin que se les predique?; ¿y cómo predicar sin antes haber sido enviado?» (Romanos 10, 14-15).

5. La predicación es un testimonio. El testimonio es la manifestación de la fuerza de Dios:

«Vais a recibir una fuerza, la del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros. Entonces seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y la Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hechos de los Apóstoles, 1,8).

«El Evangelio es una fuerza de Dios» (Romanos 1, 16).

6. La fuerza de Dios se manifiesta en los signos milagrosos, en la audacia de la predicación y en el heroísmo del amor:

— Signos milagrosos: «¿Qué es más fácil decir al paralítico: tus pecados están perdonados; o decirle: levántate, coge tu camilla y vete? Pues bien, para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene el poder de perdonar los pecados sobre la tierra, te lo ordeno (dijo al paralítico) levántate, toma tu camilla y vete a tu casa» (Marcos 2, 9-11).

— Audacia de la predicación: «Todos se llenaron del Espíritu Santo, y se pusieron a anunciar la palabra de Dios con audacia» (Hechos 4, 31).

— Heroísmo: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si os amáis los unos a los otros» (Juan 13, 35).

7. Fuerza en la debilidad.

«Sí, mientras que los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero para los que son llamados, tanto judíos como griegos, es el Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque lo que es necesidad de Dios es sabia que los hom-

bres, y lo que es debilidad de Dios es más fuerte que los hombres» (Primera Corintios, 1, 22-25).

«Dios escogió lo necio del mundo para confundir a los sabios; y lo débil del mundo para confundir a lo fuerte; y lo bajo y despreciado del mundo lo escogió Dios: lo que no es, para aniquilar a lo que es» (Id, 27-28).

«En cuanto a mí, hermanos, cuando vine a vosotros no vine para anunciar el testimonio de Dios con el prestigio de la palabra o de la sabiduría. No, yo no he querido saber entre vosotros nada, sino a Jesucristo y crucificado. Yo mismo me presenté ante vosotros débil, temeroso y tembloroso; y mi palabra y mi mensaje no consistió en discursos persuasivos de sabiduría, sino en una demostración de Espíritu y de fuerza, a fin de que vuestra fe descansara no en la sabiduría de los hombres, sino en la fuerza de Dios» (Id. 2, 1-5).

«Porque, a lo que me parece, a nosotros los apóstoles nos asigna Dios el último puesto, como condenados a muerte, dándonos en espectáculo al mundo entero, lo mismo a ángeles que a hombres. Nosotros unos necios por Cristo; vosotros, ¡qué cristianos tan sensatos!; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros célebres, nosotros despreciados; hasta el momento presente no hemos parado de pasar hambre, sed, frío y malos tratos; no tenemos domicilio fijo, nos agotamos trabajando con nuestras propias manos; nos insultan y les deseamos bien; nos persiguen y aguantamos; nos difaman y respondemos con buenos modos; se diría que somos basura del mundo, desecho de la humanidad, y eso hasta el día de hoy» (Id. 4, 9-13).

«Pero ese tesoro lo llevamos en vasos de arcilla, para que se vea bien que esa extraordinaria fuerza pertenece a Dios y no viene de nosotros. Nosotros estamos oprimidos por todas partes, pero no aplastados; no sabiendo qué esperar, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no aniquilados. Llevamos por todas partes y siempre el estado de muerte de Jesús a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Aun-

que efectivamente vivientes, estamos continuamente entregados a la muerte a causa de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. Así la muerte hace su obra en nosotros, y la vida en vosotros» (Segunda Corintios 4, 7-12).

«¿Ministros de Cristo? Voy a decir una locura: Yo más que ellos. Más por los trabajos, más por los encarcelamientos, infinitamente más por los golpes. Frecuentemente he estado al borde de la muerte. Cinco veces he recibido de los judíos los treinta y nueve latigazos; tres veces he sido flagelado; una vez lapidado; tres veces he naufragado. Me ha ocurrido pasar un día y una noche en el abismo. Viajes sin número, peligro en ríos, peligro de bandidos, peligro de mis compatriotas, peligro de paganos, peligro en la ciudad, peligro en el desierto, peligro en el mar, peligro de los falsos hermanos. Trabajo y fatiga, vigiliass frecuentes, hambre y sed, ayunos repetidos, frío y desnudez. Eso sin hablar de lo demás, de mi obsesión cotidiana: la preocupación por todas las Iglesias. ¿Quién es débil que yo no sea débil?; ¿quién cae que yo no me abraze?» (Id. 11, 23-29).

A ese respecto, tres veces he pedido al Señor verme libre de él, pero me ha contestado: Te basta mi gracia, porque la fuerza se realiza en la debilidad. Por eso, si acaso, presumiré con mucho gusto de mis debilidades, ultrajes e infortunio, persecuciones y angustias por Cristo, pues cuando soy débil, entonces soy fuerte» (Id. 8-10).

8. Reflexión actual.

- a) Dificultades para la evangelización en el mundo contemporáneo: «el cristianismo es cosa sabida».
- b) Necesidad del «escándalo». Pre-evangelización. Sus diversas posibilidades.
- c) ¿Tiene actualmente la Asociación dimensión evangelizadora o sólo catequética?

La acción evangelizadora en nuestro tiempo

D. Vicente Navarro de Luján

1. ¿A QUE SOCIEDAD HEMOS DE EVANGELIZAR?

Se comprenderá que, antes de adentrarme en el objeto específico de la ponencia que se me ha confiado, considere preciso destacar algunos rasgos de la sociedad española, a la cual se ha de dirigir nuestra preocupación y nuestro mensaje evangélico de forma específica, aun a riesgo de repetir cuestiones que ya se hayan podido tratar en la primera ponencia de esta mañana. Pero, es que considero indispensable destacar algunos rasgos de la sociedad circundante, de los que ha de partir necesariamente cualquier programa de acción evangelizadora.

Nos encontramos ante una sociedad en profunda transformación, afirmación que no por tópica deja de ser verdad. Se podrá decir que las circunstancias españolas no difieren mucho de la realidad encontrada en otras naciones de nuestro entorno sociocultural europeo; siendo esto cierto, como parece que lo es, no puede olvidarse, sin embargo, que si en otros países de nuestro entorno se ha llegado al actual estado de cosas, tras largos años de evolución de ideas y costumbres, en nuestro caso el período histórico de transformación profunda de ideas, creencias y actitudes no abarca más allá de diez o quince años. Una etapa históricamente muy corta y, no obstante ello, de enormes efectos en cuanto se refiere al cambio de formas de vida de los españoles y de su mentalidad misma.

El proceso de industrialización de nuestro país se ha operado de forma mucho más rápida y reciente que en países

como Francia, Gran Bretaña o Alemania. Así, en poco más de veinte años, hemos pasado de ser una sociedad ruralizada a convertirnos en una sociedad fundamentalmente industrializada y, por consiguiente, urbana.

Permítaseme señalar, a este respecto, una primera consecuencia, que yo considero fundamental, cual es el cambio de modelo familiar. Efectivamente, a una familia rural, fuertemente cohesionada, actuante bajo la autoridad poco discutida del padre, poseedora comúnmente de una misma fuente de ingresos, derivados de la actividad agrícola, donde trabajaban todos los miembros de la familia juntos, pasamos a una familia urbana, con actividades laborales muy diversificadas, con escaso tiempo de vida en común, debido a la propia actividad laboral desarrollada en lugares diferentes. En la familia tradicional rural la transmisión de los conocimientos fundamentales para vivir, de los valores y de las creencias elementales se operaba a través de la propia célula familiar, mientras que en la sociedad urbana, la familia es incapaz por sí misma de proveer a todas las necesidades formativas y educativas que el complejo proceso de socialización del individuo urbano requiere.

Por tanto, las fuentes de información y formación del individuo urbano se diversifican enormemente: la escolarización se hace necesaria y el tiempo dedicado a ella es cada vez mayor, los compañeros de trabajo o diversiones ocupan mucho más tiempo de nuestra vida a veces que nuestra propia familia, el individuo, en resumidas cuentas,

se encuentra con más elementos de influencia entre los que cabe destacar a los poderosos medios de comunicación social, fundamentalmente la radio y la televisión.

Un segundo rasgo, característico de toda sociedad industrializada y urbana, lo constituye la soledad creciente de la persona. Una sociedad urbana es una sociedad de masas, donde el individuo se encuentra aislado, con preocupaciones que le son propias e íntimas y que en ocasiones no puede compartir ni con su entorno familiar, porque se tratan de problemas que le afectan a él sólo en la esfera de sus actividades profesionales y laborales, no siempre inteligibles por otros miembros de su familia, cuyas actividades son de naturaleza muy diversa. Una sociedad, a fin de cuentas, siempre competitiva y hostil, en la que son los problemas del mero existir o subsistir los que más afectan y quitan el sueño al ciudadano común.

Son rasgos, ciertamente, comunes a cualquier sociedad industrial y a los hombres y mujeres que en ella viven. Pero, además de estos rasgos, propios de toda sociedad industrializada, y en cuyo análisis no nos vamos a detener más, existen otros específicos de la sociedad española del presente momento no comparables a los de otras sociedades circundantes.

Como fruto, entre otras cosas, de décadas de enorme paternalismo estatal y de la alienación de la responsabilidad política de los ciudadanos, nos encontramos frente a una sociedad con escasa capacidad de autoorganizarse, nula tendencia a la asociación y a la generación de entes intermedios entre el ciudadano y el Estado, todo lo cual determina una suerte de estatolatría en el ciudadano medio español sin parangón en nuestra área cultural europea. Todo se espera del Estado y casi nada de la libre iniciativa social, incluso en medios como los empresariales la mirada al Estado, a sus subvenciones o a sus iniciativas constituye una corriente moneda de cambio. Desde luego, el ciudadano español mira mucho más al Estado que cualquier ciudadano británico o francés.

Esto hace que la ideología de los gobernantes y las directrices que emanan de «arriba» tengan una inusitada importancia entre nosotros.

Como señalaban los obispos en su documento sobre «Los católicos en la vida pública», en el proceso de cambio social operado en los últimos años en España se dan luces y sombras. Luces tales como la implantación entre nosotros del respeto a la diversidad de ideas, de credos religiosos o de actitudes políticas, conformándonos como sociedad tolerante y plural, abriéndose progresivamente paso el respeto a la libertad humana, tanto en el ámbito de la creencia como de la expresión de ideas. Todo ello, junto con la articulación del Estado como Estado democrático y de Derecho, el reconocimiento de las diversas realidades culturales de las regiones, el proceso de igualación de los derechos de la mujer con los del hombre, este conjunto de factores, en suma, han hecho que España pase de ser una sociedad cerrada sobre sí misma a ser una sociedad abierta respecto de ella misma y respecto de otras

sociedades con las que se va teniendo creciente comunicación.

El vertiginoso cambio social operado en España, ha desembocado en una situación que debe ser analizada desde parámetros estrictamente españoles. El Catolicismo en España ha andado desde siempre indisolublemente unido al ser nacional, ha constituido un elemento integrante, para bien o para mal, de nuestra trayectoria política nacional, hasta el punto de que en el origen mismo de la nación española la fe cristiana constituyó un fenómeno configurador del acontecimiento histórico. El hecho de la aparición de los reinos ibéricos en lucha contra el Islam. La Reconquista se configura como una doble aventura: la aventura política que culminará siglos después en la fusión de las coronas y la aventura religiosa, tan íntimamente ligada a la voluntad política de los primeros reyes cristianos de la Península.

No se trata de sostener la inoperancia de nuestra configuración nacional de las etapas romana, visigótica y musulmana. Muy al contrario, la Reconquista se plantea en numerosas ocasiones como empresa emprendida por unos reyes que se consideran sucesores, a todos los efectos, de los reyes de la remota monarquía visigótica y el naciente Derecho foral está impregnado de romanidad, mientras la cultura islámica es asimilada en muchos de sus aspectos, tras el proceso reconquistador.

Aclarado esto, importa subrayar que el nacimiento de España como proyecto histórico se liga a la Reconquista y ésta, a su vez, se liga con la fe, siquiera ser verbalmente. Esta ligazón se plasma claramente en las palabras del rey Jaime I cuando intenta persuadir a Alfonso X de Castilla de la conveniencia de su colaboración de la reconquista de Murcia: «La primera cosa, dice el rey Jaime, per Deu; la segunda, per salvar Espanya; la terça, que nós e vós hajam tan bon preu a tan gran nom, que per nós e per vós sia salvada Espanya. E, fe que devam a Deu». Así lo señala Julián Marías en su *España inteligible*, coincidiendo en este punto con buena parte de la historiografía contemporánea.

Esta identificación entre fe cristiana y proyecto político cobrará singular significado en la monumental tarea de la colonización americana, impregnará la legislación de Indias y la política formulada en el reinado de los Reyes Católicos y es la misma identificación entre proyecto político y fe la que hará de Carlos V, como ha señalado Madariaga en su biografía, el guardián de la fe católica, amenazada por la irrupción y extensión de la Reforma. España se impermeabiliza a la influencia de la Reforma, lo cual hace que en nuestro solar no se den las guerras de religión que asolan Europa, pero también impide que los españoles se formen en el hábito de la convivencia entre diversas culturas religiosas y actitudes intelectuales. En Europa las guerras religiosas acaban con el establecimiento de tratados de paz, en virtud de los cuales se genera un convivencia multirreligiosa, en tanto España sigue siendo un coto cerrado a la expansión de las nuevas ideas.

Se forma así un cierto talante intolerante en el católico

español y su religiosidad, no contrastada con otras creencias, si pudiera ser profunda en fe no lo era en formación doctrinal. La alianza hispana entre trono y altar produjo unas manifestaciones de la Ilustración con un grado de anticlericalismo mayor en nuestra patria que el detectado en otras latitudes, pues la Ilustración de suyo pretendía una liberación de la razón, una cierta actitud de tolerancia, la separación de la moral de la tutela cristiana y la implantación de la moral del placer y la utilidad como vía de la felicidad de todos, ¿cómo no iba a chocar con violencia con una situación como la española donde la razón estaba supeditada al dogma impuesto por el propio Estado, el interés político y el bien moral se confundía y la austeridad y el repudio de la ciencia se convertían en ejes de la vida nacional?

Por si todo ello fuera poco, la experiencia traumática de la guerra civil, más tarde, con su desbocado anticlericalismo, produjo una situación posterior, en la cual la identificación entre trono y altar llegaba hasta las propias normas jurídicas fundamentales del sistema político y la autoridad religiosa y la civil se confundían no pocas veces, ejerciendo cada cual funciones que más correspondían a la otra.

A la iglesia se le ha visto, desde ciertos sectores, como ensamblada en España con el sistema político anterior, sin que se valore en cambio la importante aportación de la Iglesia española a la evolución del sistema político y, sobre todo, su contribución a que esa evolución fuera pacífica, ordenada y sin traumas.

Ciertamente, se ha dado en nuestro país un profundo cambio social que se ha llevado por delante actitudes negativas presentes antaño en la vida nacional, pero también ese cambio ha dejado indefensas a gentes sencillas, desprovistas del conjunto de esquemas culturales y axiológicos que antes poseían, a cuyos viejos valores no se ha ofrecido nada que pudiera sustituirlos. Se ha impuesto el pragmatismo, el materialismo teórico y práctico y el culto al bienestar, como principios rectores de la vida social, lo que señalaban nuestros obispos en su documento sobre «Los católicos en la vida pública». Coetáneamente se vive en un ambiente de ruptura cultural con el pasado que lleva a la aceptación acrítica de toda innovación cultural como signo inequívoco de progreso.

La fe de antaño no ha sido sustituida por la razón, siquiera sea ésta concebida en su sentido más laicista, sino por el impulso y un cierto sentimentalismo de signo lúdico, primario e irracional que se sustrae a cualquier argumentación lógica como sustento del comportamiento. No somos únicos en la experimentación de esos comportamientos, sólo que entre nosotros su aparición se ha producido de forma más violenta y repentina. El humanismo que se pretende no ofrece al hombre otra cosa que la libertad del león enjaulado, se trata de un humanismo retórico, que puede perecer en cualquier momento víctima de la conveniencia política, el Estado devenido en prepotencia o del tecnicismo incontrolado.

Nos encontramos frente a un humanismo intranscenden-

te, no tributario de un ateísmo científico o de agnosticismo nacido tras la respuesta negativa a la pregunta sobre la transcendencia. Simplemente el hombre de hoy no se plantea el problema de Dios, vive de espaldas a la pregunta radical acerca de la transcendencia: el ateo científico se ha planteado el problema de Dios y lo ha respondido negativamente, en tanto la sociedad lúdica no ha hallado ninguna respuesta a esa pregunta, sencillamente porque no se la ha formulado siquiera.

Entre nosotros, la experiencia de una sociedad pluralista ha producido más de un empacho. Los valores morales, sociales, religiosos y de todo tipo de una sociedad cerrada, como era la nuestra, no han podido superar el embate de la experiencia de la libertad política e ideológica, porque eran unos valores débilmente trabados en las conciencias de muchos españoles y han parecido ante el empuje de una eclosión de nuevas ideas y culturas. Este fenómeno ha producido una cierta perplejidad axiológica, que oscila entre el escepticismo ideológico y el relativismo moral.

Incluso los ideales predemocráticos que algunos atesoraban de solidaridad social e igualitarismo, han perecido bajo los nuevos valores que hoy nos rodean. Como señala Lorenzo Amigo el libertarismo constituye ahora el valor supremo que lo justifica todo, desaparece toda jerarquía y norma y aparece el supremo deseo de la experimentación. Nuestro mundo es el punto en el cual se opera la intersección entre Wittgenstein y Nietzsche. Ludwig Wittgenstein señalaba: «los límites de mi lenguaje significan los límites del mundo», nada importa más allá de mí mismo, lo que escapa de mi lenguaje es mejor disolverlo que intentar resolverlo, operación destinada al fracaso. No importa si Dios existe o no existe, porque escapa de nuestra zona de aprehensión. Nietzsche, por su parte, elimina cualquier sentimiento de culpabilidad, todo se reduce a desarraigo moral y a imperio del juego.

En cuanto se refiere a la situación de la sociedad española, bien podríamos acabar este apartado haciendo nuestras estas palabras de Lorenzo Amigo, publicadas en el número 74 de la revista *Laicado*: «La transición española ha enterrado todos los ideales de cambio del final del franquismo. La losa la ha puesto el actual partido en el gobierno. El lenguaje de la realidad deja poco espacio de maniobra para los deseos. Si no se puede cambiar la realidad, se cambia simplemente las señas de identidad para amoldarse a ella. El lenguaje de modernidad que nos transmiten en los diversos mensajes propagandísticos puede afectar únicamente a la modernización de nuestro armamento».

II. ¿POR QUE EVANGELIZAR?

Para adentrarnos en el asunto que nos ocupa es preciso de nuevo formularnos la pregunta acerca de la misión de la Iglesia en el mundo y de nosotros mismos como parte integrante de aquélla. A los dos mil años de la fundación de la Iglesia, plantearse esta pregunta no constituye un ejer-

cicio de retórica vacía, sino que seguramente, en la medida en que nos vayamos alejando históricamente del momento fundacional de la Iglesia, nos debemos formular con mayor reiteración esta pregunta, para permanecer fieles como Iglesia a lo que constituye nuestra específica misión.

Y esa misión, como señalan nuestros obispos en el Documento «Testigos del Dios Vivo», no es otra sino continuar la misión de Jesucristo, afirmación que encuentra su sustento en el propio Evangelio y que ha sido reiterada por numerosos documentos eclesiales, singularmente por la *Lumen Gentium*, cuando señala que: «La Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes». No se trata, pues, de una sociedad humana de rasgos filantrópicos, que practica la beneficencia, la atención hospitalaria o la educación, movida por su amor al hombre aisladamente considerado. Efectivamente, no, sino que su misión es anunciar el Reino de Dios a los hombres de hoy, en sus peculiares circunstancias históricas y antropológicas y, sólo en la medida en que las diversas actividades temporales de la Iglesia conduzcan a ese fin, se habrán de mantener, de lo contrario convertiríamos al medio en fin y traicionaríamos la específica misión de la Iglesia.

A esta excelsa función de anunciar el Reino de Dios entre los hombres, que no otra cosa es la evangelización, se ordenan la liturgia, la oración comunitaria y personal, las actividades catequéticas, las educativas, de asistencia social y cualquier tipo de compromiso temporal. Si todo ello no está presidido por la fe y por el móvil de ser anuncio del Reino, tendrá el valor correspondiente en el plano estrictamente humano, pero no podrá decirse que son vías de evangelización.

El primer contenido de la evangelización lo constituye el anuncio de la primacía de Dios por encima de las cosas, del mundo y del hombre mismo, lo cual supone reivindicar con fuerza el establecimiento de una jerarquía de valores que choca frontalmente con los valores al uso, supone reducir el valor de las cosas al de mero instrumento al servicio del hombre y, a la vez, reivindicar para el hombre su condición de persona, que participa de la imagen de Dios y que a El se dirige. En suma, concebir al hombre, no como elemento de producción de trabajo o sujeto de consumo, sino como ser trascendente, temporalmente presente en este mundo, pero ordenado al encuentro con Dios.

La constatación de esta dignidad personal del hombre conlleva nuestro compromiso y el compromiso de la Iglesia en su conjunto, para ayudar a salir a cada hombre de las circunstancias de miseria, abandono, explotación, subcultura y cualquier otra que atente contra su dignidad, le impide tomar conciencia de ella y le imposibilite su autoconciencia de criatura creada por Dios a semejanza suya. Todo compromiso temporal de los cristianos y de la Iglesia con el cambio de estructuras injustas debe encaminarse a este fin, si de verdad ansiamos ser instrumentos de evangelización.

Primacía de lo divino que entraña una nueva concepción de la historia, dotándola de una dirección y un sentido, de virtualidad teológica, imprescindible sobre todo en un mundo como el de hoy, donde el hombre ha perdido el sentido del tiempo, del proyecto personal y se aferra al instante para huir de los nubarrones que oscurecen un futuro que ni conoce, ni intuye y le da pavor. Hemos de anunciar al hombre de nuestro entorno que al final, como al principio, se encuentra Dios, es decir, la esperanza y la verdad buscada, aun inconscientemente.

Reiteramos la soberanía de Dios sobre el mundo, pero no anunciamos a Nuestro Dios como una referencia oscura y neutra a lo divino, a una nación vaga de transcendencia sin mayor especificidad; al contrario, Dios, Nuestro Dios está cercano a través de Jesucristo, lo conocemos personalmente por medio del Evangelio que El anunció, un Evangelio donde se nos reclama una fe compartida, en la medida en que debe ser comunicada a los otros, por mandato imperioso del propio Cristo, y en la medida en que debe ser vivida con los otros. Nuestra fe no es una fe vivida en el interior del propio personal y reducida a él; se trata de una fe expansiva que halla su verdadero sentido en cuanto es vivida con los otros, en comunidad, y alcanza su total sentido cuando consigue hacernos ver en cada persona de nuestro lado el reflejo vivo de Dios. Una fe que nos transforma personalmente y que nos hace transformar el mundo. «A partir de esta fe y de esta inicial transformación, nos dicen nuestros obispos—, el cristiano puede y debe reconocer en la vida terrestre de Jesús el modelo inagotable y estímulo permanente de su modo de existir entre los hombres. Así nace un nuevo estilo de vida desde dentro del corazón, por obra del Espíritu, como expresión y desarrollo de una libertad iluminada y redimida sin caer en el moralismo o en la esclavitud de una nueva ley».

Esta intrínseca dimensión social de la fe nos compromete con la transformación del mundo y a la transformación del mundo, aun cuando nuestra aportación a ella como cristianos «no nace de ninguna ideología de este mundo, ni tampoco puede limitarse a los objetivos o a la disciplina de ninguna institución política».

La tarea evangelizadora conjunta la dimensión personal y social de la fe. Difícilmente podemos acometer la misión de evangelizar nuestro derredor si no cultivamos nuestra fe personal en dos dimensiones distintas, pero complementarias: por una parte, necesitamos de interiorización, faceta importante del hombre cuyo cuidado recomendaba Mounier, es decir, necesitamos cada día acallar dentro de nosotros mismos el ruido ensordecedor que nos rodea y que, en ocasiones, no deja percibir la voz de nuestra conciencia, por medio de la cual nos habla Dios. Necesitamos, consiguientemente, de la oración entendida como interiorización y silencio, un cierto abandono a lo profundo de nuestro ser, por vía del cual encontramos a Dios. ¿Si hemos dicho al comienzo que el mundo de hoy nos oculta a Dios, cómo vamos a encontrarlo si no acudimos al silencio de nuestra propia soledad? El cultivo de la fe implica oración

personal y oración comunitaria, participar con los otros del tesoro de nuestra fe, celebrando con otros cristianos nuestra fe y acercándonos a los medios que Cristo ha puesto a nuestra disposición para su vitalidad, los sacramentos.

Por otra parte, la segunda dimensión a cultivar en nuestra fe es su formación como fe de seres adultos, desarrollando nuestros conocimientos en materia religiosa, en armonía con el crecimiento de nuestro conocimiento científico o técnico y el desarrollo de nuestra formación teológica, moral o religiosa, conservándose comúnmente un bagaje formativo religioso propio de la adolescencia, cuando el individuo había desarrollado infinitamente más su formación científica o tecnológica, sobre todo en el ámbito universitario. El desajuste entre una mentalidad científica desarrollada y una formación religiosa infantil, ha producido y produce no pocos conflictos religiosos y de fe.

La formación permanente del laicado y de los sacerdotes en los campos teológico y moral se hace hoy una exigencia apremiante, para poder encontrar respuestas a los nuevos problemas planteados cada día, respuestas dadas desde el desarrollo de la fe. En otras latitudes no es difícil encontrar tantos laicos como sacerdotes en facultades de teología, hecho que entre nosotros es raro.

El análisis de situación que hemos hecho en el primer apartado de esta ponencia, aun cuando lo considero realista, no puede llevarnos de ningún modo a la depresión ni al amilanamiento. La anunciada muerte de Dios por Nietzsche está lejos de producirse en el mundo, y el ansia de transcendencia, presente en el interior de cada hombre, se manifiesta ahora a través de las más variadas, y a veces disparatadas, formas. Numerosas son las sectas de diverso tipo aparecidas en los últimos años y la práctica de comportamientos mágicos, el culto al azar, el renacimiento de la brujería y ciertos comportamientos histéricos en personas ansiosas de acontecimientos sobrenaturales (apariciones de la Virgen, etc.), muestran que la necesidad de lo sobrenatural no puede agostarse en el ser humano, aunque pueda revestir manifestaciones torcidas e infantiles. Se señala con razón que son muchos los ídolos modernos con los cuales el hombre intenta sustituir a Dios, pero ello mismo demuestra una necesidad de lo divino.

El encuentro con lo divino lo busca hoy el hombre en la historia y en la explicación del acontecer, no tanto en la explicación del ser, como antaño. Lo físico tiene ya explicaciones suficientes brindadas por la ciencia y la técnica, luego no hace falta la teología para explicar su fenomenología; es, sin embargo, el sentido de la vida y de la historia lo que postula una presencia divina. Pero, el problema para toda tarea evangelizadora es que Dios no se hace físicamente presente en la historia de cada hombre, por lo tanto, debemos evangelizar al hombre de hoy, hacerlo ver a Dios, si se permite esta expresión, a través del conocimiento de su Palabra, que es el Evangelio, único dato patente que nos queda del paso de Dios, de Cristo, por el mundo.

Una vez más, esta generación adúltera está pidiendo un signo, un milagro, y nosotros sólo podemos ofrecer la Pa-

labra de Dios para avivar en el hombre la fe y, junto con la fe, sus consecuencias, es decir, la exigencia de un comportamiento y la exigencia de celebrar esa fe. Uno de los problemas fundamentales con los que hoy tropieza la actividad evangelizadora es la ruptura entre creencia en Dios, que muchas personas admiten, y sus consecuencias en el orden ético o cúltilo. Pues bien, la fe en Dios, para que sea viva, necesita provocar un cambio en nuestro comportamiento, por las exigencias éticas que implica, y precisa también de una celebración comunitaria que la conserve y la aumente. La celebración del Misterio de Dios es un compromiso que el hombre asume cuando afirma la creencia en Dios, pues es el propio Dios quien ordena que se le consagre al menos un día para su culto.

Por otra parte, por expresa disposición de Cristo, la relación del hombre con Dios cuenta con la mediación de la Iglesia, tan negada ahora por amplios sectores, incluso de creyentes. Como indicaba el Plan trienal de acción pastoral de la Conferencia Episcopal Española, por otra parte de los jóvenes fundamentalmente se considera la pertenencia a la Iglesia «como contraria a la libertad y felicidad del hombre», por lo cual, se constata «una especial dificultad para aceptar y valorar la institucionalización de la vida religiosa y moral, con las consecuencias que ello tiene para la comprensión de la Iglesia, el aprecio de la tradición, la aceptación del Magisterio y de sus normas, ya sean de orden moral o jurídico, la participación en la vida sacramental y, en general, todo aquello que sea el ejercicio de la vida cristiana en el marco comunitario e institucional».

Ante esta situación somos los cristianos en particular y la Iglesia, en general, quienes nos podemos convertir en foco de evangelización o en ocultadores de la realidad misma de Dios. Efectivamente, el mejor medio de evangelización con que contamos en el momento presente es nuestra coherencia personal, la adecuación entre fe y obras. De nada servirá a un padre realizar hoy invocaciones a la Autoridad de la Iglesia o de sus ministros, si su hijo observa discrepancias fundamentales entre la fe anunciada por su padre y su comportamiento empresarial, profesional o familiar. El carácter primario de la juventud actual potencia su comportamiento emotivo y de elementales impulsos, sin que la capacidad crítica, tan escasa, sepa distinguir entre la veracidad del mensaje y la fragilidad del comportamiento humano.

Lo propio acontece en cuanto consideremos la Iglesia como institución. En demasiadas ocasiones se toma a la Iglesia como portavoz de tradiciones de orden cultural, político o sociológico, trasnochadas y no como portadora del mensaje de la novedad radical del Reino de Dios. Por ello la Iglesia debe reencontrar el sentido de su misión buscando el contenido nítido del mensaje de Cristo, aquello que es la sustancia evangélica, desprovista de aditamentos culturales de épocas periclitadas o de concepciones ideológicas no específicamente religiosas.

Para que los demás acepten a la Iglesia como mediadora del mensaje de Cristo, hemos de empezar por creérnos-

lo nosotros mismos, por lo que un ámbito elemental de unidad en la Iglesia se hace preciso, primero porque el propio Cristo nos propuso un único mensaje y su muerte ocurrió en la cruz que es común a todos, a la que todos los cristianos miramos. En su mensaje a las Iglesias de España, Juan Pablo II se preguntaba: «¿Cómo evangelizar desde la dispersión o desde la desunión?», y recordaba el Papa que «si de evangelizar se trata, hay que olvidar adjetivos de grupos y tendencias y poner todos los recursos posibles al servicio de lo sustantivo». La Iglesia es efectivamente una comunidad de hombres libres, a la que cada cual aporta sus carismas personales o institucionales, se señala en el documento «Testigos del Dios vivo»; por consiguiente, la particularidad en la Iglesia es posible y de hecho se da. Pero una cosa es reconocer la particularidad de cada uno de los hombres e instituciones que se integran en la Iglesia y otra muy distinta es insistir obsesivamente en esas particularidades, en una relación de dialéctico enfrentamiento con los demás, actitud que, amén de resultar esterilizante para la tarea evangelizadora, provoca tensiones intraeclesiales y profundas divisiones, no pocas veces motivo de escándalo para los ajenos a la Iglesia.

Toda escisión o reduccionismo incide en el anuncio del mensaje evangélico empujándolo y desfigurándolo, sin que por ejemplo su opción por los pobres la convierta en un sustitutivo del sindicato o del partido político reivindicativo y sin que su mayor presencia en ámbitos burgueses acomodados convierta sus templos en una suerte de club privado. «La pluralidad, han dicho nuestros obispos, es una riqueza de la Iglesia cuando es manifestación de una comunión profunda y contribuye además al enriquecimiento de la comunidad única y unida. Pero cuando se exalta el pluralismo por sí mismo al margen de las exigencias de la verdad propuesta autorizadamente por el magisterio de la Iglesia degenera en coartada para encubrir la primacía del individualismo y de las ideologías sobre la eclesialidad y el misterio de la salvación».

Misión de la Iglesia es poner en términos inteligibles por el hombre postmoderno la dimensión religiosa y teológica del cristianismo, sin otros aditamentos espúreos. En ello radica la dificultad de su misión, porque se trata de hacer comprender al hombre actual, únicamente con signos y palabras, el mensaje divino, sin que tangiblemente se le pueda mostrar a Dios, y haciéndole entender a este hombre actual que la relación hombre Dios se plasma en una dualidad gratuita. Por una parte, la gratuidad de la gracia divina, por otra, la gratuidad con la que el hombre acepta su fe en Dios.

En un mundo indiferente, y en ocasiones hasta hostil, a Dios y su Palabra, la Iglesia puede experimentar la tentación de recluírse en sí misma y también los cristianos corremos el peligro de encerrarnos en nuestra comunidad de creyentes para vivir la fe. Se convertiría así la Iglesia, y nosotros los cristianos integrados en ella, como en grupo marginado, automarginado en realidad, ajeno a la marcha del mundo y de la historia no nos interesaría. La celebración

de la fe se reduciría a una experiencia intimista, sin proyección externa. Este grave riesgo que corre la Iglesia actual, se manifiesta en determinados comportamientos sociales dentro de la Iglesia, en personas y grupos que reducen su fe a la dimensión de lo intragrupal, de modo que la celebración cúlrica se convierte en una experiencia íntima y emotiva, en la medida en que existe una gran proximidad humana y cohesión personal entre sus miembros.

Parece como si esos cristianos asumieran un cierto sentimiento de extemporaneidad de su fe, como si en el mundo presente no pudiera vivirse la fe, sino a partir del rechazo global del mundo circundantes y el aislamiento de los nuevos signos de los tiempos, propios de una sociedad industrializada, que atraviesa su segunda Ilustración y en la que la tecnología abre perspectivas inusitadas al hombre e incluso retos considerables a las concepciones morales mismas de la humanidad y de los cristianos en particular.

Este comportamiento si se puede sustentar una vez tomada razón de la dimensión social y comunitaria de la fe, ni tampoco puede sostenerse desde el mandato evangélico de no ocultar la luz bajo el celemin ni convertir en sosa la sal. Una cosa es que el cristiano tome sus fuerzas de la vivencia comunitaria de su fe, para lanzarse posteriormente a su misión evangelizadora, y otra muy distinta que reduzcamos la fe a su celebración oculta y casi mágica o meramente ritualista.

La Iglesia y los cristianos debemos salir a la calle intentando difundir un conocimiento exacto de lo que es nuestra fe y nuestra Iglesia, por encima de reducciones estéticas y propagandísticas ridiculizantes, que muchas veces atacan una Iglesia que ni existe ni ha existido. Procurando el conocimiento real de lo que es la Iglesia y la fe, provocaremos la actitud de adhesión y conversión: «Nuestros cristianos, dice el Plan trienal de la Conferencia, tienen que recuperar la alegría y la satisfacción de serlo. Hay que invertir los términos del prestigio social de las convicciones, suscitando un movimiento de vitalidad católica moderna y actualizada, con visión de futuro, con talante apostólico y expansivo».

Hay una actitud social muy extendida que identifica lo católico con lo arcaizante. En este sentido, es responsabilidad nuestra saber adecuar el anuncio del Evangelio con los nuevos lenguajes y las sensibilidades que afloran en el mundo de hoy. En bastantes ocasiones lo que aparta a muchos jóvenes de la práctica cultural es un lenguaje arcaico que ni entienden ni es el suyo. Existen nuevas técnicas de comunicación en el mundo moderno que debemos utilizar para hacer llegar nuestro mensaje, como otros las utilizan para hacer llegar a la sociedad el mensaje contrario. Hay que conectar con las preocupaciones y con la sensibilidad del hombre actual, para evangelizarle desde esas preocupaciones y desde su específica sensibilidad y a partir de ahí hacerle ver qué significa el cristianismo para su peculiar situación. Porque la Iglesia, no ha perdido tanto la batalla de la viabilidad de su mensaje, como la batalla de estrategia de exposición de su mensaje.

Digo que la batalla del mensaje no está perdida, en primer lugar porque acepto y creo la imperecibilidad del Evangelio, pero también porque observo que aún tenemos posibilidades de no perder nuestro lugar en este mundo. Aunque pueda parecer sorprendente, después de todo lo dicho sobre la situación de nuestro país, es curioso observar que en una encuesta realizada por el profesor Linz, y que recoge el P. Martín Patino en su colaboración en la obra «*España: un presente para el futuro*,» el 48,4 % de los españoles consideraba beneficiosa la influencia de la Iglesia en nuestra sociedad, frente a un 19,9 % que la consideraba perjudicial y un 24,6 % que consideraba que no tenía influencia alguna. La misma valoración positiva se deduce del estudio recogido, sobre otras naciones europeas, por Stoetzel en su obra «*¿Qué pensamos los europeos?*»

No parece, por consiguiente, que esté todo perdido en cuanto a potencialidades de evangelización, siempre que Iglesia y católicos reencontremos nuestro sitio en esta cambiante sociedad y hallemos las vías metodológicas adecuadas para efectuar esa tarea evangelizadora.

III. ¿COMO EVANGELIZAR EN ESTA SOCIEDAD?

1.—Al plantearnos las respuestas a esta pregunta hemos de formular una primera tesis de la que depende el resto de nuestra opción metodológica en el proceso de evangelización. La Iglesia, por una parte, no puede caer en la tentación de buscar una suerte de nueva Cristiandad, imponiendo sus convicciones, su fe y sus normas morales a través de las leyes y de las instituciones políticas usando directamente del poder político. La historia nos enseña además que ese no es un buen método, porque sus consecuencias se limitan a implantar una suerte de cristianización formal de la vida social, pero de ningún modo produce un efecto profundo de evangelización. La distinción entre el orden de lo temporal y el orden de lo religioso efectuada por el Concilio en la *Gaudium et Spes* y en la *Dignitatis Humanae*, entraña el reconocimiento de que la dignidad del hombre conlleva el respeto a su libertad personal en todos los ámbitos, pero singularmente en el ámbito de sus íntimas convicciones y en la manifestación libre de ellas.

La positivación de principios religiosos o cuestiones de fe y creencias a través de las leyes civiles, aparte del futuro fracaso que puede asegurarse, supone un grave atentado a la dignidad y a la libertad del hombre, que tiene derecho a un ámbito social de respeto a sus ideas y creencias. Tal principio conciliar plenamente vigente ha sido reiterado por nuestros obispos en su documento sobre «Los católicos en la vida pública», saliendo al paso de tentaciones que pueden surgir entre algunos católicos en la hora presente de España.

Ni tampoco es defendible, como ya se ha hecho referencia anteriormente, una visión limitada de la vida religiosa que recluya la Religión en el ámbito de la intimidad y la conciencia, sino que la salvación anunciada por Cristo implica

también una redención, desde ahora mismo, de todo lo humano, incluidas las instituciones, pues, como ha señalado especialmente la *Gaudium et Spes*, el plan salvífico de Dios abarca toda la creación y no es susceptible, por ende, de parcelaciones.

Afirmando la primacía del orden sobrenatural sobre el orden terreno, no se puede negar la participación del orden terreno en la salvación eterna, que se manifiesta ya en la historia de cada hombre y en la historia de la humanidad, de modo que la autonomía que defendemos del orden temporal respecto del sobrenatural, no implica alejamiento alguno de la temporalidad respecto de lo divino, pues la temporalidad es partícipe del orden creado por Dios.

2.—Nuestra tarea evangelizadora ha de partir de la sincronía entre vida de fe y vida pública, entre lo que creemos y lo que hacemos. En una sociedad prendida de la imagen como categoría y de las imágenes como datos, la coherencia de los cristianos se configura como primer medio insustituible de evangelización. Cualquier dualidad de comportamientos se nos echará en cara como una muestra de la endebles del mensaje que portamos y servirá para justificar la relativización que hoy se usa en el enjuiciamiento humano y de la profesión.

3.—La evangelización que nos proponemos ha de partir de una lectura evangélica de la historia, y del descubrimiento de los nuevos signos de los tiempos a través de los cuales Dios nos habla.

Esta tarea evangelizadora debe centrarse en la iluminación de los problemas que acucian al hombre de hoy. En una sociedad que constantemente preconiza la justicia, pero que en sí misma lleva el germen de la injusticia estructural, misión evangelizadora será acercarse al problema de la pobreza, tanto desde la perspectiva de su denuncia turbadora de una sociedad dormida en su aparente bienestar, como desde el intento serio de remediar en lo posible esas situaciones de pobreza y de injusticia, poniendo para ello Iglesia y creyentes cuantos medios personales, institucionales y económicos estén a nuestro alcance. No nos quepa la menor duda, en este sentido, que una mujer como Teresa de Calcuta, evangeliza más al mundo de hoy que todos cuantos discursos podamos pronunciar los aquí presentes. El testimonio personal en la lucha contra la pobreza y la injusticia de esta sociedad, sigue siendo el primer activo evangelizador con que contamos.

Desde esta tarea evangelizadora hay que acercarse al hombre para redimirlo de los efectos del secularismo actual, principalmente de la soledad, del vacío interior y del miedo a la muerte. El aislamiento y la soledad del hombre contemporáneo impone en ocasiones la necesidad de evangelizar uno a uno, llevando al solitario el testimonio de nuestra cercanía y de nuestra amistad, no sólo en el plano de la relación puramente humana, sino como portadores de una palabra de consuelo que Cristo siempre para quien sufre. Frente a la lejanía en las relaciones interhumanas, propias de una sociedad competitiva, deshumanizada y agresiva, proponemos la cercanía del hombre al otro hombre co-

mo vehículo de manifestación de la existencia de un Dios misericordioso y que ama a cada uno.

En medio de una sociedad lúdica hemos de proclamar el sentido del dolor desde la teología de la cruz, y ayudar fundamentalmente a los jóvenes al reencuentro con lo sagrado, encauzando muchos anhelos dispersos y desorientados que existen entre ellos, y que en el fondo son anhelos de trascendencia, hacia el encuentro con Dios.

Para evangelizar, como decía el cardenal Pironio en un encuentro con jóvenes, hay que afirmar a Cristo en el mundo y, por tanto, perder los miedos a anunciar en público la posible dureza derivada del mensaje de Cristo y las consecuencias de su aceptación.

4. La acción evangelizadora de la Iglesia implica una permanente actitud de renovación, evangelización y conversión de ella misma, mediante la contemplación constante de la Palabra y sus implicaciones contemporáneas, el mandamiento de la unidad eclesial y la preocupación primordial en su actuación por los pobres y los que sufren, sobre todo mediante el compromiso con la liberación de los pueblos oprimidos.

5. La acción evangelizadora de la Iglesia implica en el momento presente que el laico tome conciencia de su misión como fermento cambiante del mundo. Muchas veces es el testimonio de laicos comprometidos con su Iglesia más eficaz que la acción de los clérigos. Es preciso revitalizar las exhortaciones dirigidas a los laicos contenidas en la *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, *Gaudium et Spes* y *Ad gentes*.

Esta acción evangelizadora radica en la iluminación cristiana de aquellas esferas del acontecer humano a las que el laico, por su preparación personal, tiene acceso o relación y, en todo caso, la principal acción evangelizadora del

laico consistirá en no separar en su vida la Religión, como algo privado, de su comportamiento en el plano profesional o social. De otro lado, el laico debe sentirse integrado en la Iglesia, a través de la participación en la vida de su comunidad parroquial y diocesana y de su integración en aquel movimiento apóstolico que, por su especificidad, cuadra a su personalidad.

6. Proclamar el mensaje de Cristo en esta sociedad implica que la Iglesia use los medios idóneos para tal fin. A estas alturas, sería ingenuo pensar que la Iglesia pueda hacerse oír sin tomar en consideración que hoy el mundo es movido por los grandes resortes de manipulación de la opinión pública que son los medios de comunicación de masas. Nos hemos de plantear con seriedad si es hoy posible una eficaz tarea evangelizadora, de anuncio, sin contar con medios como periódicos, radio o televisión.

Una Iglesia que vive en el siglo XX debe actuar según los medios que la tecnología y la ciencia han puesto al alcance de la difusión de las ideas. Se trata de contrarrestar el secularismo cultural, que ridiculiza todo lo religioso reduciéndolo a pura anécdota o nota folklórica, mediante el uso de potentes medios de expresión que den una clave explicativa del acontecer en otra longitud de onda.

Otro medio fundamental de evangelización es la presencia en el proceso educativo, sobre todo cuando la intervención de la familia en la formación de los jóvenes, medio clásico de inculturización cristiana, ha cedido paso a la escuela y la universidad. La existencia de escuelas y colegios de inspiración cristiana o abiertamente confesionales, junto con la existencia de universidades en cuyo ámbito se cultive la cosmovisión cristiana de la realidad, son necesarios en el mundo actual para que el cristianismo siga presente entre nosotros.