

Medard Kehl, SJ

**¿Adónde va
la Iglesia?**

**Un diagnóstico
de nuestro tiempo**

Sal Terrae

Presencia
teológica **A**

¿Adónde va la Iglesia?

Un diagnóstico de nuestro tiempo

Índice

Titulo del original aleman
Wohin geht die Kirche?
Fine Zeitdiagnose
© 1996 by Verlag Herder
Freiburg im Breisgau

Traduccion
Guillermo Aparicio Jimenez
© 1997 by Editorial Sal Terrae
Poligono de Raos, Parcela 14 I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax (942) 36 92 01
E mail salterrae@salterrae.es
http //www salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en Espana Printed in Spain
ISBN 84 293 1233 1
Dep Legal BU - 444 - 1997

Fotocomposicion e impresion
Imprenta Aldecoa, S L
Pol Ind de Villalonquejar - 09001 Burgos

Preámbulo 7

PRIMERA PARTE: EL CONTEXTO CULTURAL

Introducción: ¿un regusto eclesio-apocalíptico? 11

- 1. La clave hermeneutica: La Iglesia en transicion hacia una nueva fase de la relacion entre fe cristiana y cultura moderna** 17
 - 1 *La tesis* 17
 - 2 *Pequeños pero no resignados* 19
 - 3 *«Relativizar» sanamente los conflictos internos de la Iglesia* 22
- 2 Algunos aspectos de sociologia de la religion y de la cultura para un diagnostico de la Iglesia actual** 25
 - 1 *Iglesia y modernidad* 25
 - 2 *La Iglesia en una «sociedad vivencialista»* 37
 - 3 *Una Iglesia sin medio confesional* 42
 - 4 *La escena «religiosa» fuera de la Iglesia* 46

**SEGUNDA PARTE:
LOS CONFLICTOS INTRAECLESIALES.
INDICIOS DE LAS DIFÍCILES RELACIONES
ENTRE LA IGLESIA Y LA MODERNIDAD**

3 Interferencias en la comunicación dentro de la Iglesia	59
1 <i>Una señal el llamado «plebiscito eclesial»</i>	59
2 <i>Relación ambigua con la cultura de la modernidad</i>	62
4 Teología de la «communio» y praxis (in)comunicativa en la Iglesia	65
1 <i>Tres modelos de relación entre las dimensiones teológica y empírica de la Iglesia</i>	66
2 <i>Conciencia de la imagen conciliar de la Iglesia por la comunicación a la «communio»</i>	72
5 El desequilibrio entre Iglesia universal e iglesias particulares	81
1 <i>Anotaciones conciliares</i>	82
2 <i>El documento «Communio notio» (1992) de la Congregación para la Doctrina de la Fe</i>	91
3 <i>Un comentario vaticano (1993)</i>	97

**TERCERA PARTE:
PERSPECTIVAS Y PRONÓSTICOS**

6 Recuperar la dimensión espiritual de la Iglesia	103
1 <i>Modelos de experiencia espiritual de la Iglesia</i>	104
2 <i>Por un contacto personal con la situación presente</i>	120
7 Perfil de una Iglesia en transformación estructural	131
1 <i>«Medios tendenciales» disgregadores en la Iglesia</i>	132
2 <i>Una tendencia creciente a las comunidades «con perfil»</i>	135
3 <i>La creciente asimetría entre miembros activos e inactivos: urgencias y oportunidades de la pastoral sacramental</i>	139
4 <i>La creciente importancia de un «medio de fe comunicativo»</i>	154
<i>Consideración final: «Es lo que es, dice el amor» ..</i>	163

Preámbulo

Hace ya casi un cuarto de siglo que apareció —a raíz del Sínodo de las diócesis de Alemania Federal, en Würzburg— un libro de bolsillo de la editorial Herder: *Cambio estructural de la Iglesia: tarea y oportunidad* (1972), cuyo «análisis teológico de la situación» no ha perdido hasta hoy nada de su exactitud ni de su actualidad. Al contrario. bastante avanzados ya los años noventa, la conciencia eclesial percibe hoy mucho más nítidamente que entonces aquel «cambio estructural» detectado por Rahner y que, entretanto, se ha acelerado considerablemente.

Por eso, las tres preguntas que entonces hacía Rahner —«¿Dónde estamos?» «¿Qué tenemos que hacer?» «¿Cómo podemos concebir una Iglesia del futuro?»— son hoy aún más inevitables y urgentes que cuando él las formuló.

En este libro retomo esas preguntas con el propósito de aventurar una respuesta válida para la situación actual de la Iglesia Católica en el ámbito de la Europa occidental. Para ello he echado mano de artículos, conferencias y charlas de estos últimos años que en parte aún no he publicado, y lo he reelaborado todo ello para tratar de convertirlo en un «diagnóstico de nuestro tiempo» consistente y teológicamente fundado.

Los principales destinatarios de estas páginas son, ante todo, aquellos creyentes que con su compromiso, sea cual sea, desean contribuir a configurar el inevitable «cambio estructural» de la Iglesia. Quisiera además alen-

tarles a percibir la situación con toda objetividad y realismo y a percatarse de los retos y las oportunidades de la misma, para que puedan enfrentarse a ella segura y confiadamente.

MEDARD KEHL, SJ

Sankt Georgen, Frankfurt am Main, enero de 1996

PRIMERA PARTE

EL CONTEXTO CULTURAL

*Introducción:
¿Un regusto eclesio-apocalíptico?*

al margen	se ven
en la playa	negras riadas
del mundo	insectoturistas
yacen varadas	entrando
grandes	saliendo
bellas	con prisas
pintorescas	pululando
vacías	en un ajeteo
caracolas	increíble
catedrales de colonia	europa
catedrales de san pedro	se ha vuelto
hagiasofías	un gran museo
caracolas	cristiano
carolingias	europa
románicas	se ha vuelto
góticas	el margen y la playa
bizantinas	del mundo
del siglo XIX	con belleza de bronce
del siglo XX	de mármol
caracolas	de piedra ladrillo
vacías	cemento
la vida	europa
se les fue	una preciosa tumba

vacía está la tumba
el héroe despierta

pero no aquí

(W. Willms)

Este poema de Wilhelm Willms, cuyo título es «visión»¹, parece caracterizar certera, sobria y duramente la futura situación de la Iglesia. Y si se compara el número de visitantes que a diario acuden a ver la catedral de Frankfurt, magníficamente restaurada, con el número de fieles que los domingos van a misa a esa misma catedral (al igual que en otros sitios), se ve uno tentado a darle la razón a esa visión: ¿no está convirtiéndose la Iglesia en Europa en una preciosa tumba de la que amenaza evadirse poco a poco el espíritu de una fe viva y compartida?

Yo no soy de esa opinión, aunque sólo sea porque soy escéptico frente a la «*apocalíptica eclesial*» que actualmente se está extendiendo tanto dentro como fuera de la Iglesia. A visiones apocalípticas nos tuvieron acostumbrados, durante mucho tiempo, más bien «las derechas» del catolicismo: «El Concilio ha iniciado la decadencia de la Iglesia; al adaptarse al espíritu moderno, ha expulsado de la Iglesia al Espíritu de Dios, en cuyo lugar ha penetrado en el santuario de la Iglesia el “ídolo abominable” (Dan 9,27) en la figura de la incredulidad moderna, cual es el secularismo y el liberalismo. Un “resto santo”, pequeño y fiel, seguirá prolongando la herencia de la antigua Iglesia y esforzándose por restaurar la Iglesia preconiliar, etc.».

En los últimos años, sin embargo, está poniéndose de moda, tanto en ambientes eclesiásticos como profanos, una «apocalíptica eclesial» de tono burgués-liberal-postmoderno que ya casi forma parte entre nosotros de lo que ha dado en llamarse «políticamente correcto», a la hora de tratar los temas religiosos. Las grandes revistas de actualidad, con ocasión de las principales fiestas cristianas, traen con cierta regularidad análisis y diagnósticos socio-religiosos que pronostican la decadencia y la ruina de la Iglesia. Y no faltan teólogos que, desde los medios de comunicación, insisten machaconamente en lo mismo: la época de la institución eclesiástica y de sus dogmas, de las estructuras jerárquicas

1. W. WILLMS, *Der geerdete Himmel Wiederbelebungversuche*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1986⁷, 2. 2.

y comunitarias tradicionales, de su teología, de su moral y de su pastoral, habría pasado definitivamente. El cristiano creyente debería, según ellos, hacer todo lo posible por acelerar la decadencia de esa Iglesia, para que al fin pueda instaurarse el verdadero cristianismo, fiel únicamente a Jesús o a la Iglesia primitiva, porque sólo así podrá sobrevivir en la «escena religiosa» actual.

Por muy distintos que sean el origen y las intenciones de las actuales visiones apocalípticas de la Iglesia, en cuanto género literario tienen en común, lógicamente, los rasgos «apocalípticos» típicos: predicen con un cierto regodeo el ocaso de la Iglesia entre nosotros, poniendo lo suyo de su parte para que ese ocaso se produzca cuanto antes. Renuncian generosamente a todo tipo de análisis diferenciado y practican una técnica pictórica en blanco y negro, simple y sugestiva, que traza claramente y sin lugar a equívocos las fronteras entre bien y mal, por ejemplo entre Jesús y la Iglesia. Se siguen moviendo en un mundo poblado de imágenes fobóticas² tradicionales. Bajo este estandarte apocalíptico liberal y crítico se congregan también, por último, comunidades nuevas que, distanciándose cada vez más de las grandes iglesias clásicas condenadas a la ruina, se ven a sí mismas como las auténticas portadoras del Evangelio de Jesús en los umbrales del tercer milenio.

Claro está que estas visiones apocalípticas, hoy como hace dos mil años, contienen una buena porción de verdad, pues suelen ser señal de una situación de crisis fuera de lo normal. Y no es raro que esa crisis la proyecten sobre un escenario desesperanzador de degeneraciones y catástrofes, con lo cual contribuyen a que un público cada vez mayor se despierte sobresaltado y se vea movido a la acción. Lo que

2 «Imágenes fobóticas» Con el neologismo «fobotipo» intento traducir un concepto alemán clave que por desgracia no existe, ni por asomo, en castellano: *Feindbild* una palabra, un gesto, una imagen que anatematiza o estigmatiza a una persona o a un grupo, declarándolos enemigos, preferentemente enemigos públicos, bien inventando o bien exagerando desmesuradamente su peligrosidad. Los «fobotipos» suelen utilizarse ante todo para despertar, polarizar o manipular afectos colectivos. (Nota del traductor)

ocurre es que esas imágenes del ocaso del mundo y de la Iglesia sufren de una notable pérdida del sentido de la realidad, lo cual hace muy difícil el diálogo con dichos visionarios apocalípticos. Cuando en la Iglesia no se toma como punto de partida de un discurso común una percepción diferenciada de la realidad, no hay más alternativa que la del «todo o nada», la de luchar o resignarse. La búsqueda laboriosa y diferenciada de las causas reales, no de las causas simplemente postuladas, y el rastrear caminos que lleven a una mejora de la situación son tareas que se dejan en manos de quienes siguen creyendo en un futuro de la Iglesia institucional.

Yo me considero uno de estos últimos, pues, por más innegable que sea que las visiones apocalípticas en todas las épocas tienen una cierta razón al interpretar acontecimientos históricos, tampoco se puede negar el hecho de que ya en el Nuevo Testamento, con el anuncio del Reino de Dios por parte de Jesús, se vio muy relativizada y corregida la apocalíptica de su tiempo: Jesús partió de un Reino de Dios presente entre nosotros, del Reino de Dios como grano de mostaza, para cuya extensión propuso el método de ir paso a paso por el camino del amor al prójimo y al enemigo. ¿Y por qué no ha de seguir siendo válido hoy ese mismo camino para abordar, tanto espiritual como estructuralmente, la situación actual de la Iglesia?

Por eso estoy plenamente convencido de que para interpretar y entender los actuales procesos de cambio de la Iglesia europea es mucho mejor partir de aquella imagen bíblica que expresamente da una nueva interpretación *crisológica* a la metáfora apocalíptica del «fin del mundo»: la imagen del *grano de trigo* que muere y así da nuevos frutos. Me refiero a determinadas formas histórico-sociológicas de la Iglesia que no son, sin más, idénticas con la Iglesia de Jesucristo, por más que al hablar de la Iglesia solamos identificarlas con ella. Desde esta perspectiva me pregunto, a la vista de muchos fenómenos de nuestra actual evolución eclesial: ¿no tendrá quizá que *morir* algo de esa vieja figura de la Iglesia que conocemos desde la primera

mitad del siglo XIX y que nos es familiar desde nuestra infancia, por estar «pasada» y por no representar ya, para muchos contemporáneos que buscan honradamente (sobre todo personas de las generaciones jóvenes y medias), el signo del amor redentor de Dios? ¿No tendrá hoy que morir en la Iglesia mucho de su ser sociológico para que pueda surgir lo nuevo, para que el Espíritu divino pueda encarnarse en una figura de Iglesia que reaccione con mucha mayor sensibilidad ante los «signos de los tiempos»? ¿Estamos dispuestos a dejar morir, a desprendernos de mucho de lo que en la Iglesia es puramente temporal, por muy familiar que nos resulte?

Pienso, por ejemplo, que es normal que el hecho de pertenecer a tal o cual grupo étnico o cultural determine el que uno sea miembro relativamente activo de la Iglesia Evangélica o de la Católica. Lo decisivo para ser o no ser cristiano era más el entorno cultural que la propia determinación. Por eso me parece pensable que los cristianos activos no sólo pasen a ser una minoría, sino que incluso se conviertan en tipos raros, en cuerpos extraños dentro de una cultura que ellos mismos han contribuido a crear.

O bien, ¿por qué ha de ser normal que el templo en el que nos reunimos para celebrar el oficio divino no esté mucho más lejos de nuestra vivienda que la panadería o que la parada más cercana del autobús? Probablemente tengamos que despedirnos de una pastoral extensiva y sin lagunas, para practicar mucho más literalmente el estilo de vida del «pueblo peregrino de Dios», como sería el caso si tuviéramos que practicar una mayor movilidad teniendo que recorrer caminos más largos.

Otro ejemplo: ¿cuántas de las estructuras eclesiales aún vigentes, con su clericalismo, su centralismo y su falta de comunicatividad, no sitúan a la Iglesia en un contraste absolutamente innecesario frente a la moderna cultura democrática de derecho; estructuras que actualmente, además, se exageran en parte de tal modo que, precisamente por ello, acabarán derrumbándose tarde o temprano?

Muchos de los dolorosos procesos que se producen en el interior de la Iglesia —y mucho más en relación con nuestra cultura, que actualmente se está desligando de su pasado cristiano a una velocidad vertiginosa y, en parte al menos, con un enorme «pathos» de liberación— los interpreto yo como «dolores de parto» de una nueva forma de Iglesia aún desconocida. Es absolutamente incierto si esa forma nueva será «mejor» que la actual. Lo que sí es seguro es que, a la vista de esa «transformación» de la Iglesia, no debemos caer ni en el pánico ni en la resignación ni en un talante apocalíptico de fin del mundo. Con gran realismo, podemos considerarla como *oportunidad* y como *reto*.

Esto es lo que hace Bernard Rootmensen, capellán de estudiantes en Amsterdam, al aplicar muy finamente la metáfora bíblica del desierto a la presente situación de la Iglesia europea: el nuevo Pueblo de Dios, al igual que en su día Israel en Egipto, se ve arrancado, aquí y ahora, de formas de vida y de estructura que desde hace siglos le eran familiares, y tiene que ponerse en camino para recorrer penosamente regiones erosionadas, barridas por los vientos, desertizadas, sin huir ni descarriarse por caminos atrayentes, redescubriendo manantiales ocultos de la fe y oasis de esperanza, confiando, por fuerte que sea la tentación contraria, en la promesa de que Dios no abandona a su Pueblo, sino que lo quiere conducir a regiones nuevas e insospechadas³.

Las reflexiones que siguen pretenden animar a entrar confiados por ese camino, sin disimular por ello el desencanto que se nos impone al ver la situación real de la Iglesia. Por eso, en esta primera parte comenzaré describiendo esa situación sin retoques ni remilgos, echando también mano de análisis recientes de la religión y de la cultura.

3. B. ROOTMENSEN, *Vierzig Worte in der Wüste*, Düsseldorf 1991; Id., *Oasen in der Wüste*, Düsseldorf 1995.

1

La clave hermenéutica: La Iglesia en transición hacia una nueva fase de la relación entre fe cristiana y cultura moderna

¿Qué es lo que realmente hace que nuestra vida como Iglesia y en la Iglesia sea hoy tan difícil que no resulte exagerado calificarla de «marcha por el desierto»? Claro está que se pueden citar numerosas causas; pero para entender, interpretar y dominar la situación es muy importante saber dónde buscar «la madre del cordero», es decir, a qué fenómeno se atribuye la función heurística clave en el contexto del resto de los fenómenos. Por eso quisiera anteponer a mi diagnóstico teológico la tesis siguiente:

1. La tesis

Las verdaderas raíces de la actual problemática del cristianismo y de la Iglesia en Europa (tanto de tradición católica como evangélica) están, a mi entender, en la relación —con una larga historia tras de sí, y que actualmente está entrando en una nueva fase— de mutua implicación o distanciamiento entre la Iglesia y la cultura occidental moderna. Dado que la cultura europea de la Edad Moderna, marcada por la Ilustración, se encuentra en una fase de profundos cambios (suele hablarse a este respecto de un «impulso modernizador» en las sociedades europeas), todas las grandes asociaciones o instituciones sociales generadoras de cultura y que pretenden transmitir, a partir de su respectiva tradi-

ción, sus propias convicciones ideológicas (como son, por ejemplo, los sindicatos, la socialdemocracia europea, la escuela, la universidad, y, obviamente, también las iglesias) tienen cada cual su propia parte de responsabilidad en las dificultades que se derivan de esta fase general de la evolución cultural. Y esto le afecta aún más de lleno a la Iglesia *Católica*, porque, gracias a los ambientes propios que ha logrado crear y desarrollar en los dos últimos siglos, así como al carácter centralista y jerárquico de sus estructuras rectoras, ha podido llevar una vida subcultural relativamente intensa. Lo cual, por cierto, está tocando a su fin a ojos vistas, de modo que, en una conflictiva confrontación con la cultura moderna, se está intentando redefinir el lugar, el sentido y la forma de la fe y de la Iglesia¹.

En este proceso está produciendo notables pérdidas la eclesialidad tradicional de los creyentes, lo cual repercute cada vez más en la forma estructural de las iglesias y las comunidades. Por eso *el* reto de la Iglesia europea actual lo constituye la búsqueda de nuevas formas sociales en las que la fe cristiana, aun dentro de una cultura muy modernizada que se está liberando de buena parte de sus tradiciones, pueda seguir viviendo y siendo transmitida adecuadamente. Las cosas se complican aún más por el hecho de que ni la dirección romana de la Iglesia universal ni los responsables de las más diversas iglesias locales se distinguen precisamente por un apoyo creativo y flexible a ese necesario proceso de innovación. Movidos por una honda desconfianza frente a la modernidad, parecen preferir un «catolicismo ambiental» de cuño tradicional (muy unido hacia dentro y

1. Cf. al respecto, especialmente, F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989; U. ALTFERMATI, *Katholizismus und Moderne*, Zurich 1989; K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Quaestiones Disputatae, 141), Freiburg 1995⁴; M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1994⁵; H. J. HÖHN, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart* (Quaestiones Disputatae, 154), Freiburg 1994; Th. RUSTER, *Die verlorene Nutzlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1994; K.-F. DAIBLER, *Religion unter der Bedingungen der Moderne*, Marburg 1995, *Glauben ohne Kirche. Neue Religiosität als Herausforderung für die Kirchen* (hg. von der Ev. Akademie Baden und der Kath. Akademie Freiburg), Freiburg-Karlsruhe 1995.

hacia fuera), aunque sea a un nivel muy inferior al de hace sólo veinte o treinta años, al menos por lo que respecta a la cantidad y a la presencia culturizante de la Iglesia. Hasta aquí mi tesis.

Considero importante subrayar que los numerosos conflictos domésticos provocados en el interior de la Iglesia durante los últimos años, aun significando una tara considerable para una confrontación creativa entre Iglesia y modernidad, dado que plantean demasiadas «batallitas» que marcan en exceso, dislocándola, la imagen pública de la Iglesia, no son, a mi entender, las causas verdaderas de los fenómenos siguientes: la proclamación eclesial de la fe en la liturgia, en la catequesis, en la vida comunitaria y en las clases de religión se ha vuelto mucho más difícil en las últimas décadas; la relación entre miembros activos y pasivos se hace cada vez más asimétrica; todos los oficios eclesiales, sobre todo el sacerdocio y la vida religiosa, encuentran cada vez menos eco; y así sucesivamente. Aun cuando abordáramos nuestros conflictos internos de un modo relativamente comunicativo, encaminándolos así hacia una solución satisfactoria, quedaría en gran parte sin resolver esta problemática, que afecta al nervio mismo de nuestra existencia eclesial. Pero la consecuencia no es, ni mucho menos, que sigamos aplazando, reprimiendo o restando importancia a la solución de los problemas internos de la Iglesia. Ahora bien, éstos no deben ser abordados aisladamente, es decir, desde una perspectiva acusadamente intraeclesial, con la típica polarización entre la eclesiología tradicionalista y la liberal, sino en el contexto más amplio de la evolución cultural en Europa.

2. Perplejos, pero no resignados

En esta perspectiva cultural destaca un *problema fundamental* de todas las principales iglesias europeas: la perplejidad acerca de cómo proclamar hoy nuestra fe en Dios como fuente originaria de la vida toda, como energía universal de

una «simpatía» que ama y acompaña, de tal modo que salte la chispa, y los hombres (en particular los jóvenes) comprendan con la cabeza y con el corazón que es bueno y hondamente liberador cimentar su vida en ese Dios, seguirle con y en Jesús y contribuir con Él a construir su Reino². Cada vez nos resulta más difícil, tanto de palabra como de obra, transmitir este núcleo del mensaje cristiano. Las instituciones clásicas de la transmisión de la fe no sirven apenas. Al parecer, esa transmisión sólo funciona a través de relaciones personales, diálogos, modelos, grupitos y similares; lo cual, naturalmente, es de una eficacia muy limitada. Las ideas y las realidades centrales de nuestra fe (Dios, creación, redención, Jesucristo, gracia, pecado, salvación, resurrección, etc.) mueren en muchos corazones de la generación joven y media: no se entienden, dejan frío, no interesan³.

De ahí que, precisamente entre los cristianos comprometidos, se haga cada vez más torturante la duda siguiente: ¿cuál es, en suma, el papel de la Iglesia en la sociedad moderna? ¿Cuál es su misión, supuesto que su núcleo –la fe personal en Dios– interesa tan poco? Si la sed de Dios parece haberse perdido –o cuando menos puede apagarse de tan diversos modos–, ¿para qué se necesita aún la proclamación de la Iglesia? ¿Acaso la fe cristiana sigue teniendo algún sentido en Europa? La experiencia de una «sociedad postcristiana» (L. Bertsch) supone para nosotros algo nuevo y profundamente inquietante, tanto más cuanto que hacemos esa experiencia cada vez más crudamente en nuestra familia, entre nuestras amistades, dentro de nuestro radio de acción. Para encontrar una respuesta a estas preguntas es preciso, en primer lugar, aguantar esta situación y reconocer honradamente la propia perplejidad, esa perplejidad que se apodera de nosotros cuando sentimos el deseo lógico de encontrar planteamientos globales que contribuyan a mejorar

visiblemente la situación y den un nuevo empuje a la Iglesia⁴. Ideas y programas no nos faltan, hablamos mucho de la «reevangelización de Europa»..., pero, en el fondo, nadie –ni el Papa ni los obispos ni los sacerdotes ni los profetas ni los teólogos ni ninguno de los que en la Iglesia son portadores de un carisma– sabe cómo deben realizarse esas ideas para que consigan una amplia eficacia. Ninguno de los intentos consigue un éxito que valga la pena: ni el diálogo de la Iglesia con la cultura moderna –iniciado tras el Concilio y atascado actualmente– ni la confrontación directa de nuestros contemporáneos con el Evangelio (al modo de la misión evangélica o de las iglesias libres) consiguen éxitos espectaculares, del mismo modo que tampoco conduce al éxito el que la Iglesia, con un reflejo tradicionalista, cierre filas frente a la modernidad. Nuestra Iglesia actual está empobrecida, no material ni estructuralmente, sino espiritualmente. Empobrecida y perpleja.

Aceptar honrada y humildemente esta situación puede suponer un paso importante hacia la curación, según el viejo principio cristológico de los Padres de la Iglesia: «Lo no asumido no puede ser salvado» («Lo no aceptado no se puede curar»). Dicho de un modo un tanto más «profano»: ¿sabremos ser buenos perdedores en el juego, incluso intraclesial, por el reconocimiento y el éxito?; ¿podremos verdaderamente reconocer con nobleza y elegancia, sin caer en una pasividad paralizante y sin insultar a nadie, que estamos convirtiéndonos en una minoría cultural?; ¿seremos capaces incluso, en el terreno privado, de hacer acopio de la suficiente serenidad para permitir que nuestros propios hijos, nietos, amigos o compañeros sigan un camino que (aparentemente) les lleva muy lejos de nuestra fe, sin incurrir por ello en reproches ni presiones de ningún tipo y sin que disminuya nuestro afecto hacia ellos?

2. Cf. M. KLHL, «Kirche in der Fremde»: *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 507-520.

3. Cf. también al respecto D. MIETH, «Die Fremdheit Gottes in Mystik und Moderne»: *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie* 6 (1995) 44-57.

4. Cf. M. BONGARDI, «Entschieden ratlos»: *Pastoralblatt* 43 (1991) 39-51.

3. «Relativizar» sanamente los conflictos internos de la Iglesia

Frente a tales preguntas, nuestros problemas domésticos específicamente católicos son realmente secundarios. Con ello no pretendo en modo alguno trivializarlos (de hecho, provocan mucho sufrimiento y un inútil desgaste de energías), sino simplemente relativizarlos, es decir, enmarcarlos en el más amplio contexto social y cultural, que es como muchos fenómenos pueden entenderse de un modo mucho más acorde con la realidad. Personalmente, tengo la experiencia de que esa perspectiva sirve para suavizar y hacer bastante menos crispado el debate intraeclesial, porque, sin pretender eludir por ello nuestra responsabilidad por lo que ocurre en el terreno cultural y eclesial (los conflictos intraeclesiales, reprimidos y tabuizados durante decenios, agudizan la situación año tras año), debemos reconocer honrada y modestamente que, a las inmediatas, no podemos efectuar directamente demasiados cambios en numerosos procesos de fondo que se están dando tanto fuera como dentro de la Iglesia y que amenazan la fe eclesial; y que, por mucho que a veces pueda dolernos, debemos empezar por percibirlos con mucha circunspección, «sine ira et studio», e incluso aceptarlos en la fe.

Por eso, a veces no puedo evitar la sensación de que más de uno de los que hoy critican despiadadamente a la Iglesia y a la jerarquía –sobre todo cuando le dan vueltas y más vueltas, sin ningún resultado, a los mismos problemas estructurales siempre por resolver– se mueven *también* (no *sólo*) por un cierto deseo de dar con un chivo expiatorio. Porque sospecho que en nuestra cultura también hay una especie de duelo por la pérdida de fe en el Dios cristiano, sin olvidar la propia y creciente incapacidad de creer y orar. Quizá no falten, por lo demás, quienes perciban (inconscientemente) esa pérdida e incapacidad como una pérdida de valores y de cultura. Una parte del proceso de «digestión» pública de esa pérdida lo constituye también la denuncia masiva contra la Iglesia: «Ella tiene la culpa de que

ya no podamos creer en Dios, pues a una institución tan inhumana, tan petrificada, no se le puede creer nada. Si ella misma merece tan poco crédito, tampoco valdrá mucho la fe que ella predica». A base de renovar constantemente el catálogo, en parte justificado, de pecados antiguos y modernos de la Iglesia, puede uno cerrarse cada vez más en banda frente a la propia responsabilidad en el problema de la verdad religiosa, así como frente a la llamada a tomar una decisión autónoma en pro o en contra de la fe⁵.

Hasta hace unos treinta años, este conflicto existencial con la fe era mucho más fácil, cuando no inexistente, para el individuo, porque los supuestos culturales y eclesiales eran comúnmente aceptados. Pero desde el momento en que dichos supuestos ya no se admiten como la cosa más natural del mundo, pasa frecuentemente a ocupar su lugar una *crítica de la Iglesia* públicamente institucionalizada y legitimada, la cual desempeña hoy a menudo –aunque en un sentido contrario y abiertamente negativo– la misma función exoneradora, a efectos del conflicto personal con la fe, que antes desempeñaba la Iglesia superinstitucionalizada propia de un ambiente confesional.

Para evitar equívocos, debo decir que no quisiera con estas reflexiones negar o minimizar en modo alguno los numerosos pecados de la Iglesia en el pasado y en el presente. De que dichos pecados encuentren hoy tal resonancia, in-

5. «Muchos de los críticos de la Iglesia que llevan hoy la voz cantante se encuentran todavía en un proceso, aún no digerido, de distanciamiento frente a la Iglesia. De ahí que aún haya en ellos mucho de amor-odio. Como tienen una imagen ideal y lejana de la Iglesia, combaten tanto más enérgicamente la imagen real. Siguen esperando mucho de la Iglesia, por lo que son mucho más duros a la hora de juzgarla. Y lo que es aún más decisivo: siguen viendo a la Iglesia, pero sin oír ya su mensaje. En lugar de dejarse inquietar demasiado por tales luchas adolescentes de una generación que se aleja de la Iglesia, ésta debería hacer más por concentrarse en las generaciones siguientes, que están creciendo más o menos sin contacto con la Iglesia, que apenas saben nada acerca de ella –entre nosotros, los alemanes, esto se puede decir sobre todo de la antigua República Democrática–, pero que, por no haber sufrido por culpa de la Iglesia, tienen muchos menos prejuicios. Cuanto más bajas sean las barreras de los prejuicios, más imparcialmente se podrá escuchar el mensaje de la Iglesia» (D. SEEBER, en *Heider-Korrespondenz* 47 [1993] 113).

cluso entre los cristianos, tiene también su parte de culpa la propia Iglesia, cuya resistencia a reconocer abiertamente sus fallos y errores, su funesta práctica –que aún perdura– de recurrir a decisiones autoritarias y su falta de transparencia en muchos procedimientos intraeclesiales abonan el terreno para tales reacciones de rechazo.

Con todo, este proceder de la Iglesia (francamente mejorado, por otra parte, con respecto al de épocas preconciliares) no me parece suficiente *por sí solo* para explicar la actual dureza de la polémica contra la Iglesia y el cristianismo. Las razones son más bien de índole cultural: la relación de siglos entre las sociedades europeas y las iglesias, siempre preñada de tensiones, pero innegable como factor cultural, reviste hoy la forma de un proceso muy extendido de emancipación que conlleva inevitablemente sus propias agresiones, heridas y perplejidades. Para que la Iglesia supere esta situación sin perder la serenidad (y, sobre todo, sin perder su amor por las gentes de nuestra cultura) se precisa tanto de un conocimiento objetivo de la situación como de un adecuado enjuiciamiento espiritual y teológico. A ello quisieran contribuir las reflexiones que van a seguir.

En primer lugar, y en el marco de esta primera parte, voy a tratar de razonar detalladamente la tesis expuesta. Para ello voy a echar mano de algunas investigaciones recientes de sociología de la religión y de la cultura que pueden resultar muy iluminadoras para una comprensión teológica de nuestra actualidad eclesial.

2

Algunos aspectos de sociología de la religión y de la cultura para un diagnóstico teológico actual

1. Iglesia y modernidad

A) El “impulso modernizador”

Los conceptos “moderno” y “postmoderno” sirven hoy de pautas habituales de interpretación en nuestra actual cultura europea¹. Ello tiene que ver con la cesura cultural que se inició en todo el mundo occidental a finales de los años sesenta («generación del 68») y que acertadamente puede calificarse de «impulso modernizador»². Lo cual significa que actualmente se impone cada vez con más fuerza, incluso *culturalmente* –es decir, en la vida diaria de los hombres de todas las generaciones, de todos los estratos sociales y de todas las confesiones religiosas– aquello que *estructuralmente* estaba ya establecido desde el comienzo de la época moderna, es decir, desde la Ilustración europea. Me refiero, desde una perspectiva filosófico-social, sobre todo a la primacía incondicional del *sujeto* individual frente a todas las tradiciones e instituciones vinculantes.

-
1. Véase al respecto la bibliografía citada en la nota 1 del cap. 1; cf. además: U. BECK, *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986; M. KEHL, «Der Universalitätsanspruch der Kirche in einer multikulturellen Welt», en *Die eine Welt und Europa. Salzburger Hochschulwochen 1995* (hg. von H. Schmidinger), Graz 1995, 249-278.
 2. Por ejemplo, en F.X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 217.

De todos modos, hay que tener en cuenta en este contexto la gran diferencia que media entre nuestra cultura actual de la subjetividad y la modernidad clásica del siglo XIX y la primera mitad del XX, donde el sujeto humano (al menos programáticamente, porque en realidad la época moderna fue siempre muy dialéctica) se definía –de cara a las tres famosas preguntas de Kant: ¿Qué puedo yo saber o conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?– sobre todo por su racionalidad *universalmente* válida, y ello tanto en el terreno del conocimiento racional como en el del comportamiento ético y, finalmente, incluso en el de los proyectos globales religiosos e ideológicos. Estas tres vertientes humanas básicas deben pasar por el control de la razón universalmente válida. Sólo es válido lo que puede valer para todos los sujetos, es decir, aquello que, desde el punto de vista argumentativo, ético, práctico y religioso, es generalizable, universalizable. Y así se hizo famoso sobre todo el «imperativo categórico» de Kant, que pasó a ser el fundamento de la ética moderna: «Obra de tal modo que el móvil de tus acciones pueda servir de móvil a todos».

Esta subjetividad se ha exagerado tanto (sobre todo en la ciencia, la técnica y la economía, y actualmente en todos los ámbitos) y está tan preñada de contradicciones, que ha entrado en crisis. Me limito a dar algunos ejemplos conocidos: la progresiva destrucción de las bases naturales de la vida a causa de una instrumentalización (indudablemente muy «efectiva») de la naturaleza; la devaluación de lo emocional y lo estético en favor de una razón entendida unilateralmente como razón instrumental; la tendencia al totalitarismo, en cuanto que esa razón pretende acaparar todo y a todos, como es el caso de los proyectos sociales universales. Aun cuando esa forma clásica de fe moderna en la razón siga dominando hoy en muchos terrenos de la vida social pública, sin embargo en el terreno personal y vital, sobre todo en el sistema de valores de muchas personas, en el arte y en la literatura se impone cada vez más otro concepto de sujeto y de subjetividad: la del *individuo mismo*, el cual, de acuerdo con la «psicología humanista» y su idea

central de la «autorrealización», hace de lo propio la medida de todas las cosas, el norte (aun a sabiendas de su fragilidad) del conocer, del obrar y del esperar: *el propio punto de vista* a la hora de conocer, *la propia conciencia* a la hora de actuar, *la propia biografía*, con su sensibilidad vital propia y su propio estilo de vida, a la hora de trazar un proyecto global.

Pienso que esta nueva postura básica, que tan decididamente antepone la propia individualidad particular, con su mundo de perspectivas limitadas, a la perspectiva racional universal, es el núcleo de lo que algunos diagnostican hoy como «postmodernidad». Para nosotros es secundario saber si se trata realmente de una fase totalmente nueva *posterior* a la modernidad (como opina J.F. Lyotard³) o de una nueva fase *DENTRO* de la modernidad, que se percata mejor de sus ambivalencias y contradicciones («modernidad reflexiva»⁴). Más importantes son, dos *valores básicos* inherentes a dicha mentalidad y fundamentales a la hora de preguntar por la relación entre fe y cultura⁵:

B) *Valores básicos de la «modernidad reflexiva»*

a) PLURALIDAD RADICAL

La época moderna, tanto desde el punto de vista ideológico como práctico, llevaba la fuerte impronta de diversas visiones de futuro intramundanas que, de la mano de una vanguardia, habrían de realizarse progresivamente hasta conseguir la liberación y la felicidad de toda la humanidad. Todas estas utopías o «mitos de futuro» universalistas, que aspiraban a la unidad y perfección futuras de toda la huma-

3. J.F. LYOTARD, *Postmoderne für Kinder*, Wien 1987, 32ss. (Trad. cast.: *La postmodernidad explicada a los niños*, Barcelona 1987).

4. Cf. U. BECK, *op. cit.*, 14 y 251ss.

5. Véase también al respecto E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Roma 1992, esp. 419-472. Cuando, en lo sucesivo, hable de «modernidad» o de «postmodernidad», me referiré, por regla general, a esta fase actual de la «modernidad reflexiva».

nidad (J.F. Lyotard les ha llamado «grandes relatos» o metarrelatos») y que sirvieron de legitimación a una serie de modelos de pensamiento y acción de toda una época, están perdiendo hoy cada vez más su capacidad de persuasión. Es el caso de la utopía ilustrada de la emancipación universal de la *razón* y la liberación de todas las rémoras intuitivas y tradicionales (aunque la realidad, muy otra, es la sinrazón del trato que dispensamos hoy a la creación, del renacimiento del nacionalismo irracional, de la enorme predisposición a la violencia, etc.). Es el caso también de la utopía de una *sociedad sin clases* en el socialismo y en el comunismo, liberada por medio del trabajo (aunque la realidad, muy otra, es el colapso de los sistemas sociales reales de esa utopía). Y es, finalmente, el caso de la utopía capitalista del *progreso* creciente hacia un bienestar general mediante el desarrollo del libre mercado y de una ciencia y una técnica a su servicio (aunque la realidad, muy otra, es que la miseria se va apoderando cada vez más de las masas de población mundial, mientras que una minoría relativamente pequeña ve crecer su bienestar). Al final, parece que es precisamente la creciente particularización y nacionalización de las culturas la que frena el proceso hacia una gran comunidad universal y la que destruye el «horizonte de la emancipación universal»⁶. Resumiendo: según tales interpretaciones, en nuestra época ya no existe un sujeto social llamado «humanidad» que pueda tender un puente entre el hecho evidente de la particularidad, la variedad y los contrastes, por un lado, y la esperada universalidad y concordia de una humanidad futura liberada, por otro.

Se trataría, pues, en esta perspectiva postmoderna, de reconocer que esa fase de la modernidad ha sido un fracaso, y de aceptar el estado resultante de un sinnúmero de historias humanas de los individuos, los pueblos y las culturas, no abarcables, no integrables, no legitimables con argumentos universalmente válidos. Se trata, pues, de reconocer y aceptar nuestra finitud, nuestra contingencia y nuestra perspecti-

6. J.F. LYOTARD, *op. cit.*, 54.

vidad radicales, para buscar modos de acción y pensamiento que puedan garantizar la convivencia humana sin echar mano de aquellas visiones que parten de un sujeto universal de la historia, cuales serían, por ejemplo, la virtud de la tolerancia incondicional frente a los otros y los extraños, la apertura a todo aquello que no sea evidentemente autodestructor y social o ecológicamente intolerable (*unverträglich*), el nuevo «sentido de sensualidad» (E. Salmann) o incluso el arte de servir de «traductor» entre las distintas perspectivas y lenguas, etc.

Por muy atrayente que pueda resultar a primera vista este análisis del presente, no puedo menos de considerar contradictorio en sí mismo ese postulado de la «radical pluralidad» (W. Welsch), ya que la pluralidad, para que pueda tener un éxito razonable, supone y se apoya siempre en algún tipo de unidad⁷. Sin una fundamental perspectiva unitaria de carácter religioso, ético o ideológico (aceptada sólo, naturalmente, en un contexto comunicativo y dialogal), muy pronto el programa de la «pluralidad radical» se diluye prácticamente en un «pluralismo de la policromía superficial» (W. Welsch), que se manifiesta en «arbitrariedad y superficialidad» (id.), en falta de compromiso y en individualismo, en frialdad e indiferencia hacia los demás, en insolidaridad con los que sufren, en culto encubierto a la autorrealización, etc. Valga como único ejemplo el hecho de que actualmente, en relación con el matrimonio y con los tipos de relación a largo plazo que implican una vinculación estable, lo que predomina para muchos, sin duda dolorosamente, es la experiencia de *riesgo* que suponen, *sin* que se

7. Cf. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; crítico al respecto se muestra W.CH. ZIMMERLI, «Das antiplatonische Experiment», en *Technologisches Zeitalter und Postmoderne*, München 1988, 13-35. Zimmerli, en efecto, contrariamente a Platón, establece el elemento de la unidad fáctica de nuestra actual cultura plural no ya en el plano teórico de las ideas y las utopías, sino en el plano de los «fenómenos materiales», concretamente en la tecnología que todo lo unifica. El carácter unitario de la civilización técnica y la diversidad postmoderna en el terreno de la cultura van de la mano. Cf. además: H.L. OLLIG, «Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus»: *Theologie und Philosophie* 66 (1991) 338-364.

dé al respecto un consenso básico unitario. Víctimas de este «juego de la libertad», que tan bien suena y tan fácil parece, vuelven a ser los débiles, por ejemplo los niños, los impedidos, los viejos... Lo cual ya bastaría por sí solo para que la proclamación cristiana no pueda plegarse acríticamente a la mentalidad postmoderna.

b) LA MUTABILIDAD DE TODAS LAS COSAS

Otro de los rasgos típicos de nuestra época es la insistencia en «la mutabilidad esencial de todas las cosas»⁸ y de todas las situaciones. Pero el acento hoy ya no se pone hoy en el puro hecho de que en todos los ámbitos de la vida reine una gran movilidad y flexibilidad, ni tampoco, por mucho que siga siendo normativa, en la máxima de que es bueno y conveniente que todo cambie continuamente y lo más rápido posible⁹. El punto decisivo hoy es que esa movilidad y esa disposición al cambio están *vacías de contenido*: no se guían ni se legitiman por tradiciones aceptadas y vinculantes (como son las religiones) ni por utopías capaces de motivar e integrar a una masa (como muchas ideologías de la época moderna). Ya la mera apertura a lo distinto y lo nuevo, con el consiguiente cambio incesante a que conduce, se considera hoy un valor en sí mismo. El futuro se ve, más que nada, como «ámbito de lo posible» para absolutamente todo aquello que pueda ayudar a acrecentar una difusamente anhelada «calidad de vida», tanto para el individuo como para su entorno personal y en relación con el entorno natural.

Y no voy a seguir caracterizando estos dos valores fundamentales de la fase actual de la «modernidad», porque es a todas luces evidente que una mentalidad así difícilmente puede servir de sustento cultural a la transmisión de nuestra *experiencia creyente* judeocristiana, que se basa en un

suceso del *pasado* (el Éxodo y la Alianza del Antiguo Testamento, que culminan en el acontecimiento neotestamentario de Cristo). Este origen se transmite a través de las épocas y los lugares como base permanente que sirve de guía y de distintivo al Pueblo de Dios y que se *representa* en la proclamación, en la liturgia y en la diaconía. Así se abre para el Pueblo de Dios y –por medio de él– para todos los seres humanos, ante todo para los pobres, una *visión de futuro* cargada de contenido: la visión de una creación reconciliada por medio del amor y la justicia divinos en el Reino de Dios.

La identidad del cristiano sigue basándose hoy en el compromiso de la libertad creyente con ese mensaje. De ello depende, por ejemplo, el que el comportamiento ético esté iluminado por la tradición bíblica; o la voluntad de integrarse durante toda la vida (echándole mucho tiempo y mucha paciencia al asunto) en la comunidad de fe de la Iglesia, a fin de entablar una relación personal con Dios en el ámbito dado de la fe común eclesial; o la esperanza en el Reino de Dios como perspectiva que dé sentido y oriente nuestros actuales conocimientos y acciones; o la confianza en el acontecimiento que culmina de forma anticipatoria la historia: el acontecimiento de la encarnación de Dios en Jesucristo, con su carácter universal de salvación; etc. Todo eso está hoy perdiendo rápidamente su fuerza persuasiva en nuestra sociedad. Y ello no sólo porque nos falten las palabras adecuadas y los símbolos vivos –que nos faltan realmente–, sino, sobre todo, porque en nuestra cultura están prevaleciendo, al parecer, opciones diametralmente opuestas. Por eso nosotros, los cristianos creyentes, no debemos sorprendernos si un día nos vemos convertidos en bichos raros, incluso en cuerpos extraños en una cultura que también nosotros hemos contribuido a crear. Para el «Pueblo peregrino de Dios», cuyo origen, como es sabido, se remonta al Éxodo, tal perspectiva no debería realmente significar ninguna impertinencia...

8. F.X. KAUFMANN, *op. cit.*, 19.

9. Cf. P. SLOTERDIJK, *Eurotaoismus*, Frankfurt 1989; Sloterdijk emplea para referirse a este fenómeno el concepto de «movilización» de toda nuestra cultura.

C) *Contra la «demonización» de la modernidad*

Ahora bien, de nada serviría, ante esta situación, entonar lamentaciones antimodernistas, tan de moda nuevamente en círculos católicos, como si la cultura moderna fuese un engendro del mal y no hubiera ya en ella puente de ningún tipo que le permitan contactar con el mensaje cristiano. ¡Ni mucho menos! También esta cultura va incluida en la obra redentora de Cristo; también a ella hay que proclamarle, de cerca y atractivamente, el Evangelio; también ella pertenece al coro universal de peregrinos que forman todos los hijos de Dios camino del Reino prometido. Además, muchos de los valores centrales que siguen teniendo vigencia incluso en la fase actual de la modernidad, en su tendencia antropológica y ética básica, siguen siendo del todo compatibles con nuestra fe; es más, son un serio desafío para nosotros: la tolerancia ante otras convicciones, que supone aceptar por principio al otro como otro, sin pretender asimilarlo con un celo erróneamente misionero y universalista, sin querer hacerle feliz por la fuerza; o la insistencia en que es la propia conciencia la última instancia en todas las cuestiones éticas; o el gran aprecio por la comunicación y la participación en todos los procesos que atañen al individuo, a la sociedad y al medio ambiente; o el deseo de libertad y autodeterminación a la hora de configurar la propia vida; o el escepticismo frente a pretensiones absolutistas... A estos valores, que tienen sus raíces en la tradición cristiano-occidental, se les dio muy poco juego en el cristianismo en los siglos pasados; de ahí que hoy sean agresivamente reivindicados contra el pasado cristiano de nuestra cultura. También en la Iglesia hay que reconocerles su legítimo derecho de ciudadanía, si no se quiere que esta Iglesia se convierta en un ghetto tradicionalista en medio de la modernidad¹⁰.

10. «Grundsätzliche Überlegungen zu einer positiven Begegnung zwischen Christentum und "Postmoderne"», en E. SALMANN, *op. cit.*, 443-469.

D) *Consecuencias*

Con todo, y por muy abiertos que podamos estar a la modernidad, no podemos dejar de reconocer sus ambivalencias, las cuales se hacen patentes si nos fijamos en dos consecuencias especialmente graves para la fe cristiana que se derivan de esa mentalidad:

a) FE CRISTIANA Y MODERNIDAD ANTIINSTITUCIONAL

La tensa relación entre la Iglesia y la modernidad hay que verla en el marco de la difícil relación del hombre moderno, que se percata de su libertad e individualidad, con las *instituciones* como tales. Ya Hegel veía el problema básico de la sociedad moderna en la creciente enajenación entre el individuo y las grandes organizaciones sociales formalizadas. Ciertamente es que esa enajenación induce al individuo cada vez más a replegarse en la esfera privada, de modo que la búsqueda de plenitud casi se agota en la búsqueda de arropamiento e intimidad. Y no es menos cierto que las instituciones sólo se admiten en cuanto instancias públicas destinadas a cubrir las necesidades individuales. De modo que hoy se produce cada vez más una confrontación crasa y directa entre el individuo y la realidad social, y ello en relación con casi todas las grandes instituciones sociales: la política (¡cuántos de nosotros, si pudieran, no «se saldrían» del Estado!), la enseñanza, la sanidad, la animación cultural, los sindicatos, etc. En nuestra sociedad, por lo general, la crítica de las instituciones (tanto menos dialéctica y tanto más ingenua e ineficaz cuanto más distanciada) forma parte de la conciencia normal de muchos de nuestros contemporáneos. Es cierto que frente a ello, y como estrategia *productiva* de cambio, es palpable el nacimiento y desarrollo de muchas formas sociales participativas, concretamente en los nuevos movimientos sociales y ecológicos. Puede que el desafío más serio en la actual fase de nuestra evolución social lo constituya el encuentro, no por conflictivo menos renovador, de las instituciones «clásicas» con esos nuevos movimientos, pues así es como mejor se puede llegar a que la libertad indivi-

dual se haga «concreta» (en el sentido de Hegel), es decir, que adquiera una relevancia política y social.

También las grandes iglesias se ven implicadas a su manera en ese proceso social general. De ahí que, de entrada, no se las vea como lo que dicen ser, es decir, como «comunidades de fe», sino como «iglesias jerárquicas», es decir, como instituciones públicas representadas por sus funcionarios, estructuradas burocráticamente, cuya función es cubrir las necesidades religiosas públicas y privadas (superar los miedos, asumir las experiencias límite de la contingencia, prestar ayuda en crisis radicales, integrar ritualmente las fases individuales y familiares, etc.). Dado que las iglesias se han plegado en gran medida a esas expectativas, no es de extrañar que ofrezcan esa imagen a nuestra sociedad, con lo cual se ven abocadas a un *dilema* difícilmente soluble: cuanto más pretenden responder a las expectativas religiosas de carácter general (y esto es algo en lo que la Iglesia Evangélica, por ejemplo, se esfuerza más aún que la Católica), tanto más se encuentran con que los individuos se distancian de esas grandes instituciones anónimas que «administran» la fe y la religión, y sólo muy raras veces acuden a ellas con expectativas religiosas, pero ya no buscan en ellas el *espacio vital* de una fe vivida.

Y viceversa: si las iglesias no responden satisfactoriamente a esas expectativas, por remitirse más decididamente a su auténtica tarea, cual es la de proclamar el Evangelio de Jesucristo, llamar a los hombres a que le sigan y convocarlos así a formar el Pueblo de Dios, pierden inmediatamente resonancia y relevancia social. A partir de un determinado grado de decepción, la gente no tarda en buscarse agencias motivadoras más manejables y acomodaticias¹¹.

El camino hacia una mediación entre, por una parte, las expectativas religiosas del individuo socialmente condicionadas y, por otra, la proclamación eclesial-institucional de la fe debería pasar —análogamente a lo que veíamos al ha-

blar de las formas sociales de mediación— por los nuevos movimientos espirituales o sociales existentes en la Iglesia (grupos de comunicación de la fe, grupos de vida, círculos de debate, etc., pertenecientes o no a las parroquias). Sobre esta nueva mediación me extenderé más tarde.

b) FE CRISTIANA Y RELIGIÓN «INTIMIZADA»

No hace aún demasiado tiempo que el lema que definía la postura de mucha gente en nuestros países frente a la Iglesia era: «Jesús, sí; Iglesia, no». Hoy, en cambio, el lema es muy otro: «Religión, puede que sí; Dios personal, no» (J.B. Metz). Lo cual significa que, mientras la religión se entienda como apertura a la transcendencia (en el sentido que se quiera), como apertura a un sentido último, al carácter misterioso de la vida, a la numinosidad cósmica, a la experiencia de una unidad y totalidad omnicomprensiva..., encuentra hoy entre nosotros un notable eco, como lo demuestran la fascinación por lo esotérico, las corrientes ecológicas místico-naturalistas, la *new age*, la nueva gnosis, los viejos mitos, etc. A la vista de la gran complejidad y diferenciación de nuestra vida social, hoy a nadie le extraña que haya quienes busquen una sencilla y última síntesis que dé sentido a la existencia. Pero esa síntesis se busca cada vez menos en la fe cristiana, cuyo mensaje sobre un Dios personal e incluso hecho hombre les resulta a muchos demasiado antropomórfico, demasiado concreto y hasta demasiado comprometedor. La apertura a «lo divino» no quiere ni puede ya concretarse para muchos en una vinculación personal a un «tú divino» que conlleve el compromiso de una ética personal y social (como serían los «diez mandamientos»). Y si la Iglesia concreta esa vinculación con Dios en un lenguaje normativo que comprometa a los creyentes (un credo, unos dogmas) y, para colmo, exige normativamente que se saquen consecuencias morales de esa fe, el mensaje cristiano se vuelve totalmente incomprensible para la sensibilidad religiosa moderna, para la cual la religión es algo puramente subjetivo, una cuestión de sentimientos perteneciente a la esfera íntima personal, y, en cuanto sublimación motivado-

11. Para una exposición más pormenorizada de este tema, véase M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1994³, 181-188.

ra del propio ideal de autorrealización, no admite formulación alguna que pueda obligar en el plano intersubjetivo.

Hasta aquí, algunas de las consecuencias especialmente llamativas que para la fe tiene la «mentalidad» moderna. Y cada vez se hace más acuciante la pregunta siguiente: ¿Cómo podemos aceptar ese reto de manera productiva y aprovecharlo como una oportunidad para nuestra proclamación hoy? Evidentemente, no consiste ni en adaptarse sin más al espíritu de la modernidad ni en refugiarse atemorizados en la ciudadela de la tradición. La fe cristiana siempre encontró su identidad en la dialéctica de dos movimientos de signo contrario: el *contacto* con determinados hechos culturales y, a la vez –en caso de necesidad–, la *resistencia* frente a determinadas tendencias culturales dominantes. Mientras que lo primero lo conseguimos relativamente bien hasta mediados de nuestro siglo (al menos en cuanto «subcultura», dentro del ambiente confesional), tanto más cuanto que culturalmente estábamos firmemente establecidos, hoy, cuando progresa cada vez más una desestabilización cultural, tenemos que reaprender penosamente lo segundo (véase el apartado 3B del cap. 7, en la Tercera Parte de este libro).

Lo cual, para nuestra actitud *espiritual* frente a la Iglesia y la cultura significa que nuestra identidad como Pueblo de Dios habremos de buscarla también, hoy más que nunca, en una parcial «desobediencia cultural» (B. Rootmensen) –es decir, dispuestos a correr el riesgo de una «travesía del desierto» en la que, como individuos y como Pueblo de Dios, vivamos mucho más conscientemente de nuestra fundamental experiencia creyente y no contemos ya con garantías culturales de ningún tipo.

De ahí que una de las palabras primigenias de la experiencia religiosa de Israel y de Jesús pueda adquirir una nueva fuerza simbólica para nuestra fe actual: «el desierto».

«El desierto es, en sentido literal y figurado, el espacio entre Egipto y Canaán. Es el lugar en el que se dio la Torá, el lugar del primer amor. Por eso Oseas dirá más tarde: “Pero yo voy a seducirla; me la llevaré al desierto...” (Os 2,16);

el desierto es el lugar de un aprendizaje de cuarenta años o de cuarenta días. Es una escuela muy dura, donde muchos rezongan;

el desierto es el lugar donde los hombres, en silencio y soledad, adquieren la iluminación, y donde a veces Dios habla a los hombres;

el desierto es un lugar al margen de la sociedad. El hombre es allí “insider” (integrado) y al mismo tiempo “outsider” (marginado); pero lo que allí predomina es el “ser extraño y huésped”;

el desierto es, a la vez, símbolo del desarraigo y de la renovación. En este último sentido se refiere al “desierto” sobre todo Isaías 40-55, un reflejo de la ideología desertaria del exilio babilónico» (B. Rootmensen)¹².

En la medida en que volvamos a hacer nuestra esa «teología del desierto» del Antiguo y del Nuevo Testamento, la experiencia de sentirnos extraños dentro de la cultura moderna puede convertirse en un *desafío* liberador que nos acerque de nuevo a nuestros orígenes, nos purifique, nos proporcione una nueva claridad y unas nuevas ganas de vivir y nos haga capaces de encontrarnos de manera creativa con la cultura moderna y de contribuir así por nuestra parte a corregir las malformaciones culturales modernas.

2. La Iglesia en una «sociedad vivencialista»

En este apartado me propongo completar las observaciones precedentes con otra perspectiva planteada por Gerhard Schulze, sociólogo de Bamberg, quien caracteriza nuestra actual cultura alemana como «sociedad vivencialista»¹³. La clave de la que él se sirve para interpretar nuestra cultura re-

12. B. ROOTMENSEN, *Vierzig Worte in der Wüste*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991, 50s.

13. G. SCHULZE, *Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Frankfurt 1992; cf. además: A. FOITZIK, «Anlehnungsbedürftige Egozentriker»: *Herder Korrespondenz* 46 (1992) 510-514.

za así: «afán vivencial» o «¡vive tu vida!»¹⁴. Con el paso de la sociedad de la escasez a la sociedad del bienestar ha cambiado radicalmente la mentalidad entre nosotros: lo primordial ya no es hoy el «mirar hacia fuera», con el fin de asegurar la vida e incluso la supervivencia por medio del trabajo, el ascenso social, el seguro de vejez y similares; lo primordial es hoy «mirar hacia dentro»: «¿Qué es lo que me proporciona vivencias gratas? ¿Qué es lo que me ayuda a que mi vida sea bella y digna de ser vivida?» Schulze responde: «El proyecto de una vida bella consiste en vivenciar»¹⁵. Ello se consigue, ante todo, «estetizando la cotidianidad»: la vida diaria, sus espacios y objetos, sus realizaciones vitales normales y, ante todo, el propio cuerpo humano se cuidan y configuran de tal modo que adquieren una calidad vivencial, pero no sin más, fugaz y superficialmente, sino en continuidad con un «estilo» personal y una determinada «filosofía de la vida»; un estilo y una filosofía que adquieren el rango de distintivos sociales.

En el cúmulo de vivencias y estilos posibles se manifiesta a la vez la necesidad individual de orientación y protección: «¿Qué vivencias son las que, a la larga, dan belleza y sentido a mi vida?» Esa necesidad lleva por un lado, según Schulze, a determinados «esquemas de la estética diaria» que ordenan, a modo de complejos colectivos, la multitud de vivencias y estilos posibles: el esquema de la alta cultura, el esquema trivial, el esquema de las tensiones. Pero, a la vez, surgen en la realidad social medios o ambientes totalmente nuevos que, al satisfacer la necesidad de orientación, intentan realizar el prodigio de posibilitar a la vez la indivi-

dualización (el estilo personal) y la colectivización (el arropamiento social)¹⁶. Estos medios o ambientes vivencialistas se forman sobre todo en función de la edad (por encima o por debajo de los cuarenta años), del grado de cultura y del estilo personal de vida, en el marco de los «esquemas» aludidos.

Según G. Schulze, hoy se pueden distinguir claramente cinco principales medios o ambientes sociales de este tipo: 1) El medio en el que lo que cuenta es la *categoría*, el rango social, el éxito, el prestigio, la influencia, etc., y en el que se encuentran sobre todo personas de cierta edad y con una cultura superior. 2) El medio en el que lo que cuenta es la *armonía*, y al que pertenecen, sobre todo, personas de cierta edad con una cultura modesta, para quienes la búsqueda de seguridad y de calor, dentro de un mundo amenazador, ocupa el primer plano. 3) El medio, relativamente cercano a los dos anteriores, en el que lo que cuenta es la *integración*, propio de personas de cierta edad con una cultura media, para quienes lo importante es la adaptación y la conformidad social. 4) El medio en el que lo que cuenta es la *autorrealización*, caracterizado por personas de cultura superior, por debajo de los cuarenta años: «A caballo entre Mozart y la música rock, entre la exposición de arte y el cine, entre la contemplación y la acción»¹⁷. 5) El medio en el que lo que cuenta es la *diversión*, y del que forman parte sobre todo personas más bien jóvenes y con una cultura escolar baja, caracterizadas por su desinterés por la realidad social, así como por su búsqueda de estímulos siempre nuevos que satisfagan momentáneamente su necesidad de vivencias. Estos ambientes o medios no suelen entenderse ni apreciarse unos a otros, hasta el punto de que Schulze habla de un «etnocentrismo del medio»¹⁸ que pierde la relación con el resto de los medios o ambientes sociales.

16 M. BONGARDT acuñó una acertada fórmula para esta combinación «Ohne Bindung in Verbindung bleiben» («permanecer unidos sin lazo de unión»)

17 G. SCHULZE, 312

18 *Ibid.* 541

14 Ahí puede reconocerse perfectamente un moderno renacer del viejo «Carpe diem» epicureo de Horacio «¡Aprovecha el momento!», pero no ya en el sentido de la moderna sociedad del rendimiento, ni tampoco en el sentido del Nuevo Testamento (velar, porque se acerca la parusia del Señor), sino en el sentido del propio Epicuro «¡Toma los hermosos frutos del día y goza de ellos!» No es casual que la película «El club de los poetas muertos», en la que se propaga esta cita de Horacio como el lema decisivo de una vida estético-poética plena, se haya convertido a finales de los ochenta en una auténtica película de culto

15 G. SCHULZE, *op. cit.* 38

Me parece que este análisis cultural puede ser muy valioso para dilucidar nuestra actual situación en la Iglesia¹⁹. Yo quisiera destacar tres aspectos, esbozando a la vez las dificultades, pero sin olvidar los retos y las oportunidades:

A) Una Iglesia que mantenga la pretensión de formar una comunidad de creyentes de todas las generaciones, niveles de cultura y estilos de vida, no lo va a tener fácil, obviamente, con una mentalidad tan decididamente centrada en ambientes y medios. Tenemos ante nosotros la tarea de empezar al menos a *romper* los cercos de esos medios que se excluyen mutuamente, para ponerlos en contacto mutuo. Es decir, no podemos ocuparnos tan sólo de uno o dos medios o ambientes sociales, sino que, como miembros de una Iglesia cuyo mensaje es para todos, deberíamos estar presentes en los más diversos medios, teniendo en ellos amigos, intentando comprender su mundo (sin por ello compartirlo todo) y suscitando la comprensión entre los diversos mundos. Los cristianos misioneros de hoy deberían ser una especie de «exploradores de medios». Quizás así se consiga ocasionalmente abrir espacios vivenciales de la fe comunes a los diversos medios (por ejemplo, con ocasión de fiestas, de proyectos y viajes comunes, de círculos bíblicos o de oración, etc.).

B) También a nuestra *fantasía litúrgica* se le plantea un reto serio. No olvidemos que en la liturgia cultivamos una especie de espacio vital de estética cultural preñado de símbolos, gestos, acciones y elementos lúdicos, que integran tanto el alma como los sentidos. El que encontremos o no un puesto en la actual cultura vivencialista depende en gran medida, a mi parecer, de que seamos capaces de desarrollar una cultura litúrgica diferenciada y moderna, que se pueda liberar del verbalismo intelectualista de las últimas décadas y ni se contente con el «opus operatum» ritual ni se degrade hasta convertirse en un «show-business» piadoso. Dicha cultura litúrgica nueva intenta, sin poner en juego nuestra

identidad y nuestra dignidad eclesial, que nos entiendan los «hijos de nuestro tiempo». Yo mismo he podido ser testigo en muy poco tiempo de tres ejemplos (absolutamente variados) de semejante cultura: en primer lugar, la procesión de las antorchas en Bingen, al tradicional estilo de la de Lourdes, con ocasión de la fiesta de san Roque; luego, la eucaristía, de enorme y viva espontaneidad, con los disminuidos de «El Arca»; finalmente, la celebración de las «vísperas» en Taizé.

C) Un rasgo típico de la sociedad vivencialista es su decreciente *solidaridad* tanto frente a quienes dentro de nuestra cultura no encajan en ninguno de los medios establecidos, como frente a quienes viven en culturas totalmente distintas y se ven obligados a luchar por la «supervivencia», sin poder encontrar el sentido de su vida en la «vivencia» esteticista. El espíritu de la sociedad vivencialista moderna es en gran medida hostil a los pobres. Aquí veo yo una gran oportunidad para la Iglesia: crear en medio de esa sociedad *mundos vivenciales alternativos*, comunidades y grupos en los que vivan integradas, de modo auténticamente amistoso, personas que de algún modo cuentan como pobres. Ese intento suele convertirse en una auténtica «aventura», que proporciona «vivencias» cuya hondura, belleza y humanidad supera con mucho la calidad vivencial al uso en nuestra cultura. De todos modos, ello exige el precio de la simpatía (con-padecer) en su sentido literal.

Se puede discutir sobre la forma concreta de acercarse y distanciarse de una cultura vivencialista; pero lo que no puede discutirse es que, en este contexto, las formas habituales del testimonio eclesial, la liturgia y la diaconía, están obligadas a dar pasos totalmente nuevos. Por eso, quien piense o incluso decreta que se ha terminado la agitada «etapa experimental» de después del Concilio, se engaña de medio a medio. En mi opinión, la «fase caliente» de un encuentro verdaderamente creativo entre la fe cristiana y la cultura moderna está por empezar, siempre y cuando no queramos descalificar de entrada, tanto teológica como pastoralmente, nuestra cultura actual.

19. Cf. M. KEHL, «Christ und Priestersein in der "Erlebnisgesellschaft"»: *Geist un Leben* 68 (1995) 64-66.

3. Una Iglesia sin medio confesional

A) *El alcance y los límites de una forma social de Iglesia en trance de desaparición*

El hecho de que nuestra sociedad, a pesar de su enorme individualización y pluralización, se estructure en determinados medios, puede ayudarnos a observar otro fenómeno: el proceso de disolución de «los medios sociales confesionales»²⁰ (de ritmo e intensidad distintos, según las regiones). Desde el romanticismo y la restauración del siglo XIX hasta el citado «impulso modernizador» de los años sesenta, las grandes iglesias, sobre todo la Católica, logró responder relativamente bien a los interrogantes y a los retos de la Ilustración, en cuanto que los creyentes, sobre todo en el ámbito rural y en el urbano de los pequeños artesanos, se agruparon formando subculturas bastante homogéneas y protegidas. La atmósfera en tales medios respondía al ritmo diario, semanal, anual y vital de la respectiva iglesia, única y confesional; con lo cual se llegó a una asombrosa integración entre la religiosidad *personal*-familiar y la configuración *eclesial*-institucional de la fe, al mismo tiempo que su capacidad de impregnar *socio*-culturalmente dichos medios, los cuales, a pesar de su estrechez y su control social, ofrecían realmente a la mayoría de los cristianos un espacio seguro y familiar para la fe.

A raíz de los cambios sociales de los últimos treinta años, estamos asistiendo a un proceso de erosión de esa forma de Iglesia. No es preciso entrar ahora en detalles, pues F.X. Kaufmann, K. Gabriel y U. Altermatt ya han investigado y analizado a fondo este proceso. La *consecuencia* decisiva para la actual forma social de la Iglesia es que, evidentemente, el cristianismo ha experimentado una considerable pérdida de su imagen socialmente perceptible y vinculante. A este respecto, K. Gabriel ha hablado de la «desinstitucionalización» de la religión cristiana, ya que la forma público-eclesiástica de la fe, hasta ahora tan influ-

20. Cf. al respecto, ante todo, la bibliografía citada en la nota 1 del cap. I.

yente, es considerada cada vez más como un mero marco o trasfondo de una religiosidad elaborada a la medida de cada cual, cuando no utilizada como una reserva histórico-estético-cultural, de la que cada cual puede tomar lo que le apetezca (por ejemplo para la publicidad, para el cine, para el teatro, para la literatura, etc.). En cualquier caso, cada vez es más infrecuente conseguir integrar los tres ámbitos: la fe personal, la proclamación eclesial y la cultura cotidiana. Este profundo cambio en la estructura social de la Iglesia es vivido por muchos cristianos como una gran *liberación*, concretamente como liberación de un cristianismo superinstitucionalizado, angosto, cerrado e incluso a menudo angustiado, que ellos han experimentado como la cara sombría del catolicismo ambiente. Con lo cual, es evidente que al mismo tiempo se produce también una notable pérdida de orientación y seguridad en la fe. Ahora bien, parece bastante improbable que ambas cosas, protección e independencia, vayan a conseguirse al mismo tiempo.

B) *Nuevas constelaciones*

Lo sorprendente de esta pérdida incontenible de vinculación tradicional al medio es que la Iglesia Católica no se diluya, simplemente, en una serie de de religiosidades individuales y minigrupales. K. Gabriel ha sido mucho más concluyente al distinguir cinco grandes formaciones y sectores que caracterizan el actual panorama de la Iglesia Católica en el ámbito de habla alemana²¹:

a) El sector «*catolicista*»²², en cierto modo la variante católica del moderno fundamentalismo religioso, al que pertenecen tal vez entre el 5 y el 10% de los miembros activos de la Iglesia, que se distinguen por su mentalidad básicamente restauracionista, estancada en el preconcilio y sumamente crítica frente a la modernidad.

21. Cf. K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (Questiones Disputatae, 141), Freiburg 1995⁴.

22. K. GABRIEL lo llama el «sector fundamentalista».

b) El sector *parroquialista* («*explícito*»), que representa entre el 20 y el 25% de los miembros activos de la Iglesia que llevan el gran peso de la vida eclesial, que se integran ante todo en las parroquias y que siguen considerando vinculantes las directrices de la Iglesia en materia de fe (no tanto las normas en el terreno de la conducta individual, y menos aún en materia sexual). Este sector, que ocupa fundamentalmente el lugar del «medio» anteriormente aludido, va disminuyendo de manera lenta pero constante (en parte por el proceso de envejecimiento).

c) El sector del cristianismo *latente* o «*difuso*», que podría describirse como una religiosidad de cultura de masas, centrada en la familia (sobre todo en los hijos) y que sólo en determinadas situaciones (por ejemplo, con ocasión de los grandes hitos de la vida, en momentos de crisis personales o en algunas fiestas populares, como la Navidad, san Juan o las fiestas patronales) recurre a elementos y ritos familiares de la tradición eclesiástica, de los que espera obtener una cierta estabilización de la vida personal y familiar. A semejanza de lo que ocurre en otras asociaciones sociales (sindicatos, partidos políticos o clubs deportivos, por ejemplo), en este caso la pertenencia formal a la Iglesia se entiende de un modo pasivo o *inactivo*: en principio, se afirma y se apoya a la Iglesia y los valores que ésta representa, y se espera de los miembros activos de la misma, y en especial de los más representativos, que sean *ellos* quienes encarnen de modo convincente el sentido de la Iglesia como institución (reaccionando con la consiguiente crítica cuando ven defraudadas sus expectativas); pero se reserva uno el derecho a decidir por sí mismo en qué medida asume las propuestas de la Iglesia y hasta qué punto acepta la doctrina y las normas eclesiales. Se calcula que actualmente, en Alemania, entre un 75 y un 80% de los bautizados católicos (un 95% en el caso de la Iglesia Evangélica) pertenece a este grupo. Con lo cual (y empleando el lenguaje de la física nuclear), parece haberse alcanzado ya la cantidad de «masa crítica» necesaria para provocar una reacción en cadena o —en nuestro caso—

un efecto de arrastre sobre el sector «parroquialista» (en especial en las generaciones joven y media).

Es obvio que precisamente la relación entre el segundo y el tercer sector representa un punto especialmente neurálgico de la confrontación entre la Iglesia y la religiosidad cultural «postmoderna»; un punto de gran importancia para la futura configuración social de la Iglesia. En la Tercera Parte del libro (concretamente en el apartado 3 del capítulo 7) nos ocuparemos de ello más en detalle.

d) El sector de la *organización formal*, que abarca a todos cuantos están vinculados a la Iglesia por un contrato laboral, siendo así dependientes de ella. La disolución del medio católico ha hecho que este sector gane una considerable importancia, tanto cuantitativa como cualitativa, porque, por una parte, constituye en buena medida la espina dorsal del sector «parroquialista» y, por otra, refuerza naturalmente la imagen pública de la Iglesia como una gran empresa de servicios superorganizada que la sociedad sostiene para cubrir sus necesidades religiosas, éticas o ideológicas.

e) El sector «*movimentista*», compuesto sobre todo por los nuevos movimientos espirituales y sociales dentro de la Iglesia. Hablando muy en general, pueden distinguirse en este sector dos vertientes: la espiritual-carismática, que ayuda sobre todo a dar una solución religiosa a los problemas de la vida, y la política, de comunidades de base, movida por el espíritu profético de protesta contra las injusticias sociales y por un estilo alternativo de vida. Aunque a él no pertenezca más que una pequeña minoría de creyentes, este sector atrae a muchos contemporáneos que andan a la búsqueda de una nueva autenticidad. Para K. Gabriel este sector es un elemento «religiosamente productivo» de la Iglesia actual, por ser él el que mejor asume los retos típicos de la modernidad. Por una parte, tales movimientos ofrecen espacio para una religiosidad muy de moda por su afinidad con la biografía personal: la fe personal, con sus experiencias y su historia, es integrada constitutivamente en la vida creyente comunitaria. Por otra parte, algunos de dichos gru-

pos responden a las expectativas generalizadas frente a la Iglesia: que la Iglesia critique las condiciones injustas y tome partido, por ejemplo por «la paz, la justicia y la conservación de la creación», por los refugiados en busca de asilo, por los enfermos de SIDA, etc. La futura forma de nuestra Iglesia va a depender también de hasta qué punto estos movimientos prendan dentro de la Iglesia y de las parroquias, sin polarizaciones insensatas o, en el extremo opuesto, sin domesticaciones que los hagan inofensivos. (Sobre este punto añadiré algunas reflexiones al final de la tercera parte del libro).

4. La escena «religiosa» fuera de la Iglesia

A) *El fenómeno*

Ya al hablar de la «intimización» de la religión hice alusión a un fenómeno al que hemos de dedicarle algo más de atención: Me refiero al hecho de que en las últimas décadas se están extendiendo fuera del marco eclesial, distanciándose a menudo expresamente del Cristianismo tradicional, corrientes religiosas que suponen, para un número cada vez mayor de personas de nuestro ámbito cultural, una alternativa real frente a la fe cristiana. Y no me refiero aquí a las muchas sectas bien organizadas y ricas que se están extendiendo hoy por todo el mundo (Scientology, Moon, Testigos de Jeová, etc.). Un desafío mucho mayor para la Iglesia lo suponen entre nosotros aquellos «movimientos» religiosos que no se constituyen en el marco institucional conocido de una Iglesia, de una Iglesia Libre o de una secta, sino más bien en agrupaciones e iniciativas menores, «reticuladas» entre sí, y que suelen surgir como oposición crítica ante los *dualismos* típicos de la época moderna, cuales son por ejemplo la antítesis casi irreconciliable entre hombre y naturaleza, entre religión y ciencia, entre mujer y hombre, entre sensibilidad y racionalidad, entre estética y ética. Como el Cristianismo moderno, en opinión de muchos contemporáneos, ha asumido en gran parte dicha polarización, hay

movimientos religiosos modernos que, recurriendo sinceramente a la Gnosis, a la Teosofía y Antroposofía, a la Esotérica, a la Astrología, así como a religiones indias, germánicas y orientales, articulan la nostalgia de muchas personas que añoran una conciencia nueva de la unidad y globalidad fundamental de toda la realidad, que les salve de las actuales crisis de supervivencia²³.

Por un cierto tiempo se agrupó a esos movimientos «espirituales» de cuño gnóstico, esotérico, místico-naturista, bajo el concepto de «New Age». Pero su apogeo ya pasó. Sin descuidar la multitud casi inabarcable de matices y tendencias dentro de lo que se llamó «New Age», podríamos decir que «New Age», de acuerdo con los epígonos de dicho movimiento (Fr. Capra, M. Ferguson, K. Wilber, G. Trevelyan, D. Spangler, Th. Roszak, etc) era o es un movimiento social cuya ideología está transida de la certeza de que ahora está irrumpiendo inconteniblemente una nueva edad (= New Age), una edad salvífica que pone fin a las crisis de supervivencia, tanto individuales como globales, del presente. Ello se logra mediante una nueva consciencia de la unidad y globalidad cósmica de todo lo existente. Los esfuerzos (serios) teóricos y prácticos de los seguidores de la New-Age se encaminan a transformar, tanto a nivel personal como social, la consciencia antigua en una nueva.

Aun cuando este movimiento, en sentido estricto, haya superado ya su punto álgido, no es menos cierto que algunas de las corrientes integradas en él siguen ejerciendo una gran fascinación sobre muchas personas, incluso cristianas, de los países occidentales industrializados. Es más, esa «religiosidad postcristiana» parece estar convirtiéndose en un compo-

23. Cf. al respecto, sobre todo, J. SUDBRACK, *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz 1988¹; Id., *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*, Würzburg 1988; M. KEHL, *New Age oder Neuer Bund?*, Mainz 1989²; G. SICIWY, *Der Geist des Neuen Zeitalters*, München 1987; CH. SCHORSCH, *Die New-Age-Bewegung*, Gütersloh 1988²; H. BAER, *Neue Wege zur Transzendenz?*, Hamm 1987; H.D. MUTSCHLLER, *Physik – Religion – New Age*, Würzburg 1990; H.J. HOHN, *Gegen-Mythen* (Quaestiones Disputatae, 154), Freiburg 1994.

nente sólido del «espíritu moderno» que determina la consciencia, la racionalidad, el sentimiento vital («feeling») y el proceder de grandes partes de la humanidad en nuestra cultura occidental. En esta religiosidad confluyen cuatro corrientes populares que, al juntarse, se refuerzan mutuamente:

a) El sentido ecológico, cuya responsabilidad hipersensibilizada frente a la vida en nuestro mundo se basa en la «reticulación» de toda la vida en el cosmos: Todo es un gran organismo, nosotros mismos somos una parte de la «Madre Tierra», la cual a su vez está vinculada orgánicamente al todo cósmico.

b) La teoría *sistemista científico-natural*, que se va convirtiendo en un modelo global que sirve para explicar todos los procesos naturales, psíquicos y sociales. Mientras que la explicación tradicional de los fenómenos parte de una cadena de causas unívoca y unidimensional (causa a - efecto b, etc.), la teoría del sistema habla de una correlación entre los diversos elementos de un todo. Este sería el único modo de explicar la evolución, la autoorganización y la autotranscendencia (tanto en el sentido de las ciencias naturales como de la sociología).

c) La «*psicología transpersonal*» (según Maslow, Ch. Tart, St. Grof), que pretende ayudar a descubrir y a satisfacer las «necesidades transcendentales» de la persona, es decir, todo aquello que impulsa a la persona a salir de sí misma, todo aquello que la «transciende» de tal modo, que ella ya no busca su epicentro en sí misma («autorrealización»), sino en aquello que es mayor que ella misma, es decir, en el cosmos, en la naturaleza y sus misterios, en un «más allá» que sólo se puede investigar parapsicológicamente...

d) El *movimiento feminista*, que proclama el fin de la mentalidad patriarcal y de sus consiguientes estructuras sociales. Su fundamento es un modelo más bien andrógino de persona y de sociedad, orientado hacia una relación igualitaria que impulse la reconciliación entre lo masculino y lo femenino. Este movimiento se ve reforzado por la doctrina taoísta, según la cual todo el ser vibra oscilando entre los

polos básicos de la realidad (Ying y Yang), no encontrándose a sí mismo sino en la mediación armónica de ambos.

Pienso que de estas corrientes y de otras similares se alimenta en gran medida una nueva religiosidad aceptada en nuestra cultura. La confrontación crítica, creativa, de la fe con estas corrientes no ha hecho sino empezar.

Una forma importante de esa religiosidad la tenemos en su función de «ayuda vital». Sin conocer toda la teoría ideológica de esa religiosidad, o sin asumirla en su totalidad, hay muchos que de entre su abundante oferta «espiritual» (al igual que lo que ocurre con la tradición cristiana) se quedan con aquello que les resulta útil para domeñar la super-complejidad del propio mundo, como son por ejemplo ciertos *métodos orientales de meditación, formas terapéuticas de descubrirse a sí mismo y al propio cuerpo, mística natural de indios y chamanes, astrología, tarot, prácticas de espiritismo y ocultismo, etc.* Hay en todo ello mucho de útil, y no faltan aspectos que no suponen sino un modo inofensivo de pasar el tiempo, cuando no se está desplazando la mentalidad consumista habitual al terreno «espiritual», ya que en estos tiempos de los viajes organizados a los confines del mundo no hay más que *una* tierra que pueda despertar verdadera curiosidad: el más allá o el fondo del alma propia. Pero hay también elementos francamente peligrosos, como son las prácticas ocultistas, espiritistas o incluso satanistas, que pueden conducir a dependencias que roben la libertad o hagan personas propensas a la violencia²⁴.

B) *Esa religiosidad es un desafío para la Iglesia*

a) LOS DÉFICITS DE LA VIDA ECLESIAL

¿A qué se debe el que muchos cristianos, sobre todo de las generaciones jóvenes y medias, que han sido educados

24. Cf. W. JANZEN, *Okkultismus*, Mainz-Stuttgart 1989²; B. WENISCH, *Satanismus*, Mainz-Stuttgart 1989²; U. RAUSCH y E. TURK, *Geister-Glaube. Arbeitshilfe zu Fragen des Okkultismus*, Düsseldorf 1991.

en cristiano y que por un cierto tiempo trabajaron comprometidos en la Iglesia, se sientan actualmente más llamados por esos nuevos movimientos religiosos que por nuestra proclamación?²⁵ No hay duda de que a ellos, más sensibles que muchos feligreses de más edad que viven acostumbrados a la normalidad y la tradición, les chocan ciertos déficits de nuestra praxis eclesial. La proclamación eclesial normal, por ejemplo, es a menudo para ellos demasiado superficial, demasiado activista, demasiado poco enraizada en los estratos profundos del alma. En la vida parroquial habitual no se sacia apenas su hamre de autoexperiencia y autoencuentro, de meditación y mística. Casi todas las energías de nuestros colaboradores fijos en las parroquias se emplean en la estructuración parroquial y en la catequesis, muy valiosas ambas, no quedando a menudo tiempo y energías suficientes para la pastoral personal. Se queda corto el diálogo propiamente pastoral, en el cual podamos tratar con calma de los miedos y las ansias de cada uno. Nuestra liturgia les resulta a muchos en exceso ritualizada y formalizada, y no es raro que se celebre contra reloj, no quedando tiempo para que surja una atmósfera tranquila, meditativa e incluso solemne.

Ocurre también que la relación de la persona con la naturaleza, con el conjunto de la *creación* extrahumana, es un tema que para muchos cristianos no se toca lo suficiente en la Iglesia. El problema del medio ambiente y el tema de la «creación» se lo dejamos a los «verdes» y a algunos grupos cristianos afines a los verdes, grupos que por desgracia se mueven más bien al margen de la vida «normal» de la Iglesia.

Pero es sobre todo la idea cristiana de Dios la que a muchos les resulta tan ajena a la vida, tan abstracta y racional, tan poco cargada de vida, experiencia y misterio... En las misas infantiles y juveniles que yo celebro me pregunto ca-

da vez más si no estaremos haciendo otra cosa que prolongar la clase de religión o los trabajos de grupo, si estaremos realmente acercando a los niños (al igual que a los jóvenes y a los adultos) a Dios en cuanto amoroso e insondable misterio de toda nuestra realidad, de modo que puedan rezarle personalmente a El, que puedan entablar amistad y confianza con El, que puedan sentir en El los latidos y las energías curativas de la vida. ¿No estaremos utilizando la palabra «Dios» en nuestras misas y en nuestra proclamación de modo en exceso profesional y profano, de modo que apenas se perciba su honda plenitud de sentido? A nosotros los cristianos nos toca volver a hacer perceptible para nosotros y para los demás a Dios como ese amor, fundamento de toda la realidad, que en todo está y en todo se derrama. A nosotros los cristianos nos toca redescubrir y hacer a los demás descubrir que en El, no en la naturaleza ni tampoco en nosotros mismos, radica el misterio último y más hondo que sana y salva a nuestro mundo. Pero para eso tendríamos que estar mucho más arraigados en ese fundamento, por ejemplo guardando silencio, meditando, orando, practicando la respiración del alma.

b) EN BUSCA DE UNA SALIDA A LOS «IMPASSES» DE LA CULTURA MODERNA

No es raro que cristianos jóvenes, además, tengan una sensibilidad muy despierta frente a procesos unilaterales y desmesurados que se dan dentro de nuestra cultura occidental. Tanto más receptivos son, por tanto, para con las salidas que ofrecen tales ideologías extracristianas, como cuando se intenta superar el concepto puramente utilitario y funcionalista de racionalidad preconizando una reconciliación de la razón con las otras caras de uno mismo, cuales son por ejemplo la intuición, la fantasía, la utopía, el mito, la sensibilidad. No hay duda de que estas soluciones contienen unilateralidades grotescas, pero no es menos cierto que a su modo asumen la crisis actual general de la racionalidad moderna. O como cuando se trata de superar la división moderna entre hombre y naturaleza, entre «res cogitans» y «res

25. Cf. M. KEHL, «Die Kirche zwischen neuen gnostischen und geistlichen Bewegungen», en (K. Hillebrand y M. Keld [Hg.]) *Du führst mich hinaus ins Weite* (FS Georg Mühlenbrock), Verlag Echter, Würzburg 1990, 28-40.

extensa» (Descartes) para llegar a la unidad de una gran comunidad fraternal de la creación. Como solución se propugna que el hombre, cuerpo y alma, «convibre» con la totalidad cósmica de la vida, lo cual a su vez provoca un nuevo respeto para con toda la vida de esta tierra. O como cuando se llama a renunciar al estilo de vida consumista, materialista, para hacer lugar a una visión y un estilo «espirituales», totalistas, que permitan, mediante diversas formas de meditación y autoexperiencia, sentir en profundidad la unidad de cuerpo y alma, hombre y cosmos, Dios y mundo. Frente a todo esto, la Iglesia a muchos de nuestros contemporáneos les resulta demasiado ocupada de sí misma, tan empeñada en seguir con su rutina de siempre, que no se percata de los «signos del tiempo» que apuntan a nuevas formas de relacionarse consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y también con Dios.

c) EL ANSIA DE SALVACIÓN

No cabe duda, tiene que obligarnos a emprender un examen de conciencia sincero el ver que incluso cada vez más cristianos buscan fuera de la Iglesia experiencias religiosas y espirituales profundas. Los déficits arriba enunciados de nuestra proclamación no se pueden negar, y los propósitos e intereses latentes en esa religiosidad con su entorno científico, psicológico, ecológico y feminista, debieran caer en terreno abonado entre nosotros, los cristianos. Claro está que, como Iglesia de Jesucristo, crucificado y resucitado, no estamos simplemente para satisfacer todo aquello que hoy lleva el nombre de «necesidades religiosas», con las cuales bien a menudo se mezcla hoy el gusto por el ocultismo, por la parapsicología barata y por toda clase de fenómenos misteriosos. Pero se necesita de una sensibilidad muy despierta y de una «discreción de espíritus» muy cuidadosa para rastrear en todo ello lo que, a menudo bien oculto, hay de ansia verdadera de *salud*, de unidad, de globalidad («shalom»), de Dios sí, para poder responder con nuestro mensaje.

Esa discreción de espíritus supone también que hemos de *contradecir* a determinadas opciones ideológicas básicas

que a menudo propagan esos movimientos «espirituales» de fuera del Cristianismo. En realidad se está aquí reavivando la antigua Gnosis con ropajes nuevos, modernos: Se trata de aquella religión (auto)salvífica de la tardía Edad Antigua que surgió paralela al Cristianismo, junto a él y frente a él, que hoy vuelve a surgir como la gran tentación típica de cristianos piadosos e «intimistas». Desmarcándose radicalmente de este mundo «maligno», se busca la salvación ante todo en la experiencia religiosa: adentrarse en sí mismo para descubrir en la hondura de sí mismo lo «divino», eso que «por naturaleza» une y reconcilia a Dios, al hombre y al cosmos. Percibir esa unidad natural y vivir en consecuencia sigue siendo, hoy como ayer, el camino real que nos libera de las muchas experiencias personales y sociales de perdición.

d) EL DISTINTIVO DE LO CRISTIANO

Por muy piadoso y plausible que ese mensaje les suene hoy a muchos, no podemos menos de insistir en hacer patente lo que Romano Guardini llamaba «el distintivo de lo cristiano». Hay un título de H.U. von Balthasar que formula con la mayor concisión y con el mayor acierto lo que distingue al Cristianismo de todo tipo de religiosidad moderna de tinte gnóstico: «Fidedigno es sólo el amor» (1963). En este nuestro contexto quisiera interpretar como sigue esa cifra de los cristiano:

Sólo aquello que en su «sustancia» más íntima es amor personal lleva en sí la garantía fidedigna de *salud* y de *plenitud*. Lo cual quiere decir que amor no es primariamente un sentimiento difuso cualquiera de simpatía ni una corriente de vida cósmica que se derrama por la realidad toda y todo lo vivifica. No, en su sentido propio, el amor consiste en la inclinación personal de quien de por sí, sin coacción ninguna, se entrega. El es el único capaz de dar a la vida un sentido que radique en sí mismo, sin tener que remitir constantemente —como en la Gnosis— a otros misterios y enigmas siempre nuevos de la realidad. Mientras detrás de las cosas todas de nuestro mundo no podamos percibir un tú

amoroso que a todo le preste su misterio hondo, insondable e inagotable, ni la naturaleza ni el cosmos tendrán para nosotros fuerza curativa. Sólo un amor así merece «fe» en el sentido de abrirse, confiarse, entrar en el juego de la realidad.

En concreto: Al vivir, al envejecer, al morir, ¿de qué me puedo fiar sin reparo ninguno? De mis hondos conocimientos, de mis autoexperiencias anímicas, de los sistemas ideológicos seguro que no. Y en última instancia tampoco puedo fiarme de la naturaleza, ni del cosmos, ni de la energía evolutiva de la autoorganización de la vida. Todo ello pasa (1 Cor 13,8). Lo único que cuenta, in-condicional e in-finitamente, es la garantía de un amor que, agradecido y modesto (es decir, humano de verdad) me deja ser como soy con mis éxitos y mis momentos felices; un amor que me hace ser responsable y libre en mis relaciones afectivas y en mi comportamiento ético; un amor que no me da por inútil cuando estoy enfermo, impedido, solo o a merced de la muerte; un amor que me acoge perdonándome de corazón mis culpas y mezquindades; un amor que me sana y me recompone *al aceptarme* como soy, con toda mi fragmentariedad e imperfección. Y es entonces, al sentirme yo entero y sano, cuando yo mismo soy capaz de obsequiar a otros con el amor recibido, siendo así mi acción amorosa «fidedigna» para los demás.

El cristiano se topa en Jesucristo con ese amor plenamente curativo. El amor que (hoy como ayer) brota de este hombre, se lo debe él mismo a un origen personal de amor infinito al que él llama «Padre». Quien, junto con Jesucristo, se confía día a día a ese «Padre», sabiendo que él le libera para poder amar a los hombres, experimenta en multitud de signos y parábolas la presencia curativa de ese amor infinito. Ello le basta para saciar su inquieta sed de vida, de sentido y de salud, y entonces es cuando reconoce que Agustín tenía razón al decir: «Inquieto está nuestro corazón hasta descansar en ti».

e) MEDITACIÓN Y PRAXIS DEL SEGUIMIENTO

Pero, ¿cómo se llega a una experiencia tan honda que me haga gozar de ese amor con cada fibra de mi ser, llegando así a ser contagiosa para otros hombres? Dos son los caminos que conducen a esa experiencia, dos caminos que se complementan y que confluyen el uno en el otro:

Uno es el de convivir meditativamente con esa figura de Jesús, contemplándola desde todos los ángulos, «dando vueltas» (Lc 2,19) como María a su palabra y a su ser, «enamórase» de esa figura y dándole así la oportunidad de que anide en los rincones más recónditos de mi alma. De P. Longhaye, un jesuita francés que murió hace unos cien años, nos vienen unas palabras muy bellas que él dejó, poco antes de su muerte, como testamento espiritual a un hermano más joven: «Estudie, revuelva, investigue, despliegue usted todas las posibilidades a la búsqueda de Jesucristo. Mírelo usted y remírelo hasta conocerlo de memoria, mejor aún, hasta asimilarlo, hasta ser absorbido en él». Muchos y diversos son los métodos de meditación que hoy se brindan, también en el ámbito cristiano. Pues bien, nada hay que oponerle a dichos métodos en tanto en cuanto conduzcan a la contemplación amorosa de Cristo (lo que Ignacio de Loyola llama «conocimiento interno»), pues en ese caso resisten a la tentación de regodearse en la experiencia de la propia profundidad²⁶.

Una buena garantía de que no caeremos en esa tentación nos la da el otro tipo de encuentro con Cristo: *el seguimiento*, seguir a Jesús por el camino que él siguió al buscar su «morada» entre los pecadores, los pequeños, los enfermos y los pobres (Jn 1,38; Mt 18,5; Mt 25,31 ss). El Dios «que opta por los pobres y los pequeños» llega incluso a identificarse con ellos expresamente en Jesucristo. Quien se porta bien con esos hombres, está portándose bien con Jesucristo. En ellos está tocando –no menos que en la Eucaristía– el

26. Cf. J. SUDBRACK, *Sich in Gottes Ordnung bergen*, Würzburg 1986; Id., *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?*, Mainz-Stuttgart 1994.

cuerpo roto y herido de Cristo. Está siguiendo el camino redentor de aquel Dios que anda buscando a los extraviados. Entre ellos encontrará a aquél que, por su amor infinito, ha venido él mismo a convertirse en el «hijo extraviado» para, desde dentro, colmar de amor y de salud nuestro extravío. (Bien sé que en castellano se habla del «hijo pródigo», una denominación que resalta únicamente el hecho de que aquel hijo dilapidó su hacienda. En cambio en alemán se habla del «hijo perdido» o del «hijo extraviado». Y en este caso no me queda más remedio que utilizar aquí la expresión alemana de extraviado, pues el sustantivo de pródigo sería prodigalidad, que no cuadraría en absoluto en este contexto. *N. del T.*). Este tipo específicamente cristiano de encuentro con Dios se expresa muy agudamente en un dicho que nos ha llegado de un campo ruso de concentración: «Busqué a Dios y no lo encontré. Busqué mi alma y no la encontré. Busqué a mi prójimo y encontré a los tres».

SEGUNDA PARTE

LOS CONFLICTOS INTRAECLESIALES. INDICIOS DE LAS DIFÍCILES RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA MODERNIDAD

Interferencias en la comunicación dentro de la Iglesia

En muchas diócesis de habla alemana, los respectivos episcopados han puesto en marcha durante los últimos años procesos de diálogo perfectamente preparados y estructurados (los llamados «diálogos pastorales», «foros diocesanos», etc.) en los que comunidades parroquiales, grupos y asociaciones de todo tipo e incluso cristianos a título personal han debatido durante largo tiempo, y a veces siguen haciéndolo, sobre cuestiones candentes de la actual situación la fe y de la Iglesia, siguiendo más o menos el lema de la diócesis de Würzburg: «Buscar caminos dialogando». Afortunadamente, han sido muchos los creyentes que, con enorme esfuerzo y encomiable apertura a la comunicación y al diálogo, han participado en tales procesos, y ya se han dado bastantes pasos para poner en práctica algunas de las conclusiones de dichos diálogos, por lo que puede afirmarse que, por lo general, reina entre nosotros un clima que ya no se caracteriza ante todo por la polarización, sino por el diálogo.

1. Una señal: el llamado «plebiscito eclesial»

Siguiendo el ejemplo de Austria –donde la polarización, tanto en el seno de la Iglesia como en el conjunto de la sociedad, había sido a veces muy intensa–, también en Alemania se organizó en el otoño de 1995 un «plebiscito eclesial».

sial»¹. De un modo bastante poco convencional para la opinión pública eclesial, durante dos meses se recogió en torno a un millón y medio de firmas en iglesias y centros parroquiales, en las calles y lugares públicos, al objeto de que la gente se pronunciara sobre las cinco metas y exigencias siguientes: construcción de una Iglesia fraternal; plena igualdad de derechos de las mujeres; el celibato como asunto de libre elección para los sacerdotes; valoración positiva de la sexualidad; mensaje alegre y esperanzador, frente a mensaje amenazador. Con independencia del juicio que a cada cual le merezcan las exigencias, formuladas de un modo evidentemente sumario y muy centradas en el ámbito intraeclesial, el *hecho* mismo del «plebiscito eclesial» y los innumerables debates que provocó, tanto en la opinión pública como en numerosos círculos eclesiales o privados, son, a mi parecer, extraordinariamente instructivos para saber cómo se ve en general la situación comunicativa dentro de la Iglesia. No se puede negar que muchos cristianos tienen la sensación de que, aun cuando se lleven años discutiendo sobre determinadas cuestiones, cuando se tocan precisamente temas muy concretos y urgentes con relación al estilo de gobierno de la Iglesia, a la pastoral y a determinadas estructuras eclesiales, se topa uno con un muro contra el que apenas puede hacer nada. Lo cual dificulta enormemente la búsqueda de soluciones flexibles que respondan a la actual situación de la fe sin dejar de ser fieles a la gran tradición de dicha fe.

A lo cual se añade el hecho de que la jerarquía, sin argumentos suficientemente convincentes, toma decisiones administrativas y doctrinales prematuras que interrumpen abruptamente el diálogo abierto y alimentan las dudas acerca del sentido que puedan tener los diversos procesos de diálogo a nivel de iglesia local, pues, por muy positivamente que éstos puedan funcionar, no pueden impedir que muchos cristianos tengan la sensación general de que la comunicación en la Iglesia está plagada de *interferencias*. Algunos ejemplos:

1. Cf. «*Wir sind Kirche*». *Das Kirchengvolks-Begehren in der Diskussion*, Freiburg 1995; P.M. ZULEHNER (Hg.), *Kirchengvolks-Begehren und Weizeler Pfingstvision. Kirche auf Reformkurs*, Düsseldorf-Innsbruck 1995.

- * se olvida o se ignora a las instancias de la iglesia local a la hora de nombrar a los obispos;
- * se recurre a la más alta («infallible») autoridad doctrinal para decretar la imposibilidad «definitiva» de admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal²;
- * a diferencia de la matizada pastoral de los tres obispos del sur de Alemania, la Congregación para la Doctrina de la Fe reitera, el 15 de Octubre de 1994, la prohibición absoluta de la Iglesia de que las personas divorciadas y vueltas a casar se acerquen a recibir la comunión;
- * en su gran encíclica moral «*Veritatis splendor*», de 5 de Octubre de 1993, Juan Pablo II insiste inequívocamente en la importancia de obedecer dócilmente las normas morales objetivas, basadas en el derecho natural y promulgadas por el magisterio eclesiástico (relegando a un segundo plano la conciencia personal como instancia última de la decisión moral);
- * en la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 24 de Mayo de 1990, «*Sobre la vocación eclesial del teólogo*», el magisterio vuelve a insistir enérgicamente en que, en determinadas circunstancias, la obediencia a la autoridad debe remplazar incluso al convencimiento personal;
- * las acuciantes cuestiones de los «*viri probati*» (es decir, de la ordenación sacerdotal de hombres casados que han acreditado sus cualidades para ello en su matrimonio, en su profesión y en su comunidad) o del diaconado de la mujer se difieren indefinidamente, cuando no se dan por definitivamente resueltas.

A la vista de la acumulación de hechos semejantes, aun el más leal de los cristianos no puede dejar de preguntarse: ¿qué es lo que realmente ocurre en nuestra Iglesia?

2. En «*Ordinatio sacerdotalis*», de 30 de Mayo de 1994, y en la declaración aclaratoria de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 24 de Noviembre de 1995.

2. Relación ambigua con la cultura de la modernidad

En los ejemplos citados se revela, en mi opinión, una interferencia comunicativa que hipoteca en muchos aspectos la vida eclesial y que no hay que atribuir únicamente al hecho de que entren en conflicto entre sí distintas convicciones teológicas o distintas imágenes de la Iglesia (véase a este respecto el capítulo siguiente). El disenso es probablemente mucho más hondo, porque en determinados puntos neurálgicos aflora con toda nitidez el problema —polémico donde los haya y que sigue sin aclarar, a pesar de la gran constitución conciliar sobre «La Iglesia en el mundo actual»— de la relación entre la Iglesia Católica y la cultura moderna.

A mí me parece que «el curso oficial» que actualmente sigue la jerarquía universal a este respecto es bastante ambiguo. Por un lado está el incansable y admirable compromiso de Roma en favor de la defensa y difusión de los derechos humanos, de una cultura universal de la vida, de un orden social más justo y más humano que favorezca precisamente a los más débiles, del entendimiento entre las religiones, del diálogo con las ciencias modernas, etc. Por otro lado, sin embargo, en el terreno de las cuestiones intraeclesiales de carácter doctrinal y estructural, se hace frente al «espíritu de la modernidad» con un severo e inflexible «contraprograma»: al «impulso modernizador», con su constante insistencia en la subjetividad (véase el cap. 1), se opone, sin ningún sentido dialéctico, la objetividad de la institución y de la tradición. Y cuando alguien intenta propiciar una *mediación comunicativa* entre ambos polos, es decir, una mediación en orden a preservar la identidad de la fe común, dentro precisamente de las nuevas coordenadas culturales, se ve más bien juzgado con escepticismo e incluso frenado. Un ejemplo típico a este respecto lo constituye, evidentemente, el problema de la participación en la eucaristía por parte de los divorciados y vueltos a casar.

Una relación tan ambigua con la cultura de la modernidad no sólo dificulta a la larga una inculturación acertada de la fe en dicha cultura, sino que además repercute contrapo-

ducentemente en la imagen institucional de la fe y de la propia Iglesia, porque, en la medida en que ésta no pueda ya ser experimentada como un espacio vital que sostiene, integra y orienta la fe personal de sus miembros, se hace casi insuperable el abismo entre religiosidad subjetiva y eclesialidad objetiva: mientras la primera se abandona cada vez más a la tendencia cultural a la plena individualización de la fe, la segunda, por el contrario, se obstina en administrar la tradición de un modo cada vez más abstracto y formalista. El filósofo münichés Gerd Haefner describe muy acertadamente este fatal mecanismo:

«La estrategia de inmunización que significa este repliegue en la solemne afirmación formal de la autoridad por parte de sus propios portadores deberán pagarlos éstos con una merma de su capacidad de atracción y con la consiguiente pérdida de la eficacia que esperan obtener. En muchos de los destinatarios de dicha afirmación, tal repliegue provocará la reacción contraria de una desobediencia que se justificará apelando a la razón y, en último término, a la propia conciencia. El empeñarse en apuntalar la obediencia de fe eclesial mediante meros argumentos de autoridad produce precisamente esa misma disfuncionalidad de la conciencia de la que —en principio con razón— se queja el propio magisterio. Mientras que, de ordinario, la función de la conciencia del cristiano consiste en extraer —a partir de la normativa que le ha sido transmitida por la Iglesia— una consecuencia práctica acerca de cuál puede o debe ser su proceder, ahora la conciencia se convierte en la instancia que dictamina acerca de la legitimidad de la doctrina enseñada por el magisterio. Con lo cual se da una situación en la que, por una parte, las decisiones del magisterio se han convertido en un factor de tantos, dentro de la pluralidad de opiniones, y por otra parte la conciencia del individuo se ve puesta a una mayor inseguridad y desorientación que son compensadas por otras autoridades, con lo que se ve amenazada la propia transparencia de la existencia cristiana.

De momento, no se ve una salida a esta situación que sea algo más que una solución transitoria. El descubrimiento de una verdadera solución sólo puede procurárnoslo la disponibilidad a una escucha y un diálogo mu-

tuos. De parte del magisterio, esto significa que los responsables de tomar decisiones asuman también las interrelaciones públicas y, en concreto, reiteren ante las personas confusas su invitación a la obediencia, en lugar de refugiarse en el anonimato de los documentos de tal manera que, al no sentirse comprendido, el creyente vea cómo le dan con la puerta en las narices cuando pretende exponer con toda modestia sus objeciones. Porque el creyente tiene todo el derecho a pensar que en la Iglesia no debería darse la impotencia frente a unas instancias en las que no parece haber ningún responsable, como tampoco debería darse la indignación que produce esa sensación de impotencia. Puede ocurrir perfectamente que ese creyente pase por alto cosas esenciales y sea injusto con quienes ejercen responsablemente su magisterio. Pero lo menos que ese creyente puede esperar es que, en su disposición a aprender, pueda encontrar a un interlocutor que le escuche y dialogue con él. Aunque a este respecto son bastantes las cosas que han mejorado, todavía siguen siendo muchos, sin embargo, los que han tenido que vivir la experiencia contraria, que suelen ser precisamente quienes más trabajan por la Iglesia»³

Si es así, lo que entonces está teológicamente en cuestión es la concepción de la Iglesia que nos fue transmitida por el Concilio Vaticano II y que ha marcado y dado alas a muchos cristianos durante los últimos treinta años: la Iglesia como «communio» del Pueblo de Dios. ¿Acaso ha quedado superada esta imagen de la Iglesia antes incluso de haber podido ser objeto de una «recepción» correcta? ¿O es que dicha imagen únicamente es válida para la espiritualidad, pero no para la realidad estructural de la Iglesia? Quisiera tratar un poco más de cerca este problema en el marco de las interferencias en la comunicación que hemos descrito, porque es precisamente en una teología de la «communio» llevada consecuentemente a la praxis estructural de la Iglesia donde veo yo la posibilidad de una *mediación* fructífera entre la eclesiología y los retos de la fase actual de la modernidad.

³ G. HAEFFNER «Ein Amt zu lehren» *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 233-250 (cita 248ss).

4

Teología de la «communio» y praxis (in)comunicativa en la Iglesia

Si consideramos desde una perspectiva teológica el fenómeno de las interferencias en la comunicación dentro de la Iglesia, enseguida percibimos cómo se reactualiza, con una coloración moderna, la antigua pregunta eclesiológica fundamental por la relación entre *teología* y *empiría*. ¿cómo se relaciona el misterio teológico de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, como Pueblo de Dios, como comunidad de los creyentes, con su dimensión visible e incluso empírico-sociológicamente manifiesta? En su Constitución sobre la Iglesia (LG, 8), el Concilio Vaticano II dio precisamente en este punto un paso que, en mi opinión, hizo posible un cambio fundamental en la eclesiología.

Ahora bien, como este cambio muchas veces no se produce más que en el plano verbal-declamatorio, pero no en el de sus consecuencias reales, de ello se resiente la estructura misma de la Iglesia, que cruje amenazadoramente. En un primer momento, quisiera plantear la relación entre *teología* y *empiría*, y más en concreto entre *communio* y *comunicación*, inspirándome en tres modelos, para luego, en un segundo momento, tratar de concretar la respuesta del último concilio recurriendo precisamente al siguiente «leitmotiv»: a la *communio por* la comunicación¹.

¹ Cf. M. KEHL «Plädoyer für eine kommunikative Kirche» *Pastoralblatt* 47 (1955) 71-79. Id. «Unsere heilige hierarchische Mutter» *Ftschluss* 49 (1994) 12-16.

1. Tres modelos de relación entre las dimensiones teológica y empírica de la Iglesia

A) *La identificación postridentina*

A partir del Concilio de Trento (1545-1563), en la eclesiología escolástica (aunque no entre todos los teólogos, como es el caso de la Escuela de Tübingen o del cardenal Newman, entre otros) predominó de hecho el modelo ideológico de la *identificación unívoca* entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia. Un ejemplo de esta identificación lo constituye la formulación de Ignacio de Loyola en su regla primera para «sentir con la Iglesia»: «Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica»².

Se trata de un texto bastante duro para nuestros oídos modernos, habituados a las críticas contra la Iglesia. Sin entrar en detalles sobre el contexto histórico de dichas reglas, quisiera limitarme a mostrar, por su importancia para el problema que nos ocupa, la imagen de Iglesia que subyace a tal formulación.

Por un lado, Ignacio emplea el lenguaje místico-meditativo de la tradición bíblica antigua y medieval: la Iglesia es para él la Esposa de Cristo y nuestra Madre, dos símbolos centrales en la gran tradición espiritual y que circunscriben el misterio teológico de la Iglesia. Pero, por otro lado, emplea también un concepto que hace referencia a la realidad empírico-histórica de la Iglesia y que, de hecho, no pasó a ocupar un primer plano hasta la baja Edad Media: la «Iglesia jerárquica». Ambas cosas las identifica Ignacio sin ningún problema: la Iglesia empírica, jerárquica, *es* la misma Iglesia que teológicamente se concibe como Esposa de Cristo y Madre nuestra. Lo cual constituye un claro enfrentamiento con los reformadores y los humanistas (¡Erasmus!), que habían separado considerablemente ambos aspectos de la Iglesia.

Con semejante imagen de la Iglesia, es bastante comprensible que la actitud fundamental del creyente frente a ésta sea la de una *obediencia* incondicional, que es la única que garantiza la unidad y la verdad en la fe. Es una obediencia que incluso está dispuesta a aceptar determinadas posturas en los ámbitos de la fe, de la moral y de la disciplina eclesiástica, aun en contra de la propia visión acerca de su verdad y su oportunidad. Precisamente esto es lo que significa la expresión «obediencia religiosa de la voluntad y del entendimiento», que hoy vuelve a citarse con bastante frecuencia.

Esta obediencia formal a la autoridad es consecuencia lógica de la concepción subyacente de Iglesia, porque, al identificar las dimensiones teológica y socio-jerárquica de la Iglesia, por principio se reduce el margen de maniobra de una existencia cristiana y eclesial teológicamente legítima al marco que en cada momento señale el magisterio.

Por muy clara y decidida que sea esta opción de Ignacio, y por más que durante 400 años (hasta mediados de nuestro siglo) haya determinado la imagen habitual de la Iglesia para la mayor parte de los católicos —sobre todo si el medio católico en cuestión ha sido relativamente homogéneo—, esa simple identificación de misterio e institución, de las dimensiones teológica y empírica de la Iglesia, con la consiguiente obediencia indiscutida, no puede ser hoy de ningún modo la última palabra. Por eso en los últimos treinta años los valores de la modernidad —«libertad de conciencia», «responsabilidad», «participación», «comunicación», etc.— han irrumpido masivamente en el ámbito católico, poniendo en entredicho la plausibilidad de dicha visión de la Iglesia para la mayor parte de los creyentes.

De ahí que ya no sea posible hoy concitar la aprobación de las decisiones del magisterio eclesial simplemente a base de exigir la «obediencia de la voluntad y del entendimiento». Mientras no cuenten con la comprensión y la convivencia íntima de los creyentes ni se tomen realmente en serio a quienes buscan la verdad y su propia manera de conciliar fe eclesial y vida personal, los pronunciamientos ecle-

2. *Ejercicios Espirituales*, 353.

siásticos no pasarán de ser una especie de cuerpos extraños no asimilables por la conciencia creyente de una gran parte del actual Pueblo de Dios. De nada sirve tampoco la «furi-bunda determinación» (Hanno Helbling) del magisterio —«¡Ahora más que nunca!»—, que lo único que hace es dejar a la Iglesia Católica en Europa «fuera de juego», tanto cultural como religiosamente. La fe católica jamás ha vivido exclusivamente de la *diferenciación* respecto del mundo y la cultura circundantes, sino también del *contacto cordial* con ellos, lo cual la ha preservado de todo sectarismo. Juan XXIII y la gran mayoría de los padres del Vaticano II fueron muy clarividentes a este respecto, sobre todo en relación a la cultura moderna.

Pero ¿por qué esta apertura de miras ya no goza hoy en los círculos jerárquicos de la misma aceptación general que entonces? Sospecho que porque, con ocasión de los cambios sociales y culturales, en lugar de la visión tradicional de la Iglesia, lo que se ha impuesto en ésta de manera clara y unánime no ha sido la nueva visión conciliar, sino una visión muy distinta y más bien extrateológica: la visión «post-moderna».

B) *La separación de empiría y teología en la actual percepción pública de la Iglesia*

A raíz de la transformación sociocultural iniciada a finales de los años sesenta, y que más arriba definíamos como «impulso modernizador», poco a poco también ha llegado a cambiar radicalmente entre nosotros, incluso en la conciencia pública, la visión católica de la Iglesia. La simple identificación tradicional entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia se ha trocado en una disociación casi total de ambas dimensiones.

Ello se manifiesta, por ejemplo, en el concepto hoy tan usual de «Iglesia oficial», que se aplica por igual a la Iglesia Católica y a la Evangélica y que, por tanto, en absoluto se refiere única o principalmente a la estructura jerárquica de la Iglesia Católica. «Iglesia oficial» es, ante todo, un

concepto *sociocultural* que expresa de un modo absolutamente típico cómo se percibe entre nosotros a la Iglesia socioculturalmente: como una gran empresa de servicios religiosos que —al igual que otras grandes organizaciones sociales— es representada por especialistas (religiosos) —concretamente, los «altos cargos *oficiales*»— y que es competente para satisfacer las necesidades religiosas, tanto generales como individuales (véase más arriba). La sustancia *teológica* de la palabra «Iglesia» (comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo...) es algo que prácticamente no conoce nadie más que los teólogos y los «altos cargos», los muy comprometidos y el llamado «núcleo duro» de la comunidad. Entre la amplia opinión pública, tanto social como eclesial, lo que predomina, por el contrario, es una concepción desteologizada y desespiritualizada de la Iglesia: la de «Iglesia oficial». Una concepción que se ve reforzada por las numerosas actuaciones contraproducentes de los jerarcas, pero cuyo verdadero fundamento está en la situación específica de nuestra actual cultura centroeuropea.

Hablar en semejante contexto de «obediencia» en la Iglesia no puede provocar, naturalmente, más que pura incompreensión, cuando no oposición agresiva: «¿Con qué derecho se atreve la “Iglesia oficial” a exigir de nosotros obediencia en terreno alguno? ¡A fin de cuentas, ella está para nosotros y nuestras necesidades, no nosotros para ella! En definitiva, somos cristianos adultos y emancipados, y sabemos “hasta dónde puede llegarse” en asuntos de fe y de moral...»

Lo trágico de nuestro momento histórico-eclesial es que semejante concepción de la Iglesia, condicionada culturalmente y con tan escaso peso teológico y espiritual, se difunda al mismo tiempo que trata de abrirse paso la concepción renovada de la Iglesia formulada por el Vaticano II (la Iglesia como «communio» del pueblo de Dios). Por eso se producen hoy tantas mixtificaciones, superposiciones y confusiones entre ambas visiones de la Iglesia (por ejemplo, cuando se exige que la Iglesia haga suyas, sin más, todas las estructuras democráticas de creación de opinión y

de toma de decisión); lo cual dificulta, naturalmente, una recepción profunda y espiritualmente arraigada de la concepción conciliar de la Iglesia en los corazones y las mentes de los creyentes.

Yo sospecho que es precisamente esta compleja mezcla entre la visión conciliar de la Iglesia y la concepción postmoderna de la misma la que hace que, de hecho, las instancias responsables de la dirección de la Iglesia se distancien cada vez más de los principios eclesiológicos renovadores del último Concilio y prefieran volver de nuevo a la antigua concepción de la Iglesia que se difundió a partir de la reforma gregoriana de los siglos XI y XII y que después de Trento se convirtió en la concepción dominante: la preeminencia absoluta de la Iglesia universal frente a las iglesias locales, de la unidad frente a la pluralidad, de la obediencia frente a la participación. El testimonio más claro al respecto lo constituye el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre «Algunos aspectos de la Iglesia como “communio”» («Communio notio», 1992), que, al amparo del concepto de «communio», saluda alborozadamente la eclesiología de jurisdicción (papal) de la alta y baja Edad Media. Y aún está por dilucidar si el comentario (sin firma) que apareció un año después (23 de junio de 1993) en *L'Osservatore Romano* ha de entenderse como una atenuación de dicho documento o más bien como una retractación objetiva del mismo (véase el cap. 5).

C) *La visión del Concilio: unidad sacramental*

Para empezar, quisiera citar la conocidísima y tan meditada formulación del Concilio Vaticano II (LG, 8) que contiene el nuevo principio metodológico decisivo para una comprensión de la Iglesia como entidad teológica y empírica:

«Como sociedad (*societas*) dotada de órganos jerárquicos y Cuerpo Místico de Cristo, reunión visible (*coetus adspectabilis*) y comunidad espiritual (*communitas spiritualis*), la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida de bienes celestiales no han de considerarse como dos cosas

(*non ut duae res*), sino que forman una única realidad compleja (*unam realitatem complexam*) constituida por un elemento humano y otro divino. Por esta profunda analogía se asemeja, pues, al Misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo Divino como órgano vivo de salvación a Él indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (*cf. Ef 4,16*)».

Según este texto, la «compleja realidad» de la Iglesia se puede comparar, pues, con la encarnación de Dios en Jesucristo. El Concilio de Calcedonia, que en el año 451 se ocupó del problema de la unidad en Jesucristo de la naturaleza divina y la humana, encontró la fórmula siguiente para expresar esta unidad: la naturaleza humana y la naturaleza divina forman en Jesucristo una unidad «*indivisa e inconfusa*». Si esta fórmula cristológica puede extrapolarse «análogamente» a la Iglesia, ello significa que la dimensión perceptible por la razón y la dimensión únicamente reconocible por la fe forman en la Iglesia una (análoga) unidad «*indivisa e inconfusa*». Es decir, que no están simplemente yuxtapuestas, sino unidas indisolublemente («*indivisa*») en el Espíritu Santo, pero sin identificarse una realidad con otra, sino permaneciendo –sin mengua de su unidad– distintas («*inconfusa*»).

El punto de mira de este modelo, consiguientemente, lo constituyen por igual la realidad social de la Iglesia y su misterio teológico de fe, pero no en la forma de una *identificación* o de una *división* sin más, sino en la forma de una *relación simbólica*: ambas facetas, a la vez que se diferencian, van íntimamente unidas la una a la otra, porque la forma externa y visible de la Iglesia ha de ser el signo, el símbolo y *sacramento*, el medio e instrumento de su misterio interno. Al igual que en la Eucaristía, por ejemplo, la comunidad de mesa de los creyentes es el signo y símbolo instrumental –es decir, la figura visible– de la comunidad con el Resucitado, otro tanto ocurre con la Iglesia en cuanto tal. *Sustancia* y *forma* de la Iglesia son vistas, por tanto, en una

unidad simbólico-sacramental indisoluble: la una designa a la otra; la una es autoexpresión sacramental de la otra. Y sólo en esta unidad sacramental tiene cabida la Iglesia en el Credo, porque sólo *en cuanto tal* la reconocemos como «la Iglesia una, santa, católica y apostólica».

Esta concepción conciliar tiene una significativa consecuencia: si en el Concilio (cf. LG, 1-4) la Iglesia se entiende realmente a sí misma como «icono» del Dios trinitario, como imagen y parábola de la «communio» de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, la lógica interna de semejante simbolismo nos dice que la Iglesia sólo puede existir en unas estructuras «comunionales» o comunicativas análogas que debe poner en práctica, además, con un estilo de vida igualmente comunicativo. De donde se sigue, desde un punto de vista científico-teórico, que para entender la «communio» en su sentido pleno —es decir, en un sentido sacramental— es preciso integrar las teorías sociocientíficas sobre la comunicación y los procesos comunicativos. Si no queremos caer en las típicas refriegas a que suele dar lugar el rígido esquema de una *competencia* entre teología y sociología, también en eclesiología debemos servirnos del modelo calcedoniano, presidido por la idea de la *convergencia* simbólica entre ambos modos de conocimiento. En el siguiente apartado quisiéramos concretar de alguna manera este punto.

2. Concreción de la imagen conciliar de la Iglesia: por la comunicación a la «communio»

A) *El contenido teológico de la «communio»*

La imagen de la Iglesia también depende decisivamente de la respectiva *imagen de Dios* que caracteriza a cada época histórica. Y precisamente en este punto se ha verificado en las últimas décadas un enorme cambio en la conciencia creyente del cristianismo occidental.

Por una parte (y debido al movimiento ecuménico y su apelación a las profesiones de fe de la antigua Iglesia como

base de un nuevo consenso), vuelve a ocupar un primer plano la concepción *trinitaria* de Dios, en el sentido de las relaciones bíblico-personales: Dios es en sí mismo el amor recíproco entre el Padre y el Hijo en el Espíritu común de ese amor; Dios es pura vida en relación, sucesión infinita de relaciones, «communio» de donación («Padre»), recepción («Hijo») y unión («Espíritu Santo»).

Por otra parte, y como consecuencia de la disolución sociológica del medio confesional y de su dualismo soteriológico (salvación para los creyentes de dentro; perdición para los paganos o herejes de fuera), pierde cada vez más peso la imagen de Dios inherente a dicho dualismo: Dios ya no es, ante todo, un señor y juez severo y riguroso al que hay que temer; ahora pasan a un primer plano su amor y su misericordia para con nosotros y todos los seres humanos. La *voluntad salvífica universal* de Dios constituye hoy su cualidad más sobresaliente en la religiosidad de la mayoría de los cristianos.

Este cambio de acento en la imagen de Dios repercute también muy claramente en la actual *imagen de la Iglesia*, que desde el punto de vista teológico y espiritual puede verse como una parábola de ese Dios trinitario y su «communio» de amor, y que puede definirse, con una fórmula concisa, como la comunidad de los creyentes congregada por el Espíritu Santo, entregada al Hijo Jesucristo y llamada, junto con toda la creación, al Reino de Dios del Padre. La relación con el Espíritu Santo confiere a la Iglesia su forma específica de *unidad*, a saber, la unidad en la diversidad; el Espíritu Santo la configura como «ecclesia», como asamblea del Pueblo de Dios. La relación con Jesucristo confiere a la Iglesia su *peso* específico como Iglesia del seguimiento de Jesús, con lo cual se convierte en el «Cuerpo» y en la «Esposa de Cristo». La relación con el Padre indica el *origen* y la *meta* de la Iglesia, creación y Reino de Dios; en cuanto «Pueblo de Dios», unifica ambas cosas como comunidad de camino de todas las creaturas hacia el Reino consumado de Dios.

B) *La consiguiente figura empírica:
una Iglesia comunicativa*

a) EL PUNTO CLAVE: A LA UNIDAD
POR EL CONSENSO ALCANZADO EN EL DIÁLOGO

Lo que queremos decir es que un consenso auténticamente creador de unidad dentro de una Iglesia así concebida no es algo que pueda decretarse sin más desde arriba ni imponerse desde abajo por la presión de la opinión pública o por meras decisiones mayoritarias, sino que ha de buscarse en un diálogo, a la vez conflictivo y abierto, entre todas aquellas convicciones, formas de creencia y estilos de vida que se dan en la Iglesia y que respondan al triple criterio de una voluntad absoluta de (1) *unanimidad*, (2) *fidelidad* al depósito vinculante de la tradición de fe y (3) *transmisión* fidedigna de la fe en la situación de que se trate. Mientras se intente al menos seguir estos tres criterios en la práctica del diálogo intraeclesial, habrá realmente bastantes probabilidades de que pueda llegarse a un amplio consenso en la fe. Por supuesto que todo esto no carece de dificultades en absoluto, y no sólo por los problemas que plantean las altas instancias en la Iglesia Católica, sino, sobre todo, por razones socioculturales (piénsese que la Iglesia Evangélica, con unas estructuras institucionales totalmente distintas, participa también en gran medida de la moderna problemática de la unidad y el consenso).

b) EL PROBLEMA PRINCIPAL: ¿CONSENSO VINCULANTE
EN LA «POSTMODERNIDAD»?

La principal dificultad en este contexto radica, a mi entender, en que los procesos de búsqueda de consenso en la Iglesia no tienen lugar en un espacio hermético ni en un espacio puramente teológico-ecclesial, sino entre personas cada vez más impregnadas del espíritu de la modernidad o de la postmodernidad. Ello significa, entre otras cosas, que a muchos ya no les resulta prácticamente viable *adherirse inquebrantablemente* a una tradición dada. El primado del propio punto de vista, de la propia conciencia y del propio

proyecto de vida es extraordinariamente fuerte. Y aún más compleja parece ser la problemática de la relación entre *unidad* y *pluralidad*: ¿cómo se puede pensar siquiera en la unidad monolítica en una cultura entre cuyos valores supremos se cuenta la «radical pluralidad»?

La presencia de esta mentalidad en nuestra cultura, además de repercutir también en la manera de entender el consenso y la *unanimidad* en la Iglesia, da lugar con frecuencia a una deformación «postmoderna» de ambos conceptos. Es lo que Paul Wess caracteriza, por vía negativa, como sigue:

«Unanimidad no es un acuerdo superficial sobre la base de un libre albedrío individualista y antiautoritario por el que cada cual sigue siendo dueño/a y señor/a de sí mismo/a y sólo colabora con otros en la medida en que le resulte cómodo y oportuno, sin exigencia alguna de una instancia superior a la que todos deban someterse. Sólo sería común y vinculante aquello que “todos aprobaran sin mayor esfuerzo”... y sólo mientras lo aprueben (porque nadie quiere comprometerse). Toda obligación que pretendiera ir más allá se reprimiría apelando a una tolerancia que sí sería realmente “represiva”»³.

En su lugar propone Paul Wess, positivamente, la concepción siguiente:

«Entre dos o más personas, se da unanimidad cuando los interesados se toman la decisión tan en serio como si tuvieran que tomarla y responder de ella a solas, a pesar de lo cual llegan a una decisión común, de la que todos se hacen responsables aunque no todos la consideren la mejor. Lo que no puede hacerse es obligar a nadie a obrar en contra de su conciencia» (con lo cual, Wess distingue entre la conciencia propiamente dicha y los ocasionales juicios erróneos de la misma)⁴.

3. P. WESS, «Vom Dialog zur Einmütigkeit»: *Anzeiger für die Seelsorge* 8 (1993) 349-351 (cita, 349).

4. *Ibidem*

El que esta unanimidad sea hoy tan difícil de conseguir en la Iglesia no se debe únicamente, en modo alguno, a una crisis estructural intraeclesial, sino también, y sobre todo, a un desacuerdo –que está aún por superar y que tiene mucho que ver con el ideal del pluralismo cultural de la modernidad– en cuestiones básicas de la fe y de la praxis eclesial:

«Todo arranca de la falta de una base común, cuya necesidad es muy discutida hoy en la Iglesia, donde conviven y se contradicen distintas concepciones de la fe, de la autoridad y de la propia Iglesia que no pueden, por tanto, ser la base de deliberaciones comunes. En este punto, el Concilio abrió las esclusas, pero hasta ahora no se han descubierto nuevos cauces. Tampoco el Nuevo Testamento sirve de base. Dado que él mismo es producto de diversas tradiciones, puede ser interpretado –y de hecho se interpreta– de diversos modos (por eso son necesarios los concilios, etc.).

Pero, aun cuando volviera a existir esa base, aún no estarían clarificados sus presupuestos y las formas de apropiársela, como ha sucedido a veces. En otras palabras: el bautismo de los niños, sin un catecumenado ulterior que culmine en una renovación adulta de dicho bautismo, significa una especie de bumerán para la Iglesia, desde el momento en que ésta ha declarado en un concilio la mayoría de edad de todos los bautizados, pero no se ha tomado la molestia de concretar cómo se realiza tal desideratum...

Siguen faltando en gran número las correspondientes comunidades activas (y abarcables) en las que pueda experimentarse, aprenderse, vivirse y hacerse accesible a otros una vida común auténtica»⁵.

c) NO ES INEVITABLE LA CONTRADICCIÓN ENTRE CONSENSO DIALOGAL Y JERARQUÍA ECLESIASTICA

Además de esta problemática, también la estructura «jerárquica» de la Iglesia Católica desempeña, obviamente, un

5. *Ibid.*, 350s. Wess se refería con ello a lo que yo denomino «medio comunicativo de la fe» como una perspectiva central de la Iglesia del futuro en Europa (véase la Tercera Parte).

importante papel en relación con la actual dificultad para traducir estructuralmente la teología de la «communio». Desde los primeros siglos a partir del nacimiento de la «communio» universal, la Iglesia se decidió por un modelo de consenso y unanimidad basado en la combinación del principio sinodal y del principio «jerárquico» y que, en el plano de la Iglesia universal, se expresa en la conflictiva conjunción entre estructura colegial-episcopal y estructura petrina. A mi modo de ver, esta combinación entre la búsqueda (sinodal) de unanimidad y la competencia de la responsabilidad última (personalizada) es, en el actual «conglomerado» eclesiástico y social, un ancla de salvación para la Iglesia y para su unidad en la fe. Y es que, si todos los bautizados (muchos de los cuales carecen de referencia comunitaria regular y de praxis de fe eclesial) quisieran acaso tener voz y voto en cuestiones relacionadas con nuestra imagen personal (no cósmico-natural) de Dios; o con la mediación salvífica universal de Jesucristo, que no puede ser sacrificada en aras de la «tolerancia» postmoderna de una teoría pluralista de la religión; o con las alternativas mutuamente excluyentes de resurrección y reencarnación; o con el carácter definitivo de un matrimonio sacramental, o bien con el sentido que tiene para la Iglesia el celibato por el Reino de Dios; o con un ecumenismo responsable que no trate de encubrir las diferencias existentes (es decir, que no adopte el lema: «Es tan poco lo que creemos, que no hay ningún problema en actuar en común»); etc.; si en puntos como éstos, que hoy resultan tremendamente sensibles, no contáramos con el agarradero institucional de nuestras estructuras «jerárquicas», pienso que no tardaría en estar en juego la identidad misma de la Iglesia (de lo que se aprovecharían los fundamentalistas).

Pero –y esto es determinante– la única manera de que ese elemento estructural no destruya el carácter de «communio» de la Iglesia consiste en que se haga efectivo en el marco de una estructura ampliamente aceptada de búsqueda del consenso y de la toma de decisiones y se muestre además, de manera inequívoca, como el último remedio des-

pués de que no hayan dado resultado el diálogo y los esfuerzos por llegar al entendimiento mutuo y a la unanimidad. Pero como esto no es perceptible hoy para una gran parte de los creyentes, dado que las estructuras de que actualmente se dispone para propiciar el propio consenso en cuestiones de fe son cada vez menos objeto de un consenso general (precisamente porque apenas responden a las exigencias de una consensualidad comunicativa), por eso mismo la unidad de la Iglesia como «communio» está muy seriamente amenazada. Y esto sería precisamente lo que ven hoy muchos cristianos.

A decir verdad, ya desde la antigua tradición patristica de la «communio», disponemos en la Iglesia (en los distintos planos de actuación sinodal y «jerárquica») de los elementos estructurales necesarios para defendernos tanto de una jerarquía autoritaria como de una democracia populista. Lo único que habría que hacer sería activarlos equilibradamente y de una manera jurídicamente precisa y vinculante. El eje y la piedra de toque para saber si se desea en serio ir en este sentido sería, en mi opinión, el procedimiento jurídico de la *elección de obispos*. No existe ningún argumento teológico contundente para seguir practicando en el momento actual de la historia de la Iglesia un procedimiento, habitual en la Iglesia latina, que fue impuesto por los papas de Avignon en la baja Edad Media y que privilegia desproporcionadamente la posición de Roma. El modelo de la Iglesia primitiva, en la que se daba una colaboración sumamente equilibrada en todos los niveles de la Iglesia —el local (órganos del obispado), el regional (conferencias episcopales) y el universal (Roma)—, es considerablemente más apto que el actual, tanto para una teología renovada de la «communio» como para nuestra actual situación eclesial y social. Precisamente las estructuras sinodales del plano «inferior» (obispado y parroquias) experimentarían con ello una decisiva revalorización que podría liberarlas de ese tufillo a superfluo de que adolecen. A nadie se le oculta que la propia autoridad «jerárquica» en la Iglesia sólo puede preservarse hoy en su verdadero sentido y valor teológico a ba-

se de cultivar positivamente la comunicación. Todo lo demás, a la larga, es contraproducente y autodestructivo.

Naturalmente, el lograr la mediación entre identidad eclesial y cultura moderna no depende sólo de tales cuestiones estructurales. Hans Urs von Balthasar solía comparar las estructuras del «Cuerpo de Cristo» con la «osamenta» del cuerpo humano. De hecho, no son más; pero tampoco son menos, porque *sin* una osamenta sana y ágil todo el cuerpo se paraliza.

El tema de la elección de los obispos nos remite todavía a otra interferencia en la comunicación dentro de la Iglesia que, aunque excede nuestro inmediato ámbito cultural de experiencia, repercute en él especialmente por contraste: me refiero concretamente a la difícil relación entre Iglesia universal e iglesias particulares. Tanto la teoría teológica de dicha relación como su configuración práctica dan lugar hoy en todas partes a graves tensiones dentro de la Iglesia.

El desequilibrio entre Iglesia universal e iglesias particulares

El escrito dirigido a todos los obispos por la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 15 de Junio de 1992, sobre «Algunos aspectos de la Iglesia como “communio”» provocó dentro de la Iglesia Católica y en los círculos ecuménicos tan controvertido debate sobre la teología de la «communio» del Concilio Vaticano II que *L'Osservatore Romano* se vio obligado a publicar, el 23 de Junio de 1993, un comentario aclaratorio (se supone que escrito por el cardenal Joseph Ratzinger). Antes de ocuparme más en detalle de estos dos textos, quisiera exponer, en un primer apartado de carácter más sistemático, la relación establecida por el Concilio Vaticano II entre Iglesia universal e iglesias particulares. Con ello no pretendo sino interpretar retrospectivamente el consenso de aquella eclesiología postconciliar que se remite precisamente a las perspectivas renovadoras que relativizan el Concilio Vaticano I, en cuanto que lo enmarcan en el contexto más amplio de la teología de la «communio»¹.

1. Cf. M. KLHL, «Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen», en (M. Pantoke-Schenk y G. Evers [Hg.]) *Inkulturation und Kontextualität* (Festschrift Ludwig Bertsch), Verlag J. Knecht, Frankfurt a.M. 1994, 124-137.

1. Acotaciones conciliares

El paso decisivo con el que el Concilio Vaticano II volvió a situar en el horizonte del concepto bíblico-patrístico de Iglesia la concepción marcadamente centralista de la Iglesia y de la autoridad, reinterpretando así dicho concepto, consiste en que, en la Constitución sobre la Iglesia, el *plural* «las iglesias» vuelve al fin a ocupar el lugar que por derecho le corresponde dentro de la Iglesia Católica y de la «Ecumene». Cierto es que, por razón de su innegable peso específico, sigue estando en primer plano el singular «la Iglesia» como expresión de la única y universal *Ekklesia* de Dios (LG, 1;2); pero ello no obsta para que en la perspectiva esencial de esta Constitución y de otros textos conciliares las iglesias locales y particulares adquieran el mismo rango teológico que la Iglesia universal. Las principales afirmaciones en este sentido se encuentran en el contexto de la reformulación de la colegialidad episcopal: «En todas las iglesias particulares y de todas ellas resulta (*existit*) la Iglesia Católica una y única» (LG, 23) «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (*vere adest*) en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que, unidas a sus pastores, reciben también el nombre de “iglesia” en el Nuevo Testamento» (LG, 26).

«La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que, unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una iglesia particular (*ecclesia particularis*), en la que verdaderamente está y actúa la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica» (CD, 11).

A) El principio del origen común

El sentido de estas y otras afirmaciones similares del Concilio es que tanto la Iglesia universal como las muchas iglesias locales y particulares en las que se realizan de modo legítimo las funciones eclesiales básicas –*martyría, liturgia* y

diakonía– son Iglesia (*Ecclesia*) en sentido pleno, con tal de que mantengan entre sí una relación tal que formen juntas realmente la «*communio ecclesiarum*», la «comunidad de las iglesias». Según eso, la Iglesia universal no es una unión (adicional) de comunidades locales o personales plenamente «autónomas» en sí mismas (al estilo de un consorcio), pero tampoco es una totalidad sistemática social (previa) que, por razones puramente extrínsecas, se subdivida en muchas partes (entidades subalternas) como si fueran «divisiones» de una «superdiócesis» universal².

Como lo muestran el análisis del concepto bíblico de «*ekklesia*» y la concepción patrística de «*koinonía*», la Iglesia históricamente existente se constituye *originariamente* como la Iglesia *una* (el único «Pueblo de Dios», el único «Cuerpo de Cristo») y *a la vez* como la *pluralidad* de las distintas iglesias y comunidades (el «Pueblo de Dios» en Jerusalén, en Corinto, en Roma, en Filipos, etc.). Ambos aspectos no son ni deducibles el uno del otro ni reducibles el uno al otro; ambos encierran en sí todo el valor y el sentido originarios de Iglesia. De ahí que sólo se hagan valer en la *relación mutua*, de tal manera que, por una parte, la Iglesia universal sólo existe «en y de» las iglesias locales (LG, 23), sólo «está presente» (LG, 26) en cada una de ellas y en el conjunto de todas ellas, y por otra parte las iglesias particulares sólo realizan su propio ser-Iglesia en la unidad comunicativa (es decir, en la comunidad de fe y de eucaristía) de todas las iglesias.

Del concepto mismo de «comunidad» en su acepción habitual parece desprenderse con bastante claridad algo que aparentemente resulta complicado: sólo hablamos de verdadera comunidad cuando cada uno de sus miembros, lejos de ser una ruedecita, un número o una pequeña parte del todo, es reconocido como una entidad con responsabilidad pro-

2. Cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 205; J. KOMONCHAK, «Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen»: *Concilium* 17 (1981) 471-476; F. BARREDO, *Las iglesias. Desarrollo de una teología de la iglesia particular en el Concilio Vaticano II*, Quito 1983; M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1994¹, 366-372, 378-383.

pia. Pero, a su vez, ninguno de ellos debe considerar su comunidad como mera «suma de los miembros individuales», sino como una entidad con un valor en sí misma frente a ellos y que les da forma y les promueve a todos ellos³.

B) Integración y diferenciación en la práctica

Ahora bien, este principio teórico, ampliamente reconocido, obliga a una fundamental (y por eso mismo controvertida) *revisión de la praxis* de los últimos siglos, porque la integración y la diferenciación están exigiendo ahora mismo que se les reconozca un mismo valor y una misma importancia en la Iglesia. Es decir, que sólo cuando la originaria y equivalente diversidad de las iglesias locales y particulares tiene el debido brillo, sólo cuando dichas iglesias no se ven sometidas a la uniformización, sino que pueden vivir diferenciadamente, sólo entonces la Iglesia universal es «Iglesia» en todo su sentido. Y es que la uniformización acaba destruyendo a la Iglesia en su más profunda realidad de «comunidad de las iglesias», porque priva tanto a las iglesias particulares como a la Iglesia universal de su carácter teológico de iglesia, de comunidad.

Pero lo mismo puede decirse en sentido contrario: las iglesias particulares sólo son «Iglesia» en su sentido pleno cuando, sin menoscabo de su autonomía, se incorporan al más amplio conjunto de la alianza de todas las iglesias locales, es decir, a la Iglesia universal; cuando no exageran su propio valor hasta el punto de que la unidad resulte estructuralmente imperceptible, y la capacidad de actuación inexistente. La disposición a integrarse por parte de las iglesias locales y la disposición recíproca a diferenciarse por parte de la Iglesia universal constituyen, de manera indisoluble, la condición previa para una perfecta praxis como «comunidad de las iglesias».

3. Eso es exactamente lo que quiere decir el concepto doble «en ellas y de ellas...» en LG, 23: «en ellas» significa que la Iglesia una sólo se realiza en la pluralidad de las iglesias particulares; «de ellas» significa que sólo la unidad y totalidad de las iglesias particulares forma la Iglesia una.

A nadie debe extrañar que no sea fácil hacer realidad esta relación *mutua* después de siglos de praxis *unilateral*. Casi inevitablemente, cada una de las partes corre el peligro de darse demasiada importancia a sí misma, renunciando así a ese difícil equilibrio que sólo puede mantenerse a base de un diálogo constante, abierto y confiado. De ahí la necesidad constante en la Iglesia de una corrección *mutua* frente a las pretensiones exageradas de la otra parte. Lo mismo que Roma no cesa de recordar a las iglesias particulares, y con razón, la necesidad de estar integradas en la unidad universal, así también a las iglesias particulares les asiste el mismo derecho y la misma obligación de hacer valer frente a Roma su irrenunciable peso específico. Y *tales* protestas críticas frente a la sede de Pedro y su responsabilidad sobre la Iglesia universal no deben ser tachadas en ningún caso de desobediencia, sino que, por el contrario, deben ser fomentadas y reforzadas como un servicio imprescindible a la unidad de la Iglesia en la diferencia. Si, frente a la creciente diversidad católica, la dirección central de la Iglesia no adopta una postura defensiva, sino que reacciona de manera serena y autocrítica, estará fortaleciendo dicho diálogo sin menoscabo alguno de su imagen.

C) Consecuencias para el derecho canónico

- a) REVALORIZACIÓN DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS,
DE LOS CONCILIOS PARTICULARES
Y DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

Esa reciprocidad de unidad y diversidad en la «comunidad» se manifestaría mucho más eficazmente en el catolicismo si el *sínodo de los obispos*, establecido por Pablo VI a instancias del Concilio, tuviera un carácter *decisorio* y no sólo consultivo. De ese modo, sus conclusiones no servirían únicamente de «borrador» para una ulterior declaración papal, sino que —análogamente a lo que ocurre con el Concilio— podrían valer como declaración común del supremo cuerpo dirigente de la Iglesia, de carácter a la vez colegial y primacial. En el fondo, el actual *status* no hace sino agravar

el desequilibrio estructural de la Iglesia, tanto en lo referente al gobierno como en lo referente a la doctrina, de modo que apenas pueden fructificar los impulsos «compensatorios» del Concilio Vaticano II.

Y lo mismo puede decirse de los concilios particulares, ya sea a nivel de todo un continente o de otra unidad cultural mayor. También aquí contradice la lógica interna de la eclesiología conciliar, que pretendía revitalizar a la Iglesia Católica como «communio ecclesiarum», el hecho de que tales concilios o sínodos sólo puedan celebrarse si son convocados y dirigidos o controlados por Roma (como es el caso del Sínodo Africano de 1994, celebrado en Roma, o de la IV Asamblea Plenaria del episcopado latinoamericano de 1992, en Santo Domingo). Con semejante praxis se está imponiendo de nuevo el modelo de unidad uniformista y centralista que creíamos superado hace ya mucho tiempo⁴.

Otra posibilidad de hacer efectiva en la práctica la teología de la «communio» del Concilio Vaticano II consiste en revalorizar teológica o jurídicamente las *conferencias episcopales*, considerándolas como un elemento estructural de la Iglesia –históricamente condicionado, pero teológicamente constitutivo– que sirve de eslabón entre el Papa y cada uno de los obispos. En este asunto reina desde hace años una abierta discrepancia entre, por una parte, la mayor parte de los teólogos y canonistas católicos y, por otra, Roma (en concreto, la Congregación para los Obispos, con su toma de postura de 1987)⁵. Lo que verdaderamente teme una eclesiología centrada ante todo en el poder de jurisdicción del papa o de cada obispo en particular es que semejante revalorización de determinadas «instancias intermedias» colegiales limite el poder de aquél o de éstos; por eso sólo acepta la conferencia episcopal, a lo sumo, como órgano

4 Cf. W. KASPER, «Das Petrusamt als Dienst der Einheit», en (V. von Aristu a) *Das Papstamt Dienst oder Hindernis für die Ökumene* Regensburg 1985, 113-138 (127).

5 Cf. al respecto H. MULLER y H. J. POTTMEYER (Hg.), *Die Bischofskonferenz Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989, W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, Freiburg 1986, 88-95

consultivo, útil y necesario, eso sí, en el plano pastoral⁶. En cambio, la posición contraria, que pretende que la teología de la «communio» del Vaticano II se refleje consecuentemente en la estructura jurídica de la Iglesia, ve en las conferencias episcopales, ante todo, una reedición, adecuada a la actual situación eclesial, de las estructuras sinodales y metropolitanas de la antigua Iglesia (cf. LG, 23). Pero, además, considera que tal institución responde a la esencia de la Iglesia y constituye, por tanto (por muy moderna que pueda parecer), una concreción teológicamente necesaria de su estructura fundamental como sacramento de la «communio» de Dios⁷.

Lo menos que puede decirse del Sínodo Episcopal extraordinario de 1985 es que está bastante próximo a esta posición, puesto que ve en la teología de la «communio» la «base sacramental» del principio de colegialidad, el cual se realizaría, en su más estricto y pleno sentido, en las acciones de *todo* el colegio episcopal junto con su cabeza. Pero además se darían también «realizaciones parciales –sínodos de obispos, conferencias episcopales, curia romana, visitas “ad limina”... (II C, 4)– que son signos e instrumentos auténticos del aprecio por la colegialidad (*collegialis affectus*, según LG, 23)»⁸. De ahí que el poder de la conferencia episcopal tampoco pueda ser un poder delegado por cada uno de los

6 Cf. G. GRESHAKI, «“Zwischeninstanzen” zwischen Papst und Ortsbischofen», en (H. Müller y H. J. Pottmeyer [Hg.]), *Die Bischofskonferenz* (cit.).

7. Cf., sobre todo, los artículos de H. J. POTTMEYER (44-87) y G. GRESHAKI (88-115) en *Die Bischofskonferenz* (cit.).

8 Citado según W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, Freiburg 1986, 35. W. Kasper, que actuó como Secretario del Sínodo de Obispos de 1985, describió sumariamente el carácter teológico de las conferencias episcopales del siguiente modo. «Son “iure ecclesiastico”, pero “cum fundamento in iure divino”» (W. KASPER, «Der theologische Status der Bischofskonferenzen» *Theologische Quartalschrift* 167 [1987] 3). En el texto citado del Sínodo de los Obispos de 1985 no está claro, en mi opinión, si las conferencias episcopales y la curia romana ocupan el mismo rango en la realización parcial de la colegialidad, porque la curia es en realidad un órgano ejecutivo de la dirección papal de la Iglesia universal, mientras que las conferencias episcopales pertenecen al «nivel medio», en el que representan una instancia propia de la comunidad de iglesias particulares formada por cada una de las iglesias locales.

obispos o por el Papa, sino que más bien expresa en su forma específica –es decir, colegial– el poder originariamente otorgado por Cristo al obispo en su iglesia particular⁹.

La historia de la «communio» en la antigua Iglesia muestra de manera inequívoca, por lo demás, que una estructura meramente dual (= bímembre) que cristalice exclusivamente en esos dos planos del poder de dirección –el del obispo sobre su diócesis y el del papa sobre la Iglesia universal– conduce paulatinamente a la *disolución* de la «communio» en cuanto verdadera comunidad de las iglesias. En Occidente, las iglesias locales fueron siendo progresivamente «absorbidas» por un papado cada vez más fuerte e incorporadas a la iglesia de la ciudad de Roma como subdivisiones regionales; en Oriente, por su parte, y a falta de un papado eficaz, la «communio» se disolvió en muchas iglesias locales y particulares «autocéfalas», hasta el punto de no formar apenas una unidad mínimamente operativa.

«De ahí se sigue, con una implacable lógica, que sólo una estructura eclesial triádica (= trimembre) que cristalice en el ámbito de la iglesia local (con su obispo), en el de las unidades eclesiales regionales (con sus “protoi”, es decir, sus “iglesias primadas”) y en el de toda la Iglesia (con el papa) garantiza que la “communio” de la Iglesia universal no se desintegrará en una multitud de iglesias locales (que de por sí suelen ser demasiado pequeñas para poder tener una verdadera forma propia y producir una auténtica síntesis cultural) ni será incapaz de hacer valer plenamente el peso de lo católico frente al primado papal»¹⁰.

Si realmente se desea para la Iglesia una estructura de «communio» estable y duradera, habrá que esforzarse por consolidar esas «instancias intermedias» sinodales; de lo contrario, cuanto se diga acerca de la teología de la «communio» carecerá de toda credibilidad.

9. Cf. P. KRÄMER, «Theologisch-rechtliche Begründung der Bischofskonferenz»: *Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht* 32 (1987) 406.

10. G. GRESHAKE, «“Zwischeninstanzen” zwischen Papst und Ortsbischöfen» (cit.), 105.

b) UNA NUEVA VÍA EN LA ELECCIÓN DE LOS OBISPOS

La prueba crítica, pero decisiva, de que la eclesiología conciliar de la «communio» no sólo se considera como una de tantas adquisiciones valiosas –no demasiado experimentada en la práctica, por lo demás– en la larga historia de las intuiciones espirituales de la Iglesia, sino que se acepta seria y conscientemente como un concepto válido para la Iglesia real, la constituye, sin lugar a dudas, la manera de elegir o nombrar a los *obispos* en la Iglesia Católica. El Derecho Canónico se expresa a este respecto con relativa claridad: «El Papa nombra libremente a los obispos o confirma a los que han sido legítimamente elegidos» (CIC, c.377,1). *Por principio*, Roma hizo prevalecer desde el siglo XIV la tesis de que el Papa, en virtud de su «plenitudo potestatis», puede nombrar a los obispos. Pero esto es algo que, en la praxis de la Iglesia, sólo se hizo realidad plenamente en todo el mundo en el siglo XX; hasta entonces, todavía se daba en muchos países la necesidad de que en la decisión tomaran parte el Estado o el capítulo catedralicio, por lo que Roma sólo podía intervenir, para ratificar la elección, una vez concluido el proceso electoral. Entretanto fueron reduciéndose a un mínimo, de carácter más bien formal, tanto el *placet*, regulado mediante concordato, a la presentación de los candidatos por parte del Estado como la colaboración del capítulo catedralicio¹¹. Lo cual no deja de reflejar inequívocamente el predominio de una eclesiología según la cual la unidad de la Iglesia y la in-

11. Según los concordatos de 1929 y 1932, en las diócesis alemanas (a excepción de Baviera) el obispo es elegido por el cabildo catedralicio de entre una terna propuesta por Roma; en Baviera es la propia Roma (según el concordato de 1924) la que nombra directamente al obispo sobre la base de una consulta previa. Sólo en Basilea y St. Gallen conservan aún los cabildos catedralicios el derecho a elegir al obispo sin intervención de Roma, la cual, sin embargo, tiene luego que confirmar al elegido. «Pero quien elabora la terna de candidatos, y no quien elige a uno de ellos, es quien tiene verdaderamente la última palabra en la elección»: K. SCHATZ, «Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches»: *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 291-307 (302); cf. también G. GRESHAKE (Hg.), *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche*, München 1991.

vestidura del poder jerárquico siguen derivándose fundamentalmente del supremo poder jurisdiccional del papa.

Pero ya no es así en absoluto como se ve a sí misma la Iglesia Católica a raíz del Concilio Vaticano II. En la medida en que el carácter de «communio» de la Iglesia y la estructura colegial de la suprema jerarquía han recobrado su importancia, es *urgente* reflexionar de nuevo en relación a los nombramientos episcopales. Según las muy ponderadas y fiables investigaciones históricas de K. Schatz y otros autores a este respecto, deberían tenerse en cuenta, ante todo, los siguientes puntos de vista ¹²:

Dado que el nombramiento de un obispo constituye una función básica de la «communio» eclesial, lo más lógico sería que –según el modelo de la elección episcopal en la antigua Iglesia– no interviniera en dicho nombramiento una *única* instancia, sino que se hiciera intervenir, de manera vinculante y proporcional, a todos los elementos estructurales de la «communio»: en primer lugar, a la propia iglesia local (haciendo, por ejemplo, que el consejo pastoral y el consejo presbiteral diocesanos, como representantes decisorios de las comunidades y como colaboradores más importantes del obispo, elaboren sendas listas de candidatos); a continuación, al nivel «intermedio» de la comunidad regional de las iglesias locales (haciendo, por ejemplo, que la conferencia episcopal elija de entre los candidatos de dichas listas al nuevo obispo ¹³, sin perjuicio, en cualquier caso, de que pueda ella misma nombrar nuevos candidatos que gocen de la confianza unánime de los gremios de las iglesias locales); y, finalmente, al obispo de Roma, en su condición de guía supremo de la Iglesia universal, a quien compete la responsabilidad última de ratificar al obispo así elegido (o de no hacerlo, porque también a él le asiste el derecho de proponer a un nuevo candidato,

el cual, a su vez, deberá contar, en cualquier caso, con la confianza unánime de las otras dos instancias).

Esta colaboración estructural de todas las dimensiones teológicamente relevantes de la «communio» constituye la mejor garantía de que no se elija a un obispo en función de determinados intereses políticos, o de la «fidelidad a una línea», o de la popularidad, sino en función de su imprescindible cualificación para prestar el servicio de pastor en la Iglesia. Con lo cual, podría también evitarse al mismo tiempo y con la mayor eficacia lo que ya advertían Celestino I y León Magno en el siglo V: «*Nullus invitis detur episcopus*» («Que nadie sea dado como obispo a quienes no le quieren»).

Es precisamente esto lo que en los últimos años ha dado lugar a una intensa polarización en numerosas iglesias locales y conferencias episcopales, a saber, que con frecuencia Roma ha nombrado y sigue nombrando obispos (casi siempre de un talante pastoral y/o teológico más cercano al Vaticano I que al II) contra la voluntad de una gran parte de la iglesia local y de sus gremios. Lo cual no hace sino ocasionar dificultades y dividir a una Iglesia que, a raíz del Vaticano II, se ha propuesto mayoritariamente comprender y llevar a la práctica en una nueva perspectiva la idea de Iglesia y de autoridad del último siglo. Por eso tiene derecho a esperar que Roma, en lugar de manifestarle una y otra vez su rechazo, se digne alentarla en el camino emprendido a través de signos inequívocos de un ejercicio colegial de la autoridad,

2. El documento «*Communio notio*» (1992) de la Congregación para la Doctrina de la Fe

Lo que movió a la Congregación para la Doctrina de la Fe a escribir este documento sobre «Algunos aspectos de la Iglesia como “communio”» ¹⁴ fue lo que ella consideró ciertas

12. Cf. K. SCHATZ, «Bischofswahlen...» (cit.), 302s.

13. Esto responde a la praxis de la Iglesia antigua, según la cual eran los obispos de las diócesis vecinas y los metropolitans quienes tenían el auténtico derecho a elegir; al pueblo (o, más exactamente, a los «notables» del pueblo) y al clero les correspondía por lo regular el «derecho a proponer».

14. Me remito aquí al texto publicado por la Conferencia Episcopal Alemana, tal como aparece en *Herder-Korrespondenz* 46 (1992) 319-323. Cf. al respecto H.J. POTTMAYER, «Kirche als communio»: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 579-589.

desviaciones de la idea conciliar de «communio», sobre todo en lo referente a la relación entre «communio» y los conceptos de «Pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo» y «Sacramento» referidos a la Iglesia. Aquí quisiera limitarme a ofrecer unas reflexiones sobre la segunda parte de dicho documento¹⁵, que en el texto latino se titula «De Ecclesia universali et de Ecclesiis particularibus»¹⁶.

En esa segunda parte del documento se afirma la relación entre Iglesia universal e iglesias particulares de un modo sumamente confuso y ambivalente y que da pie a una minusvaloración de estas últimas. Por de pronto, ya en el n. 7 se dice con bastante énfasis que la Iglesia de Cristo, es decir, la Iglesia del credo, es la Iglesia universal, que...

«...está presente y actúa (*adest et operatur*) en la peculiaridad y diversidad concretas de las personas, grupos, tiempos y lugares. Entre estas múltiples expresiones de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo se encuentran, ya desde la época apostólica, aquellas que en sí mismas son iglesias, porque, sin detrimento de su peculiaridad, en ellas se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales».

Lo que a mí me incomoda es la expresión «entre estas múltiples...», porque las iglesias particulares no son meras representaciones, «entre otras», de la Iglesia universal, sino las genuinas y auténticas formas de realización de ésta, diferenciadas, naturalmente, en distintas «personas y grupos». Personas y grupos singulares que no encarnan a la Iglesia universal de por sí, sino únicamente en cuanto formas concretas de iglesia particular.

El concepto de «communio», que en la primera parte se define como la comunidad creyente con Dios y de los creyentes entre sí, se aplica en sentido *análogo*, en el n. 8 de la segunda parte, a la unión de las iglesias particulares, de mo-

do que la Iglesia universal puede ser designada como «comunidad de las iglesias» (*communio ecclesiarum*). ¿Por qué en sentido «análogo»? En el texto citado de LG (23,2) se dice escuetamente que «todo el cuerpo místico» es el «cuerpo de las iglesias» (*corpus ecclesiarum*); por otra parte, el concepto paulino de «koinonía» encierra distintos significados, pero ello no quiere decir que la relación de las diversas iglesias locales entre sí y con la comunidad originaria de Jerusalén sea descrita como una relación de «koinonía» en sentido «análogo». En cualquier caso, a lo largo de todo el documento, la palabra «análoga», en relación con la «communio ecclesiarum», tiene un cierto regusto a secundariedad, a derivación, pese a que las fuentes no ofrecen ningún indicio que lo justifique. Tal vez se deba a que el interés gnoseológico de este n. 8 consiste, ante todo, en refutar aquellas teorías que atenúan la importancia teológica de la Iglesia universal: pero recurrir para ello al extremo opuesto de socavar el carácter teológico de las iglesias particulares tampoco hace avanzar mucho las cosas.

A) ¿Prioridad «ontológica y cronológica» de la Iglesia universal?

La auténtica piedra de escándalo está en el n. 9 del texto, donde, después de decir muy atinadamente que entre la Iglesia universal y las iglesias particulares se da una «intimidad recíproca» (*mutua interioritas*) —lo cual recuerda el principio arriba mencionado de la «igualdad de origen»—, de repente se afirma que la Iglesia universal es, «en su más auténtico misterio, una realidad que precede *ontológica y cronológicamente* a cada una de las iglesias *particulares*». Y se fundamenta diciendo que el misterio de la Iglesia precede ya ontológicamente a la creación, lo cual es absolutamente cierto en el sentido de que la Iglesia participa de la «causalidad teleológica» de Jesucristo respecto de la creación (cf. Col 1,15-20); pero de ese carácter teo-teleológico de la Iglesia se hace derivar de pronto una *relación originante* de la Iglesia una y única respecto de las muchas iglesias: «En cierto modo, ella da a luz a las iglesias particula-

15. Cf. *L'Osservatore Romano*, 15.06.1992, 7s.

16. En el original sigue una disquisición terminológica que no tiene sentido más que en alemán, por lo que me he permitido suprimirla en la traducción. (*Nota del Traductor*).

Para salvaguardar la relación de reciprocidad e igualdad de origen entre la Iglesia universal y las iglesias particulares en cuanto a su *mutua* eclesialidad, no estaría mal renunciar a cualquier afirmación que implique una prioridad de origen en esta relación. La Iglesia universal no es ni «producto» ni «madre» de las iglesias particulares, del mismo modo que la «communio» de éstas no es ni causa originante ni resultado de aquélla. Uno y otro modo de eclesialidad sólo se realizan con el concurso el uno del otro, sin que ninguno de ellos proceda del otro. Por eso la fórmula conciliar según la cual «la Iglesia universal existe en y de las iglesias particulares» (LG, 23) no puede ser completada con la fórmula que aparece en el escrito que nos ocupa: «Las iglesias particulares existen en y de la Iglesia universal». La partícula «en» tiene en ambos casos el mismo sentido de «intimidad recíproca»: pero la preposición «de» significa en cada caso algo distinto: en la fórmula conciliar se intenta dar a entender que la Iglesia una y entera «existe en y consta de» sus muchas y diferentes «partes», mientras que en la fórmula del documento en cuestión, por el contrario, se insinúa que las iglesias particulares *brotan* «de» la Iglesia universal (y por eso son necesariamente secundarias). A lo cual es preciso oponerse decididamente, porque semejante confusión de conceptos es inadmisibles.

Ambas formas de eclesialidad tienen el mismo origen histórico transcendente en la voluntad salvífica del Dios trinitario, y el mismo origen histórico inmanente en la concentración del Pueblo de Dios en Jerusalén con ocasión de la venida del Espíritu Santo. Este papel teológico e históricamente irrepetible de Jerusalén no debe jamás confundirse –ni siquiera por alusión– con el papel de Roma en el interior de la «communio», porque tal aberración de la eclesiología medieval responde a motivos de política eclesiástica y fue definitivamente excluida por el Concilio Vaticano II. ¿Acaso vuelve hoy, a pesar de todo, a propiciarse una eclesiología al servicio de una política eclesiástica centralista?

3. Un comentario vaticano (1993)

Mucho de lo que acabamos de decir, y que probablemente –en la misma o en parecida forma– tuvo que escucharlo Roma como reacción de las iglesias particulares, sería innecesario *si* el comentario (sin firma) aparecido en *L'Osservatore Romano* el 23 de Junio de 1993, al cumplirse un año del documento sobre la «communio», fuese una especie de «retractación»¹⁷. Pero esto no es seguro en modo alguno, por más que el escrito contenga también algunas *aclaraciones* que relativizan enormemente o incluso alteran sustancialmente las afirmaciones que hemos criticado.

Así, por ejemplo, se pone de relieve con sorprendente y loable claridad que la expresión «intimidad recíproca» es un «concepto hermenéutico clave» (407) en todo el documento, con lo que se pretendería acentuar el carácter singular e incomparable de la relación entre Iglesia universal e iglesias particulares. Y de ahí que también pueda aceptarse plenamente la primera consecuencia de este principio hermenéutico: «Cada iglesia particular es, de hecho, Iglesia, aunque no sea toda la Iglesia; y, a su vez, la Iglesia como totalidad no se diferencia de la comunidad de las iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas».

En cualquier caso, mi escepticismo reaparece de nuevo al leer que, con su fórmula «las iglesias en y de la Iglesia», el documento quiso *desarrollar* la fórmula conciliar «la Iglesia en y de las iglesias». Lo cual, a mi entender, no es más que una clarísima *regresión* que habría que evitar en lo posible.

Ahora bien, ¿cómo explica el comentario esa fórmula frente a las interpelaciones críticas que desencadenó? En primer lugar, recordando una vez más que el interés gnoseológico del documento no era otro que el de salir al paso de

17. Me remito aquí al texto alemán, publicado en *Herder-Korrespondenz* 47 (1993) 406-411, sobre todo al párrafo que aquí más nos interesa, referido a «Iglesia universal e iglesias particulares».

una teología que devalúa a la Iglesia universal al reducirla a mero resultado y producto ulterior «de» las iglesias particulares. Eso es lo que preocuparía fundamentalmente al documento, y en ese sentido habría que darle toda la razón.

Pero, en un paso ulterior, el comentario intenta realmente defender la tesis de la primacía ontológica y cronológica de la Iglesia universal «respecto de cada una de las iglesias particulares». Y observa además que la formulación en cuestión, si se lee atentamente, no hace más que afirmar la primacía de la Iglesia universal respecto de *cada una* de las iglesias particulares, pero no respecto de la comunidad de todas las iglesias. Si eso es realmente todo lo que el documento quiere decir (que, en mi opinión, no lo es en absoluto, como lo prueba la ulterior argumentación del n. 9), entonces lo que se afirma es una perogrullada, porque, por definición, la Iglesia universal como tal es más que cada una de las iglesias particulares *en sí misma*.

Por lo que se refiere a la supuesta «prioridad ontológica» de la Iglesia universal, el comentario se remite a la teología de las cartas a los Colosenses y a los Efesios, en las que, de hecho, no se habla más que de la Iglesia universal. El que no se tenga tan en cuenta la eclesiología de los Hechos de los Apóstoles y de otras cartas de Pablo (Romanos, Corintios, Gálatas y Filipenses, en las que ya aparece claramente la relación entre Iglesia universal e iglesias locales) puede que responda al interés dominante del autor del escrito.

En cuanto a la «prioridad ontológica y cronológica», se fundamenta con una interesante y sugerente reflexión:

«La iglesia que se designa a sí misma como preeminente es indudablemente la “Iglesia misterio” que se manifestó en Pentecostés, la Iglesia “una y única”. Esa iglesia de Jerusalén, que aparece “localmente circunscrita”, no era, sin embargo, una iglesia local (o particular), en el sentido que hoy se atribuye a este concepto; no era, por tanto, una “*portio Populi Dei*” (una parte del Pueblo de Dios: cf. Decreto *Christus Dominus*, 11), una “única iglesia particular”, como es denominada en nuestro escrito, sino “*Populus Dei*” (Pueblo de Dios), “*ecclesia universalis*”, la

Iglesia que habla todas las lenguas y que, en este sentido, es madre de todas las iglesias particulares que, gracias a los Apóstoles, brotan de ella como hijas...

La Iglesia universal de la que allí se habla es la iglesia de Jerusalén, la Iglesia del acontecimiento pentecostal. Ahora bien, nada hay más concreto y más precisamente localizado que las ciento veinte personas allí reunidas. La originalidad única y el misterio de los ciento veinte radica en el hecho de que la estructura eclesial que les hace ser Iglesia es la de la Iglesia universal: allí están los doce apóstoles, con Pedro a la cabeza, y en comunidad con ellos vemos a toda la Iglesia –que está creciendo (al principio son 5.000 personas) y que habla todas las lenguas– en un momento de su unidad y su universalidad; una Iglesia que, a la vez que es absolutamente local, no es en modo alguno, como Iglesia pentecostal que es, una “iglesia local individual” en el actual sentido de esta expresión. En Pentecostés no se da “intimidad recíproca” alguna entre Iglesia universal e iglesia particular, porque aún no se distinguen ambas dimensiones. Lo que se da es el “*efapax*” cristológico (cf. Heb 7,27), la anticipación escatológica de la Iglesia del Cuerpo místico de Cristo como tal...

La Iglesia que, a pesar de su unicidad irreplicable, se manifiesta en Pentecostés, es sencillamente la misma Iglesia de Cristo que profesamos en el Credo con sus cuatro propiedades y que, por ello, sigue siendo en todos los tiempos el origen de la Iglesia universal –en el sentido de la “*communio ecclesiarum*”– y de las iglesias particulares, tal como subsisten en el “*tempus ecclesiae*”, en el tiempo de la Iglesia» (407s).

Yo puedo estar más o menos de acuerdo con semejante visión de la Iglesia: la pretendida «primacía» corresponde únicamente a la Iglesia «mysterium», que, en cuanto Iglesia una, santa, católica y apostólica de Cristo, se realiza históricamente de manera originaria en la comunidad primitiva de Jerusalén, a la vez, ciertamente, como Iglesia universal y como iglesia local (en un sentido especial): la iglesia local de Jerusalén es la Iglesia universal, y viceversa. Es de *ella*

de la que proceden la figura de la Iglesia universal (como comunidad de las iglesias), que no deja de desarrollarse históricamente, y cada una de las iglesias particulares. Con ello se afirma que la Iglesia universal (históricamente existente) y las iglesias particulares tienen un origen común en la Iglesia *mysterium* y en la comunidad de Jerusalén, *realización* única e irrepetible de la misma y de la que proceden ambas formas de iglesia. Ella es el «fundamento» permanente (408) de la Iglesia universal y de las iglesias particulares.

Dejo que sea el lector quien decida si esta interpretación de la relación entre Iglesia universal e iglesias particulares no es más que una explicación de la postura expuesta en el documento o si, por el contrario, constituye una teoría algo distinta. En cualquier caso, nadie sostiene hoy que entre la Iglesia universal y las iglesias particulares se dé una relación de origen intrahistórica que vaya más allá de Jerusalén, con lo que, *eo ipso*, queda invalidada toda «primacía» referida a Jerusalén de la Iglesia una respecto de las muchas iglesias. Jerusalén sigue siendo Jerusalén; por eso también Roma puede y debe seguir siendo lo que desde los primeros siglos fue legítimamente dentro de la «communio ecclesiarum»: el auténtico y eficaz «centro de la unidad», ni más ni menos.

PERSPECTIVAS Y PRONÓSTICOS

En esta Tercera Parte se trata, ante todo, de mostrar maneras concretas de explicar cómo podemos entender, sin incurrir en falsos optimismos, la *oportunidad* y el *desafío* que supone la actual situación de la Iglesia; una situación, concretamente, en la que hemos sido puestos por Dios y que por ello mismo, con absoluta confianza en la presencia de su Espíritu, no debemos en absoluto soportar resignadamente, sino superar de un modo creativo. Para lo cual, mucho depende de que adoptemos respecto de la Iglesia una actitud básica de hondas raíces *espirituales* (cap. 6), porque sólo así nuestras reflexiones *estructurales* (cap. 7) contribuirán a que la Iglesia descubra una nueva forma social que no sólo manifieste el poder del Espíritu que la habita, sino que además responda mejor a los «signos de los tiempos».

Recuperar la dimensión espiritual de la Iglesia

En las dos partes precedentes hemos visto cómo se ha llegado en la opinión pública, tanto social como eclesial, a una visión notablemente «desespiritualizada» de la Iglesia como «Iglesia oficial». Ahora se impone preguntarse: ¿cómo se puede integrar de nuevo la dimensión espiritual de la Iglesia en la experiencia real que de ella tienen los cristianos activos, de tal manera que pueda vivirse y experimentarse de un modo expresivo la unión indisoluble entre la concreción personal y la comunidad eclesial de la fe?¹ Sin una *experiencia eclesial de cuño espiritual* que impregne incluso los estratos emocionales más profundos de la fe, que integre el «fenómeno» Iglesia, con sus luces y sus sombras, en la relación creyente, esperanzada y amorosa del hombre con Dios, nos quedaremos siempre en la superficie, por mucho que hablemos de la Iglesia y por muy frenética que sea nuestra actividad en ella. A la larga, así no se suscita una acción sanante ni renovadora.

1 Cf. H. U. VON BALHASAR, «Kirchenerfahrung dieser Zeit», en (J. Daniélou y H. Vorgrimler [eds.]) *«Sentire Ecclesiam» Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Festschrift für H. Rahner), Freiburg 1961, 743-768; K. RAHNER, «Dogmatische Randbemerkungen zur "Kirchentrommigkeit"», *ibid.*, 769-793 (también en *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1968³, 379-410), H. FRIES, «Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums», en *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3, Freiburg 1986, 17-29, M. KFH, «Kirchenerfahrungen»: *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 435-446; ID., *Die Kirche*, Würzburg 1994¹, 23-38.

1. Modelos de experiencia espiritual de la Iglesia

En un primer paso, quisiera presentar tres modelos (ideales) de experiencia de la Iglesia que, aun habiendo surgido en épocas totalmente distintas de la historia de la fe, siguen representando hoy –tanto en sus contrastes como en sus coincidencias– el horizonte espiritual de determinadas opciones respecto del modo de vivir y actuar eclesialmente. Una mejor comprensión de estas perspectivas espirituales básicas quizá pueda contribuir a una comunicación intraeclesial, en la medida en que ayude a percibir y reconocer en todos los puntos de litigio concretos el amor común a la Iglesia.

A) *La Iglesia como figura de identificación*

A) LA IMAGEN DETERMINANTE DE LA IGLESIA:

LA «ECCLESIA» COMO «MUJER» EN RELACIÓN A CRISTO

Como ya es sabido, tanto en la teología de los Padres de la Iglesia como en la mística de la alta Edad Media, la Iglesia, más que objeto de reflexión o de discusión teológica, es ante todo objeto de meditación espiritual. Con ayuda de la interpretación tipológica y alegórica de la Escritura, se aplican a la Iglesia y a su relación con Jesucristo multitud de imágenes del Antiguo y del Nuevo Testamento (por ejemplo, la imagen de la viña o de la cepa, la del redil, la de la ciudad sobre el monte, la del arca, la de la barca en medio de la tempestad, etc.)². Sin embargo, además del concepto de Cuerpo de Cristo interpretado eucarísticamente, muy pronto pasaron a primer plano como símbolos primordiales de esas meditaciones sobre la Iglesia aquellas denominaciones *personales* que en cierto modo conciben a la Iglesia como persona –más concretamente, como «mujer»– que se

encuentra en una relación personal con Dios o con Jesucristo como su contraparte masculina, como el «varón». Por influjo del Cantar de los Cantares, de las figuras femeninas del Antiguo y del Nuevo Testamento, de los textos proféticos sobre la relación de Israel con Yahvé y, finalmente, de determinados pasajes neotestamentarios³, se personifica simbólicamente a la Iglesia como sujeto con una dimensión social, y especialmente como «virgen», «novia», «esposa» y «madre».

Lo de «virgen» alude a la absoluta disponibilidad creyente y obediente de la Iglesia con respecto a Dios, de quien ella –y junto con ella todos los hermanos y hermanas de Jesucristo llamados a vivir– concibe una y otra vez, con la fuerza del Espíritu Santo, al «Hijo», es decir la Palabra y la Gracia de Dios. En cuanto «madre», da a luz al «Hijo», pone constantemente de manifiesto en este mundo –a través de los sacramentos– el amor de Dios hecho hombre y –como «segunda Eva», como «madre de todos los vivientes»– hace que los creyentes participen de esa vida nueva en Cristo. Como «novia» y «esposa», finalmente, permanece unida a Cristo en un amor matrimonial indisoluble, en la unidad de «una sola carne» (Ef 5,31s) y «un solo espíritu» (1 Cor 6,17). Tanto la filiación como el matrimonio constituyen para la mística el símbolo clásico de la relación de Dios con la humanidad, que se concreta en la relación de Cristo con la Iglesia.

Sin embargo, esta unidad personal entre Cristo y la Iglesia no suprime en modo alguno la permanente diferencia entre ambos, porque esta simbología excluye conscientemente toda identificación de la Iglesia con Cristo. Más aún, la Iglesia puede extraviarse hasta llegar incluso a la infidelidad de una «prostituta» (análoga a la infidelidad de Israel para con Yahvé: cf. Os 2,4–3,5; 9,1s). En cualquier caso, y a pesar de su pecado e infidelidad, no deja de ser la «casta meretriz», porque Cristo la ama y la santifica con su amor

2 Cf. especialmente H. RAHNER, *Symbole der Kirche Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburg 1964; H.U. VON BALTHASAR, *op cit.*, Id., *Sponsa Verbi Skizzen sui Theologie II*, Einsiedeln 1961; H. DE LUBAC, *Die Kirche Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968; G. VON LE FORT, *Hymnen an die Kirche*, München 1990²², J. WERBICK, *Kirche Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994

3 Cf. Jn 1,12s; 1 Cor 6,12-20; Gal 4,21-31; Ef 5,21-32; Ap 12,1-6; 19,7; 21,2,9; 22,17.

inquebrantable (según Ef 5,25ss)⁴. A diferencia de Israel, el misterio de la Iglesia podrá quedar ensombrecido por culpa de los hombres, hasta el punto de hacerse irreconocible, pero no puede ser destruido; el Pueblo de Dios no puede ya convertirse en «no-Pueblo» (Os 1,9), dado que en su mismo centro, en Cristo, permanece el amor de Dios.

Hasta aquí, lo referente a la interpretación de esta simbología, que es objeto de infinidad de variaciones en la patrística y en la mística. Incluso el «musical» de Peter Jansens y Wilhelm Willms «Francisco de Asís» contiene una impresionante escena en la que Francisco, en presencia del papa Inocencio III, entona su canción de amor a la «Iglesia» que se ha vuelto infiel. En general, a la generación joven no parece resultarles fácil acceder a esta espiritualidad eclesial. En cambio, para generaciones anteriores, en la medida en que están marcadas por los movimientos de renovación preconciarios de nuestro siglo anteriores a los años sesenta (movimiento juvenil, movimiento litúrgico, movimiento bíblico, etc.), dicha espiritualidad constituye un elemento absolutamente determinante de su relación espiritual y emocional con la Iglesia, sobre todo por cuanto que muchas de las grandes figuras teológicas de nuestro siglo (en especial del ámbito francoparlante) que prepararon e inspiraron la renovación conciliar de la Iglesia vivieron en gran medida, tanto espiritual como teológicamente, del redescubrimiento de la Patrística y su visión de la Iglesia, capaz de armonizar la «ecclesia» *personal* y la «comunio» *social*. (Me refiero, por ejemplo, a Henri de Lubac, Jean Daniélou, Pierre Teilhard de Chardin, Louis Bouyer, Yves Congar, Pierre-Thomas Camelot, Romano Guardini, Hugo y Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, entre otros). Un hermoso ejemplo de esta experiencia mística de la Iglesia nos lo ofrece Karl Rahner al final de su artículo «Iglesia de los pecadores», que escribió en 1947 y en el que transfería tipológicamente Jn 8,1-11 a la Iglesia:

«Los escribas y los fariseos —que los hay no sólo en la Iglesia, sino en todas partes y bajo todos los disfraces—

seguirán siempre arrastrando a “la mujer” ante el Señor y acusándola, con la secreta arrogancia de que “la mujer”, ¡a Dios gracias!, tampoco es mejor que ellos: “Señor, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. ¿Qué dices tú?” Y la mujer no podrá negarlo. Definitivamente, es un escándalo, y no hay que andarse con eufemismos. Ella piensa en sus pecados, porque de hecho los ha cometido, y al hacerlo olvida (¿qué otra cosa podría hacer la humilde sierva?) la secreta y manifiesta magnificencia de su santidad. Por eso no quiere negarlo. Ella es la pobre Iglesia de los pecadores. Su humildad, sin la cual no sería santa, sólo sabe de su culpa. Y se encuentra frente a aquel a quien ha sido confiada, ante aquel que la ha amado y se ha entregado por ella para santificarla, ante aquel que conoce su pecado mejor que los que la acusan. Pero él calla mientras escribe su pecado en la arena de la historia del mundo, que pronto habrá de concluir, y con ella desaparecerá su culpa. Él se calla durante unos instantes que se nos antojan siglos. Y el único juicio que emite sobre esta mujer es el silencio de su amor, que perdona y absuelve. En cada siglo se alzan frente a “esta mujer” nuevos acusadores que acaban siempre escabulléndose uno tras otro, empezando por los más ancianos, porque ninguno de ellos ha estado jamás libre de pecado. Y al final, el Señor se quedará a solas con la mujer, se levantará, mirará a la adúltera, su esposa, y le preguntará: “Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Nadie te ha condenado?” Y ella, con arrepentimiento y humildad inefables, responderá: “Nadie, Señor”. Y quedará asombrada y perpleja porque nadie lo haya hecho. Pero el Señor se acercará a ella y le dirá: “Pues tampoco yo te condeno”. Entonces le besará en la frente y le dirá: “¡Esposa mía, Iglesia santa!»⁵.

B) EL «LEITMOTIV» ESPIRITUAL: LA IDENTIFICACIÓN CON LA IGLESIA

El principal interés existencial y espiritual de semejante visión de la Iglesia consiste en lograr la máxima identifica-

4. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi...* (cit.), 203-305.

5. K. RAHNER, «Kirche der Sünder», en *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969², 319s.

ción posible con ésta. La Iglesia es vista, ante todo, en su santidad, que excede con mucho su pecaminosidad, porque ella vive del misterio del amor que Cristo le profesa. Nuestro amor a la Iglesia y nuestra complacencia en ella tienen su origen en el amor que el propio Cristo siente hacia ella y que hace posible que cada uno de nosotros pueda identificarse plenamente con la Iglesia y encontrar únicamente en ella su propia identidad creyente como «anima ecclesiastica» (Orígenes), como persona insertada en la «forma» de la Iglesia, interlocutora personal de Cristo. De ese modo participa el creyente en la personalidad de la Iglesia y se hace él mismo persona en la fe⁶. Esta forma de espiritualidad eclesial de cuño personal sigue hoy dando alas e inspirando a muchos creyentes (especialmente en las órdenes religiosas y en los movimientos espirituales) que están dispuestos incluso a sacrificarlo todo por la Iglesia y su pertenencia a ella y que, en último término, no dejan que su amor a la Iglesia se tambalee por ninguna de las debilidades y extravíos de ésta. La gran ventaja de esta manera de ver a la Iglesia radica, sin duda, en que responde a una relación con ella profundamente arraigada, incluso emocionalmente; una relación que muchas veces no tiene nada que ver, afortunadamente, con el discurso marcadamente sociológico y estratégico sobre la Iglesia al que estamos hoy acostumbrados.

c) EL PELIGRO: LA ESPIRITUALIZACIÓN DE LA REALIDAD ESTRUCTURAL

A pesar de toda la riqueza mística de esta visión de la Iglesia, no puede negarse que corre el peligro de olvidar con demasiada facilidad la realidad concreta y experimentable de dicha Iglesia y considerarla como algo de segundo orden, en beneficio de su «misterio», que eclipsa todo lo demás. Semejante espiritualidad es propensa a tildar de superficial, impropio y «frívola» la actitud crítica de quienes reclaman el cambio de unas estructuras y comportamientos

6. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi...* (cit.), 174; M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt a.M. 1978², 248ss.

eclesiales ya superados. Tal vez lo que subyace a tal actitud sea una especie de «monofisismo eclesiológico» que hace que lo simplemente humano que hay en la Iglesia quede tan «absorbido» por el Espíritu de Dios que actúa en ella que, de hecho, no desempeñe ya papel alguno para la experiencia espiritual de dicha Iglesia⁷. La profunda diferencia que se da en nuestra profesión de fe entre el «credo in Deum» («creo en Dios») y el «credo ecclesiam» («creo a la Iglesia»), es decir, creo en la presencia eficaz del Espíritu de Dios en la Iglesia) tiene menos valor para esta espiritualidad que la participación de la Iglesia en la santidad y la gloria de Cristo, que se reflejan en ella casi sin mácula.

Que semejante espiritualización es también claramente susceptible de conflictos, se manifiesta hoy sobre todo cuando este lenguaje simbólico no sólo contrasta con la realidad de la Iglesia, sino que incluso, y de manera sistemática (sin tener en cuenta, por ejemplo, sus condicionamientos sociohistóricos), se traduce en la realidad estructural de la misma Iglesia para fundamentar, por ejemplo, el que las mujeres no puedan acceder al ministerio ordenado. Y es que la mujer, en esta perspectiva, representaría a la Iglesia que *recibe*, frente al Cristo que *da*; y esta simbología se echaría a perder si la mujer, en cuanto ministra ordenada, actuara «in persona Christi capitis».

Prescindamos por ahora de si tal argumentación es o no convincente. Lo que sí es cierto es que esta imagen eclesial de la mujer que recibe (y que, por tanto, es ante todo obediente) suele responder a una visión de Dios y de Cristo unilateralmente marcada por analogías masculinas y de dominio: Padre, Todopoderoso, Creador y Señor del cielo y de la tierra...; o Kyrios-Señor, Hijo, Rey, Cabeza, Juez... El antiguo lenguaje simbólico, aun sin pretenderlo en su sentido

7. Véase también lo que escribe I.F. GORRES acerca de esta experiencia eclesial, que fue también la suya: «Las sombras y las manchas eran tan de sobra conocidas, tan enojosas y aburridas, que no valía la pena describirlas; los esplendores, en cambio, eran sorprendentes, magníficos, y no se cansaba uno de elogiarlos»; en (W. Dirks y E. Stammeler [eds.]) *Warum bleibe ich in der Kirche?*, München 1971, 59.

originario, ha contribuido de hecho, a lo largo de toda la historia de la Iglesia hasta hoy, a la minusvaloración estructural de la mujer, la cual, en su condición de elemento «receptivo», está plenamente subordinada al varón, «activo y dominante» (cf. Ef 5,22-23; 1 Cor 11,3.7-9 etc.). Si la simbología eclesial pudiera liberarse de los rasgos de un Dios, una sociedad y una humanidad androcéntricos y vinculara la imagen del matrimonio sobre todo con el concepto de amistad («ya no os llamo siervos, sino amigos»: cf. Jn 15,15), entonces dicha simbología podría seguir enriqueciendo hoy enormemente nuestra espiritualidad eclesial (por ejemplo, la Iglesia como «amiga», «hermana», «compañera»...).

Baste lo dicho acerca de este primer modelo de experiencia espiritual de la Iglesia. Lo que hace tan difícil el actual panorama espiritual y eclesiológico de nuestra Iglesia es que tal visión de la misma da lugar a una singular concomitancia de las más altas instancias jerárquicas precisamente con el segundo modelo («La Iglesia como refugio»), que vamos a ver a continuación, y no tanto con el tercero («La Iglesia como signo de esperanza»), como parecería más indicado, dado su origen patrístico.

B) *La Iglesia como refugio*

En el curso de las controversias de la baja Edad Media entre el Emperador y el Papa, los fieles fueron perdiendo progresivamente la experiencia, hasta entonces absolutamente natural, de la Iglesia como misterio de la relación amorosa con Jesucristo. Cuestiones de estructura y de poder condujeron a una marcada dicotomía, cuyas consecuencias seguimos padeciendo hoy, entre la visión místico-espiritual y la visión dogmático-estructural-jurídica de la Iglesia. Como, con ocasión de la Reforma, dicha dicotomía se tradujo en una ruptura de la unidad real de la Iglesia, dando lugar a una separación teológica entre la esencia de la Iglesia, objeto de la fe, y su imagen empíricamente perceptible, a partir de la Contrarreforma fue cristalizando una nueva forma de piedad eclesial católica que trataba, sobre todo, de sanar es-

piritualmente el aspecto institucional de la Iglesia. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II para poder relativizar de veras las unilateralidades de esta visión de la Iglesia; sin embargo, la dureza de muchas de las disputas surgidas a raíz del Concilio muestra a las claras que dicha visión está volviendo a intensificar considerablemente su influjo en el pensamiento y la praxis eclesiales.

a) LA ECLESIOLOGÍA DOMINANTE: LA IGLESIA COMO MEDIADORA AUTÁRQUICA DE SALVACIÓN

En este modelo de experiencia de la Iglesia, pasa a ocupar el primer plano su estructura jerárquico-sacramental: la Iglesia es estimada y venerada como la «institución salvífica» perfecta (*societas perfecta*), dotada por Dios de todos los «medios salvíficos» necesarios (especialmente la jerarquía y los sacramentos). Desde el comienzo mismo de la Edad Moderna, lo que determinó el verdadero rumbo de la Iglesia Católica fue un inequívoco distanciamiento defensivo respecto de la historia moderna, considerada fundamentalmente como impía, y de las modernas sociedades democráticas, así como de las demás confesiones, que no serían sino meras formas deficientes de cristianismo. Sólo la Iglesia Católica, fundada por Cristo, perfectamente estructurada, firmemente unida y plenamente autárquica, transmitiría a sus miembros, a través de la jerarquía, la salvación sobrenatural.

A la vez que se distancia de los estados nacionales modernos, la Iglesia, sin embargo, asume para sí, de un modo análogo al de dichos estados, la conciencia de ser una sociedad soberana en la que, no obstante, el sujeto último de tal soberanía no es el pueblo, sino el Papa y la jerarquía que él encabeza. Por eso a la visión dualista de la relación externa «Iglesia Católica-mundo moderno» corresponde, al interior mismo de la Iglesia, una acusada diferenciación entre el clero y el laicado. Un laicado al que, ante todo, incumbe aceptar dócilmente el don salvífico administrado por la jerarquía eclesiástica y encarnarlo —siempre bajo la tutela de la jerarquía— en los más diversos ámbitos de la vida secular.

b) El «LEITMOTIV» ESPIRITUAL: LA INTEGRACIÓN
MEDIANTE LA SEGURIDAD Y LA OBEDIENCIA

El especial interés existencial de esta visión de la Iglesia reside en la integración: la Iglesia debe ofrecer, ante todo, unidad, seguridad y protección. En medio del pecaminoso caos y la desconcertante diversidad de la plural sociedad moderna, se desea y se pretende que la Iglesia sea –hablando en sentido figurado– una «sólida fortaleza», una «mansión de gloria», una «roca segura», un «signo de eternidad». Frente al mundo hostil y fugaz, la Iglesia debe reflejar la inmortalidad, la fuerza y el poder de Dios. Para ello necesita unas estructuras y unas leyes firmes, un orden riguroso, unas relaciones de obediencia inequívocas y una inexcusable uniformidad en la vida eclesial. La imagen de Dios que suele asociarse a todo ello es la de un Dios que –en el lenguaje de los salmos– actúa como «roca de refugio y alcázar fuerte que me salva» (Sal 31 y 71), como «escudo de salvación y refugio seguro» (Sal 18), y también como Padre todopoderoso que todo lo gobierna y lo dirige.

Las figuras simbólicas más sobresalientes de esta espiritualidad eclesial son María y el Papa: María es invocada como Madre de Dios, Madre de los creyentes y «Madre de la Iglesia» que ofrece refugio; y es frecuente la tendencia a ponerla por encima de la propia Iglesia, en lugar de integrarla en ella como su «núcleo más puro» (H.U. von Baltasar) o como su «prototipo» (O. Semmelroth). El Papa, por su parte, con análogo afecto infantil, es venerado como «Santo Padre», es decir, como parábola de la solicitud pastoral y el poder protector de Dios.

Permítaseme citar, como ejemplo de esta experiencia espiritual de la Iglesia, un texto de gran valor literario y espiritual, tomado de los «Himnos a la Iglesia» compuestos por la poetisa católica Gertrud von Le Fort en 1924. Nacida en 1876 en el seno de una familia de hugonotes reformados y educada como alumna de Ernst Troeltsch en el protestantismo liberal, se convirtió al catolicismo en 1925, es decir, un año antes de que vieran la luz sus «Himnos a la Iglesia», en los que, con un lenguaje inspirado en los Sal-

mos y en el «Zaratustra» de Nietzsche, expresaba su fascinación por la figura eterna y supraterránea de la iglesia romana, frente al historicismo moderno que todo lo relativizaba. Estos himnos, que forman parte de los textos espirituales más conmovedores escritos sobre la Iglesia, manifiestan, sin lugar a dudas, la conciencia eclesial de importantes corrientes católicas hasta comienzos de los años sesenta. He escogido el cuarto himno de la segunda parte («Santidad de la Iglesia») ⁸:

«Tus servidores llevan libreas que no envejecen, y tu lenguaje es como el bronce de tus campanas.

Tus oraciones son como encinas milenarias, y tus salmos tienen el aliento de los mares.

Tu doctrina es como una fortaleza sobre un monte inexpugnable.

El eco de los votos que tú aceptas se extiende hasta el final de los tiempos, y cuando tú bendices, construyes mansiones en el cielo.

Tus bendiciones son como grandes signos de fuego en las frentes, que nadie puede borrar.

Pues la medida de tu fidelidad no es la fidelidad humana, y en tus años no tiene cabida el otoño.

¡Tú eres como una llama constante sobre un remolino de cenizas!

¡Tú eres como una torre en medio de la riada!

Por eso tu silencio es tan ostensible en medio del estrépito de los días, que al atardecer se entregan a tu misericordia.

¡Tú eres quien reza sobre todas las tumbas! Donde hoy florece un jardín hay mañana un erial, y donde al amanecer vive un pueblo pululan de noche los fantasmas.

¡Tú eres el único signo de lo eterno en esta tierra: todo cuanto tú no transfiguraras lo desfigura la muerte!»

8. G. VON LE FORT, *Hymnen an die Kirche*, München 1990²² (citado por la edición de 1948³, 28).

Esta visión de la Iglesia muestra su vigor sobre todo en situaciones en que ésta se encuentra socialmente en minoría o es perseguida por regímenes hostiles, porque entonces los creyentes se unen en un marco cultural cerrado y relativamente homogéneo, preservando así lo que se denomina la «sustancia (tradicional) de la fe» frente a las agresiones exteriores, como sucedió con la Iglesia Católica alemana durante la «Kulturkampf», en tiempos de Bismarck, y en parte también durante la dictadura nacionalsocialista, o como ha sucedido con la mayoría de las iglesias de la Europa oriental durante los más de cuarenta años de régimen comunista. Se trata de *la* visión de la Iglesia de los «ambientes católicos» que desde la primera mitad del siglo pasado, y frente a las interpelaciones de la Ilustración, ofrecieron a la fe católica una especie de «reserva protegida» que, sin embargo, a partir de mediados de la década de los sesenta fue disolviéndose de manera incontenible, como ha sucedido también en la Europa del Este a partir de 1989.

c) EL PELIGRO: LA INCAPACIDAD DE DIÁLOGO
FRENTE A LA CULTURA DE LA MODERNIDAD

Al quedar desprovista de ese contexto social, tal espiritualidad muestra hoy muy claramente su debilidad, porque, en una sociedad pluralista y ampliamente secularizada, conduce inevitablemente a una ruptura de todo diálogo serio —caracterizado por la disposición a aprender y a cambiar— con otros grupos de distinta ideología, con otras religiones y con otras iglesias cristianas, contribuyendo así a que la Iglesia se encierre en un «ghetto» social y se desentienda cada vez más de las transformaciones de la modernidad, a la que considera casi exclusivamente como algo negativo. El movimiento de apertura que el Concilio desencadenó en la Iglesia, que desde entonces se concibe a sí misma como «Iglesia en relación» (con el Reino escatológico de Dios, pero también con el mundo secular, con otras religiones y culturas, con el ateísmo, etc.), no puede ser compartido por semejante espiritualidad ni por la ecclesiología que de ella se desprende. Y la razón teológica de ello radica, en último

término, en la falta de comprensión *histórica* de la fe y de la Iglesia: por supuesto que ambas participan de la eterna y constante fidelidad de Dios, pero sólo de un modo creatural, es decir, expuesto al cambio, al peligro, al pecado, a la búsqueda y a la incertidumbre. ¡Y lo mismo puede decirse de las estructuras jerárquicas de la Iglesia!

C) *La Iglesia como signo de esperanza*

a) LA VISIÓN DETERMINANTE DE LA IGLESIA:
COMUNIDAD EN CAMINO HACIA EL REINO DE DIOS

Es precisamente en el último de los puntos mencionados donde se enmarcan las profundas correcciones hechas por el Concilio Vaticano II a la estrechez de miras y la parcialidad de la ecclesiología de los últimos siglos, haciendo así posible una experiencia eclesial que, por una parte, se remite de nuevo más explícitamente a los orígenes bíblico-patristicos y, por otra, pretende responder más adecuadamente a la realidad de la Iglesia en el mundo moderno.

Esta espiritualidad eclesial postconciliar cristaliza cada vez con mayor densidad precisamente en las iglesias del llamado Tercer Mundo, sobre todo en las «comunidades de base» y en las «pequeñas comunidades eclesiales» de África, pero también en otras partes a lo largo y ancho del mundo, concretamente en una serie de nuevos movimientos espirituales, en determinadas iniciativas renovadoras dentro de nuestras comunidades y parroquias, entre la gente joven, en las órdenes religiosas, así como en numerosas publicaciones teológicas y espirituales, etc., que propician abiertamente una experiencia creyente de la Iglesia como «comunio», como «comunidad en la fe». Y a este respecto habría que destacar especialmente tres aspectos de dicha experiencia espiritual de la Iglesia:

aa) En cuanto «pueblo *peregrino* de Dios», la Iglesia es una comunidad de hermanos y hermanas que, junto con todos los demás hombres «en quienes él se complace» (cf. Lc 2,14), está en camino hacia el Reino prometido de Dios. Ser

comunidad-de-la-esperanza-en-camino, en medio de la gran familia humana y junto con ella, es lo que hace que para muchos creyentes la pertenencia a la Iglesia sea cada vez más motivo de gozo que de dolor⁹. Es cierto que en esta visión de la Iglesia se percibe perfectamente el *peligro* de que ésta pierda sus rasgos distintivos y acabe diluyéndose en el anonimato, por lo que cada vez adquiere más importancia la celebración común de la eucaristía como centro donde convergen todos los caminos que conducen al Reino de Dios, porque es ahí donde la Iglesia se hace «Pueblo de Dios a partir del Cuerpo de Cristo»¹⁰.

ab) La Iglesia se experimenta en todos los niveles como una comunidad de *pecadores* cuya debilidad y cuya culpa determinan la imagen visible de la misma, su «nivel» a la vez espiritual y humano, sus principales estructuras y realizaciones, en acusado contraste con su santidad, fruto exclusivo del Espíritu. Esta experiencia, vivida con humildad y sentido de la autocrítica por parte de la Iglesia, puede constituir un sólido dique frente a una conciencia demasiado triunfalista de sí misma. Pero en este punto, naturalmente, también se dan sus *peligros*: esa viva conciencia de la pecaminosidad de la Iglesia puede fácilmente degenerar en un engañoso y despiadado afán crítico que trataría ante todo –bajo uno u otro signo– de establecer una «Iglesia de los puros».

ac) Debido al peso creciente de las iglesias en el hemisferio sur, hoy se manifiesta y se vive en todo el mundo la vocación especial de la Iglesia a la *solidaridad con los pobres*. A semejanza del «grano de trigo, que cae en la tierra y muere», la Iglesia –en diversos grados, según las regiones–

comparte cada vez más, incluso en la vida cotidiana, el destino de las innumerables víctimas de nuestra historia y de las actuales injusticias que la política perpetra tanto a nivel internacional como a nivel regional o local. Con su solidaridad activa y compasiva, está configurándose, en los más distintos lugares y en las más diversas formas, como una Iglesia entre los pobres y con los pobres, incluso como «Iglesia *de* los pobres», en la que los propios pobres están pasando a ser el principal sujeto de la acción eclesial. Cuanto más se generaliza en todo el mundo esta forma de vivir la «comunión», tanto más se convierte la Iglesia en una «parábola de la participación» (Taizé) en medio de una humanidad desgarrada. Así es como responde hoy del modo más fehaciente posible a su vocación de ser «sacramento universal de la salvación» (LG 48), es decir, del designio de vida, paz y justicia de Dios y su Reino. Por supuesto que también en este punto acecha un *peligro*: el de desvincular el compromiso social y político de la experiencia viva de la fe en el Dios trinitario.

Para ilustrar esta espiritualidad, permítaseme citar aquí un pasaje del texto programático «Unsere Hoffnung» («Nuestra esperanza»), aprobado en 1975 por el sínodo interdiocesano de la República Federal Alemana de entonces:

«En la comunidad de la Iglesia se realiza, a modo de primicia, la nueva creación (cf. Gal 6,15s). Esta nuestra Iglesia es una comunidad de esperanza. Y la conmemoración del Señor, en la que celebramos juntos la presencia eficaz de su acción redentora “hasta que él vuelva”, debe ser constantemente para nosotros y para el mundo en que vivimos la “memoria peligrosa” de nuestra provisionalidad. La Iglesia misma no es el Reino de Dios, por más que éste se encuentre “presente ya en ella como misterio” (LG 3). Por eso no es una mera comunidad de creencias ni una asociación de intereses orientada al futuro. Su verdadera esencia le viene dada por el hecho de ser la obra y fundación de Jesucristo, cuyo Espíritu Santo constituye el fundamento vivo de su unidad. Es éste, el Espíritu Santo del Señor glorificado, la fuerza más íntima de nuestra absoluta confianza: Cristo en nosotros, es-

9. M. KEHL, «Kirche für die anderen»: *Geist und Leben* 49 (1976) 421-434; cf. mons. W. KEMPF, *Für euch und für alle. Fastenhirtenbrief 1981*, Limburg 1981; W. BUHLMANN, *Wo der Glaube lebt*, Freiburg 1980; Id., *Weltkirche*, Graz 1988³; J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975; K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1973³; L. BOFF, *Und die Kirche ist Volk geworden*, Düsseldorf 1987.

10. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1970².

peranza de la gloria (cf. Col 1,27). Por eso la comunidad de esperanza que es nuestra Iglesia no es una sociedad que deba replantearse constantemente su razón de ser; su forma comunitaria es la de un Pueblo, Pueblo peregrino de Dios, que se identifica y se legitima por el hecho de que narra su historia como historia salvífica de Dios con los hombres y celebra constantemente esta historia en la liturgia, de la que trata de vivir.

La vitalidad de este Pueblo y las experiencias de comunidad que en él tienen cabida dependen, sin duda, de la vitalidad de esa misma esperanza. Nadie espera para sí solo. La esperanza que nosotros profesamos no es, pues, una vaga y difusa confianza ni un optimismo existencial congénito, sino que es tan radical y exigente que nadie podría profesarla por sí y para sí solo. De lo contrario, ¿no es cierto que al final no nos quedaría más que una melancolía, una desesperación apenas disimulada o un egoísmo ciego y egoísta? Atreverse a esperar el Reino de Dios significa siempre esperarlo para los demás, y sólo así para nosotros mismos. Sólo cuando nuestra esperanza lo es para los demás, es decir, cuando asume de improviso la forma y el dinamismo del amor y de la “comunio”, deja de ser una esperanza mezquina y medrosa y deja de reflejar nuestro desesperado egoísmo. “Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos y hermanas. Quien no ama permanece en la muerte” (1 Jn 3,14)»¹¹.

b) EL «LEITMOTIV» ESPIRITUAL:

LA COMUNICACIÓN HACIA FUERA Y HACIA DENTRO

A diferencia de lo que ocurría en el primer modelo, aquí el primer plano lo ocupan por igual la realidad social de la Iglesia y su misterio teológico. Y es que, al venerarse a Dios mismo sobre todo como «comunio» del amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo común a ambos, se concibe a la Iglesia como parábola, como «sacramento» de

esa «comunio». Por eso su apariencia visible (e incluso sociológicamente descriptible) no puede ser algo meramente externo y secundario, sino que debe ser expresión plástica de su contenido teológico. De ahí que el contenido y la forma de la Iglesia se vean en una unidad inseparable: la Iglesia sólo es, pues, verdadera «comunio» en la fe cuando en todos sus ámbitos se hace realidad como espacio vital «comunicativo» de la fe. Lo que distingue a esta visión de la Iglesia es una enorme sensibilidad con respecto a la debida conjunción entre teología de la «comunio» y estilo de vida comunicativo.

Por eso resultan comprensibles el sufrimiento y las críticas de muchos cristianos cuando las autoridades eclesiásticas reinciden de manera manifiesta en actitudes y comportamientos que se creían superados, porque lo que está realmente en juego es la credibilidad del replanteamiento conciliar. Para mejor poder realizar esa deseada unidad entre el contenido y la forma de la «comunio» se requiere —a diferencia de lo que ocurre con el segundo modelo— que a todos los cristianos que lo deseen y sean capaces se les garantice jurídicamente la participación en todas las realizaciones y en todos los procesos de decisión de la Iglesia, porque *todos* los creyentes constituyen *el sujeto comunitario de la Iglesia*; y los cristianos convencidos de ello ya no pueden ni deben contentarse con el papel de meros «objetos» de quienes oficialmente desempeñan las funciones rectoras.

c) OPCIÓN DECIDIDA EN FAVOR DE ESTA ESPIRITUALIDAD ECLESIAL

Estas tres distintas experiencias y opciones espirituales de la Iglesia no tienen por qué estar irreconciliablemente enfrentadas por causa de sus respectivos contenidos teológicos. Lo cual no significa simplemente, por lo demás, que deban mostrarse mutua indiferencia. En mi opinión, la actual situación de la Iglesia exige optar decididamente por el tercer tipo de experiencia espiritual, dado que el camino de la Iglesia «comunicante» emprendido por el Concilio sigue

11. Tomado de «Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit», en GEMEINSAMF SYNODE DER BISTUMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND (Offizielle Gesamtausgabe), Bd. 1: *Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg 1989⁷, 99s.

siendo el más expedito para transmitir a la cultura de nuestro tiempo el gozoso y liberador mensaje de la fe. Es precisamente este programa de la *mediación positiva* lo que constituye la novedad teológico-pastoral «definitiva», y obligada para nuestros días, del Vaticano II. Las otras dos experiencias espirituales sólo conservarán su validez en la medida en que estén abiertas a esta nueva visión espiritual de la Iglesia y se dejen relativizar por ella. Entonces también ellas podrán aportar de manera fecunda *sus* propias perspectivas y *sus* correcciones a las posibles unilateralidades de esta tercera experiencia, que ya desde su mismo planteamiento está interesada en ser enriquecida y ampliada por cualesquiera otras experiencias. Cuando así sucede, entonces la pregunta de Roger Schutz a la Iglesia, lejos de ser una pregunta retórica e irrespondible, se convierte en expresión de la esperanza, muchas veces ciertamente «contra toda esperanza»:

«Iglesia, ¿llegarás a ser el “pueblo de las bienaventuranzas”, sin más seguridad que Cristo: un pueblo pobre, que viva de modo contemplativo y creador de paz, que sea portador de la alegría y organizador de una fiesta liberadora para la humanidad, incluso a riesgo de ser perseguida por causa de la justicia?»¹²

2. Por un contacto personal con la situación presente

¿Cómo hacer que semejante espiritualidad eclesial arraigue no sólo en la cabeza, sino también en el corazón del creyente? ¿Cómo puede ayudar a cada uno de nosotros a hacer frente a la grave situación actual de la Iglesia con la suficiente apertura y realismo como para poder descubrir en ella huellas y motivos de una nueva esperanza? Porque lo que ya no sirve de ayuda es refugiarse en lo espiritual, sino tan sólo una esperanza de hondas raíces espirituales y que a

12. *Taizé und das Konzil der Jugend. Vom ersten zum zweiten Brief an das Volk Gottes*, Freiburg 1979⁴, 78.

la vez, en la práctica, tenga los pies en el suelo. Ésa es la fuerza que necesitamos para arrostrar la prueba del «extrañamiento» (tanto en el contexto de la evolución cultural como, muy a menudo, dentro mismo de la Iglesia). He aquí algunas sugerencias personales al respecto:

A) *Hacer con toda naturalidad lo que está mandado*

Para empezar, hago mía una excelente propuesta de Ulrich Ruh¹³: no es el esfuerzo obsesivo por ser moderno y eficaz a toda costa y por estar siempre atento a las últimas necesidades de la gente lo que hace crecer la esperanza, sino el observar, con fidelidad y naturalidad, las exigencias centrales de nuestra fe: la oración personal y comunitaria, la celebración de una liturgia sugerente y expresiva (aunque cada vez participen menos en ella), la lectura personal y comunitaria de la Biblia, el diálogo en orden a una plena comprensión de nuestra fe, la práctica desinteresada del amor al prójimo, la motivación cristiana de la vida diaria y del trabajo profesional... «El convencimiento de que los cristianos deberían, ante todo, hacer del modo más natural y desinteresado posible lo que la fe les ordena, sin estar mirando constantemente a derecha e izquierda en busca de aprobación, es algo que podría y debería servir de liberación y de alivio. Tal convencimiento constituye una eficaz ayuda, tanto para no resignarse a las primeras de cambio ante la falta de éxitos visibles como para no incurrir en un excesivo activismo»¹⁴.

Personalmente, suele servirme de ayuda el pasaje de Rom 4,16-18: «Abraham, el padre de todos nosotros..., ante Aquel a quien creyó, el Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no son para que sean, creyó contra toda esperanza [¡con casi cien años!] y fue padre de muchas naciones». En este patriarca de nuestra fe se personifica toda la historia de la esperanza de Israel y de la

13. Cf. U. RUH, «Kein Grund zur Resignation»: *Heider-Korrespondenz* 47 (1993) 1-3; M. KEHL, «Kirche in der Fremde»: *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 516-519.

14. U. RUH, *op. cit.*, 3.

Iglesia: una esperanza que espera contra toda apariencia, contra todos los pronósticos y probabilidades; una esperanza en el Dios que resucita a los muertos, que una y otra vez ha irrumpido de modo significativo en la historia de su Pueblo para «interrumpir» el curso «normal» de los acontecimientos y hacer brotar vida nueva incluso de troncos muertos. ¿Por qué no ha de hacerlo también hoy en su Iglesia? ¿Confiamos verdaderamente en él hasta ese punto? La actitud que hoy nos pide Dios es la de una confianza «desmedida».

B) *Relativizar la Iglesia en relación al Reino de Dios*

En cierta ocasión, durante una homilía, escuché en Tübingen una ingeniosa variante del conocido dicho de Jesús en el sermón del monte (Mt 6,33): «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás, incluida la Iglesia, se os dará por añadidura». En efecto, ¡la Iglesia es un «añadido» al Reino de Dios! Dondequiera que abogemos en favor de que se haga realidad, sobre todo entre los pobres, el designio divino de paz, de justicia y de vida (y las ocasiones de hacerlo son infinitas, incluso fuera de la Iglesia institucional), allí empieza a crecer la Iglesia en su sentido original; allí se congrega el Pueblo de Dios, a menudo pequeño e insignificante, pero lleno de vida y de esperanza. Y ello se refleja también en la Iglesia en general, que quizá, con el tiempo, modifique también de algún modo sus estructuras, frecuentemente tan anquilosadas.

Cuanto más consigamos todos relativizar la Iglesia en relación al Reino de Dios, tanto más dejaremos de obsesionarnos angustiadamente por las irregularidades y abusos que se dan en ella. En este sentido, la vida en comunidad con disminuidos psíquicos que se practica en «El Arca», la obra fundada por Jean Vanier, tiene para mí una enorme fuerza liberadora, porque esta parábola del Reino de Dios, que entra por todos los sentidos, me proporciona una y otra vez la suficiente dosis de serenidad para hacer frente a nuestra actual situación eclesial.

C) *No perder de vista las verdaderas dimensiones de la Iglesia universal*

En todas partes –incluida la Iglesia, naturalmente– se da hoy una acusada tendencia a las comunidades pequeñas y abarcables. Lo cual está muy bien, y la Iglesia además necesita urgentemente de tales células vivas como espacios vitales primarios de la fe. Pero cuando esta tendencia se hace unilateral, cuando pierde de vista y desdeña en exceso la comunidad universal de la Iglesia, que es supralocal y supranacional, entonces conduce a un enorme empobrecimiento de lo específicamente «católico», es decir, de la conciencia eclesial universal. Aun cuando la forma concreta de dirigir la Iglesia universal les resulte hoy a muchos un tanto problemática, no deberíamos por ello tratar apresuradamente de socavar el principio de la Iglesia como Iglesia universal. La Iglesia es una «comunidad de comunidades» que vive fundamentalmente de la tensión –muy a menudo conflictiva– entre los pequeños grupos, las parroquias, las diócesis, las iglesias de ámbito nacional o continental y la Iglesia universal. Es esta tensión la que puede impedir que nuestra perspectiva eclesial incurra en el provincianismo (que es una de las mayores tentaciones de la Iglesia alemana) o en el nacionalismo eclesial, un peligro demasiado evidente hoy (sobre todo en Europa oriental). Y esa misma tensión puede, al mismo tiempo, hacernos percibir la inmensa riqueza espiritual y cultural de la Iglesia en los diversos países y continentes para, de ese modo, ampliar nuestros horizontes y enriquecernos.

D) *Meditar sobre la Iglesia*

Personalmente, yo he redescubierto además un viejo ejercicio espiritual de los Padres de la Iglesia: lo que hacían los Padres y las Madres de la Iglesia no era tanto reflexionar, discutir o razonar sobre la Iglesia, sino, sobre todo, meditar sobre ella. Es decir, interpretaban y saboreaban simbólicamente casi todos los textos de la Sagrada Escritura refiriéndolos a la relación entre Cristo y la Iglesia. Y yo intento

imitarlos a mi manera, por cuanto que, al leer y contemplar la Biblia, me pregunto muy a menudo: ¿Qué se dice en este punto de la Iglesia? ¿Qué imagen de la Iglesia se encierra en esta escena, en esta parábola, en este relato, en esta exhortación? De este modo voy progresivamente descubriendo posibilidades de la Iglesia cada vez más profundas, más bellas, más prometedoras, que, a la vez que me desvelan de algún modo su «misterio», me reconcilian también cada vez más con su realidad.

Algunos *ejemplos* de tales «meditaciones sobre la Iglesia»: el Cardenal Carlo M. Martini ha interpretado muy acertadamente el relato de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) en relación a la Iglesia actual¹⁵. «No tienen vino»: ¿por qué se nos agota hoy tan rápidamente el vino –es decir, la «alegría del Evangelio»–, dando a menudo la impresión de que la Iglesia tiene más que ver con un velatorio que con una boda? ¿Será porque nuestras innumerables y constantes actividades organizativas nos dejan sin resuello? ¿O será que muchas de nuestras estructuras están tan «petrificadas» como las vasijas vacías de Caná? «Haced lo que él os diga»: la chispa de la alegría producida por la fe sólo podrá saltar y prender en el inmenso número de fatigados e indiferentes si nos atenemos a lo que diga Jesús, encarnación de la solidaridad de Dios para con sus criaturas; si vivimos abierta y despreocupadamente su testimonio de la filantropía y la humanidad de Dios.

Fijémonos también en la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17), donde podemos ver cómo la Iglesia *llora* a sus hijos «muertos», en lugar de arrojarlos fuera de sí y «borrarlos de la lista», y cómo Jesús se deja afectar por ese llanto y toca con sus manos también a los «muertos», derribando las fronteras entre miembros «vivos» y «muertos» de la Iglesia, y resucita a los muertos para devolvérselos a su «madre», encomendándoselos de nuevo a ella para que vele por esa nueva vida de sus «hijos» y no permita que se pierdan.

15. Cf. C.M. MARTINI, *Was er euch sagt. Leben aus der Freude des Evangeliums*, Freiburg 1989.

O contemplemos la curación de la mujer encorvada en la sinagoga (Lc 13,10-17): ¿qué clase de «demonios» atormentan a la Iglesia para que ésta ande encorvada y no pueda ya caminar erguida, llena de vitalidad y de alegría? ¿Acaso ya no oye cómo la llama Jesús? ¿Acaso ya no siente la cercanía de las manos sanantes de Jesús en su propia palabra, en sus constantes y eficaces signos salvíficos, en los más pequeños de sus hermanos y hermanas, en la comunidad congregada en su nombre? ¿O deberá quizá reconocerse más bien en el jefe de la sinagoga, que se indigna por la libertad y la humanidad de Jesús?

Esta forma de meditación bíblica sobre la Iglesia apenas tiene peligro alguno de hacernos soñar con una imagen idealizada y espiritualista de la Iglesia. Al contrario, no es más que otra manera –bastante saludable, por cierto– de relativizarla. La forma institucional de la Iglesia no es toda la Iglesia, la cual tiene bastante más sentido, más perspectivas y potencial de esperanza que ofrecer de lo que podemos percibir a primera vista. Lo de que «sólo se ve bien con el corazón» es también aplicable a la Iglesia, tanto en cuanto sujeto como en cuanto objeto.

E) *Conservar la franqueza para manifestar el desacuerdo*

Una actitud verdaderamente espiritual y responsable frente a la situación de la Iglesia, lejos de hacernos mudos o pasivamente dóciles, servirá para que se reactive plenamente en la Iglesia la vieja virtud bíblica de la franqueza precisamente allí donde determinadas instituciones o individuos, grupos o autoridades eclesiásticas parecen no responder, o no hacerlo más que a medias, a su misión de hacer transparente hoy a Jesucristo y su Evangelio liberador. Precisamente en estos momentos, cuando «desde arriba» se fomenta el distanciamiento frente a las legítimas interpelaciones de la modernidad –con lo que la Iglesia retrocede inequívocamente a posiciones anteriores a los intentos renovadores de Juan XXIII y del Vaticano II–, no debemos dar la impresión de que cedemos al miedo y a la cobardía. De lo contrario,

dejaremos a solas con sus decepciones y sus heridas a demasiados cristianos que se inspiran en el Concilio y en la actitud de éste frente a la modernidad y añoran un nuevo clima en las relaciones intraeclesiales. Con lo cual, no sería de extrañar que, dentro de unos años o decenios, también a nosotros nos reprocharan: «¿Por qué callasteis entonces?»

Pero nuestro posible desacuerdo debería formularse en un lenguaje que apunte a la *reconciliación* y no utilice la polémica y las imputaciones para ahondar aún más las diferencias entre las diversas corrientes y orientaciones; un lenguaje que, en lugar de herir los sentimientos religiosos del otro, trate de comprenderlo y de descubrir el núcleo de verdad que puede tener su manera de pensar. A este respecto, permítaseme citar de nuevo a B. Rootmensen, que, pasando revista a su compromiso dentro de la Iglesia en los años sesenta y setenta, escribe: «...en tercer lugar, se cometía el error de creer en el poder de convicción de la polémica y pensar que con ella siempre triunfaría el bien y saldría derrotado el mal. Por supuesto que pueden darse diferencias de opinión, y tampoco hay nada que objetar al hecho de que se emplee toda la agudeza posible a la hora de discutir; pero la idea de que basta con polarizar suficientemente la discusión para que se imponga la propia verdad ha demostrado ser una ilusión»¹⁶. En cambio, un lenguaje que apunte a la reconciliación es perfectamente capaz tanto de llamar a las cosas por su nombre y de discernir los espíritus (de distinguir adecuadamente, por ejemplo, entre el poder espiritual y el abuso político de poder en la Iglesia) como de restablecer el diálogo entre las posiciones más inmovilistas. Dicho lenguaje dispone de un modelo de referencia muy real: el estilo de la comunidad de Taizé y de su prior, Roger Schutz, en el que resulta perfectamente visible la atrayente imagen de una Iglesia reconciliada y reconciliadora.

16. B. ROOTMENSEN, *Vierzig Worte in der Wüste*, Düsseldorf 1991, 174.

F) *No subestimar el poder de la paciencia*

Como contrapunto a la franqueza de la que acabo de hablar, quisiera referirme a otra virtud de raíces igualmente bíblicas: la virtud de la *paciencia*. Porque ¿cómo debe comportarse uno cuando fracasan todos sus esfuerzos, por bien intencionados que sean; cuando la chispa no acaba de saltar, por mucho entusiasmo que sienta uno por el Evangelio; cuando todos los intentos de diálogo, tanto hacia dentro como hacia fuera, no tienen el menor éxito, por más comunicativo que quiera uno mostrarse? Es ésta una experiencia que nos toca hacer cada vez más a menudo. Quisiera presentar aquí brevemente dos hermosos textos de la gran tradición espiritual de nuestra Iglesia que a mí me han servido de gran ayuda a este respecto.

El primero es de Madeleine Delbrêl (1904-1964), esa mística francesa que en los años cuarenta y cincuenta, en medio de un mundo obrero absolutamente descristianizado, desempeñó un importante papel espiritual y humano en el movimiento de los «curas obreros». Cuando este movimiento fue prohibido por Roma en 1953, ella intentó ayudar, de palabra y por escrito, a superar tan dolorosa situación desde la fe. En una de sus cartas a los curas en cuestión, utiliza la imagen del parto para ilustrar lo penosos que son los procesos de renovación y revitalización en la Iglesia:

«Tengo miedo de que vosotros, como una mujer que no supiera que se pare con dolor, que no comprendiera por qué éste tiene que ser tan desgarrador y tratara de bloquearlo, sin saber que el dolor que a ella le dilacera es el que permite nacer a la criatura..., tengo miedo –digo– de que, al igual que esa mujer, pretendáis retener en vosotros el encargo misionero. Mientras el niño está en el vientre de la madre, está en el cuerpo de una persona adulta, y el nacer significa para él hacerse pequeño y débil...; pero para hacerse adulto primero hay que ser esa pequeña criatura. Y es esa criatura, ese hombre nuevo, lo que los demás esperan de vosotros, no la persona adulta que sois. Si el encargo misionero no nace de vosotros con dolor, no pasará de ser... un feto muerto que la mujer lleva en su vientre.

En mi opinión, la Iglesia siempre nació de este modo, en todos los tiempos y siempre la misma. Ha sido siempre el mismo combate el que ha aniquilado a los santos, que han sido llamados siempre a ser fecundos: si permitían que lo que había crecido en ellos saliera afuera pobre e indefenso, pequeño y humillado por las convulsiones de la obediencia –cruels y sangrientas, pero orgánicamente necesarias–, entonces la Iglesia de Cristo volvía a venir al mundo. Otros, en cambio, igualmente llamados a ser fecundos, al no saber reconocer las leyes de la vida, las han confundido con los dolores de un cuerpo enfermo, por lo que Cristo no ha podido abrirse paso a través de ellos»¹⁷.

Tiene razón Madeleine Delbrêl: si el compromiso en favor de los necesarios cambios estructurales no se alimenta de la paciencia contemplativa de un amor casi místico a Cristo y a su Iglesia, a la larga quedará infecundo. «Lucha y contemplación» (Taizé), «resistencia y sumisión» (D. Bonhoeffer), son para el creyente las dos caras de una misma moneda.

El segundo texto, que ha llegado hasta nosotros en un viejo manuscrito florentino, se remonta a san Francisco de Asís, el cual, hablando con el hermano León, indaga la razón de la «verdadera alegría»:

«Cierta día, el bienaventurado Francisco, estando en Santa María de los Ángeles, llamó al hermano León y le dijo:

–Escribe, Hermano León.

–Éste le respondió:

–Ya estoy listo.

–Escribe –le dijo–, dónde ésta la verdadera alegría: llega un mensajero y dice que todos los maestros de París han entrado en nuestra Orden. Escribe: “No está ahí la verdadera alegría”. Y también que han venido a la Orden todos los preladis ultramontanos, arzobispos y obispos, e incluso el rey de Francia y el rey de Inglaterra. Escribe: “No está ahí la verdadera alegría”. Igualmente, que todos mis hermanos han ido a los infieles y han convertido a todos ellos

a la fe. Además, que he recibido yo de Dios una gracia tan grande que curo enfermos y hago muchos milagros. Te digo que en todas estas cosas no está la verdadera alegría.

–Padre, te ruego, en nombre de Dios, que me digas dónde está la verdadera alegría.

–Figúrate que regresamos ahora de Perugia empapados de la lluvia, helados de frío, cubiertos de lodo y desfalleciendo de hambre, que llamamos a la puerta del convento y viene el portero incomodado y pregunta: “¿Quiénes sois vosotros?” Y diciendo nosotros: “Somos dos hermanos vuestros”, responde él: “No decís verdad, sois dos bribones que andáis engañando al mundo y robando las limosnas de los pobres. ¡Marchaos de aquí!”; y no nos abre, y nos hace estar fuera bajo la nieve y la lluvia, sufriendo el frío y el hambre hasta la noche. Si toda esta crueldad, injurias y repulsas las sufrimos nosotros pacientemente, sin alterarnos ni murmurar, pensando humilde y caritativamente que aquel portero conoce realmente nuestra indignidad y que Dios le hace hablar así contra nosotros, escribe, ¡oh hermano León!, que en esto está la perfecta alegría.

Y si, perseverando nosotros en llamar, sale él airado y nos echa de allí con injurias y a bofetadas, como a unos bribones importunos, diciendo: “¡Fuera de aquí, ladronzuelos vilísimos; id al hospital, que aquí no se os dará comida ni albergue!”; si nosotros sufrimos esto pacientemente y con alegría y amor, escribe, ¡oh hermano León!, que en esto está la perfecta alegría.

Y si nosotros, obligados por el hambre, el frío y la noche, volvemos a llamar y suplicamos, por amor de Dios y con grande llanto, que nos abran y metan dentro, y él, más irritado, dice: “¡Cuidado que son importunos estos bribones!; ¡yo los trataré como merecen!”; y sale afuera y, asiéndonos por la capucha, nos echa por tierra, nos revuelca entre la nieve y nos golpea con un palo; si nosotros llevamos todas estas cosas con paciencia y alegría, pensando en las penas de Cristo bendito, las cuales nosotros debemos sufrir por su amor, escribe, ¡oh hermano León!, que en esto está la verdadera alegría»¹⁸.

17. Citado según A. SCHLEINZER, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl*, Ostfildern 1994, 248s.

18. FRANCISCO DE ASÍS, «Florecillas», cap. VII, en *Escritos completos y biografías de su época*, BAC, Madrid 1945, 107s.

7 Perfil de una Iglesia en transformación estructural

Llamar por tres veces a la puerta de los hermanos y que éstos, además de no reconocerte, te insulten y te rechacen...: soportar todo eso con paciencia y sin enojarse es para Francisco la verdadera alegría. ¡Cuántas veces llamamos nosotros a la puerta de nuestra propia casa, la Iglesia, para exponer siempre el mismo ruego, y cuántas veces nos despiden sin haber logrado nuestro propósito, y quizá incluso haciéndonos objeto de desaires y de malos tratos...! En no amargarse ni endurecerse por ello, sino conservar la paciencia, radica, de hecho, el secreto de una alegría inquebrantable, por mucho que sea lo que debamos soportar.

No conviene olvidar, sin embargo, que la paciencia es también una virtud que se presta fácilmente al abuso. Por eso no debe en modo alguno ser recomendada a *otros* como consuelo que haga alimentar vanas esperanzas en situaciones insostenibles; ni se debe suplir con ella el enojo que producen ciertas situaciones injustificables y escandalosas; ni debe emplearse en ningún caso como coartada para justificar los pecados de omisión.

Veamos lo que a este respecto escribe Hans Schaller:

«La paciencia no es una virtud de las personas de carácter pasivo y bonachón que, a falta de energía y de imaginación, simplemente se conforman resignadas con la inevitabilidad de una situación triste e irremediable. No, lo que la paciencia pretende, en último término, es impedir que nada ni nadie destruya la confianza básica interior, la alegría del corazón. La paciencia ayuda a mantener la esperanza y la alegría de vivir.

“Ser paciente significa, como dice J. Pieper, no dejarse robar la transparencia del alma por las heridas sufridas al hacer el bien. La paciencia no excluye una actividad enérgica y emprendedora, sino única y exclusivamente un corazón triste y desorientado... La paciencia no tiene por qué reflejar una vida hecha pedazos y llena de lágrimas. La paciencia es la quintaesencia de una depurada invulnerabilidad interna”¹⁹.

En este último capítulo quisiera modestamente intentar dar una respuesta a la pregunta que sirve de título al presente libro: «¿Adónde va la Iglesia?» Más que sueños o visiones eclesiales (*por indispensables que sean para no perder de vista el «gran proyecto»*), lo que pretendo ofrecer son algunas hipótesis y sugerencias realistas que permitan vislumbrar los posibles perfiles de una Iglesia del futuro; y lo haré siguiendo las líneas que ya empiezan a esbozarse en determinados procesos actuales. (Naturalmente, ello depende en gran parte del supuesto de que la evolución política y económica de Europa en los próximos años y decenios no sufra ningún tipo de cambios revolucionarios ni cataclismos bélicos). Sin lugar a dudas, la evolución cultural y, junto con ella, la conciencia de los valores, el sentido religioso, la aceptación general del cristianismo eclesial, etc., va a verse sometido todo ello a muchas oscilaciones. Pero, teniendo en cuenta la situación de creciente subjetivización y pluralización (precisamente en lo religioso) que tanto tiempo llevamos viviendo, me parece sumamente improbable que en nuestras modernas sociedades europeas vuelva a generalizarse una religiosidad de cuño eclesiástico semejante a la que precedió al llamado «impulso modernizador». Y es que, aun cuando las ambivalencias de la actual mentalidad cultural impregnen cada vez más la conciencia general, mientras no repercutan de un modo claramente contraproducente en el bienestar económico de la gran mayoría o en la paz política y social, no es de esperar que se produzca un cambio de mentalidad y de comportamiento en gran escala.

19 H. SCHALLER, «Unter verhangenem Himmel» en *Pastoralblatt* 47 (1995) 289s.

Si es así, no podemos dejar de preguntarnos: ¿Para qué debemos estar preparados a largo plazo? ¿Qué previsiones y proyectos debemos hacer y dónde tenemos que poner el acento?

1. «Medios tendenciales» disgregadores en la Iglesia

Al igual que en la sociedad en general se desarrollan aisladamente determinados «medios vivencialistas» y que están cada vez menos abiertos unos a otros, es del todo previsible que también en la Iglesia Católica (lo mismo que en el judaísmo y en el protestantismo modernos) surjan, cada vez con mayor vigor, muy distintas corrientes y orientaciones teológico-eclesiales que habrán de cristalizar en determinadas formaciones sociales cuya comunicación recíproca resultará más difícil aún de lo que lo ha sido hasta hoy. A mi modo de ver, un rasgo distintivo y determinante de tales «medios tendenciales», que se definen más personal que localmente, radica sobre todo en la distinta postura que adoptan fundamentalmente frente a la actual fase de la modernidad cultural; una postura de la que depende necesariamente el lugar que se asigna a la Iglesia en dicha cultura.

Así, por ejemplo, no sólo seguirá creciendo el número de aquellos creyentes en los que predomina la tendencia a *demonizar* la modernidad, sino que dichos creyentes se atrincherarán más que nunca en formas de comunidad y sistemas de comunicación que serán auténticas «ciudadelas», a fin de preservar y reforzar su identidad cristiana precisamente acentuando el contraste frente a la modernidad (y tanto más, naturalmente, frente a la «Iglesia moderna»). Con ello es absolutamente inevitable que surjan estructuras de tipo sectario, es decir, «iglesias dentro de la Iglesia», cuya integración en la iglesia *local* (no tanto en la universal) será extraordinariamente problemática y cuyo influjo en los procesos y decisiones eclesiales es ya hoy, desgraciadamente, mucho mayor que su importancia real, tanto cuantitativa como teológico-cualitativa. «Por parte de la Iglesia,

sería sumamente importante que, en lugar de marginar innecesariamente a tales medios, tratara de ver también lo que de subjetivamente verdadero puede quizá articularse en ellos, pero sin permitir en ningún caso que sean ellos quienes determinen el “orden del día” y sin temer, por lo demás, discutir con ellos objetivamente —en la medida de lo posible— los asuntos que sea preciso» (K. Nientiedt)¹.

En una dirección muy distinta, probablemente se difundan también dentro de la Iglesia Católica ciertos medios o corrientes mucho más abiertos al influjo de una espiritualidad *evangélica* o *pentecostal* y que precisamente por ello apuestan por la confrontación directa del anuncio cristiano con la modernidad. A muchos de ellos les parece un rodeo superfluo o un esfuerzo absolutamente inútil la búsqueda de *puntos de contacto concretos de la fe cristiana con nuestra cultura*. Teniendo en cuenta el elevado grado de desorientación religiosa y las formas nada convencionales de liturgia y de predicación que se practican en tales medios y que responden a una mentalidad religiosa vivencialista, sin duda podrán ofrecer un nuevo y acogedor refugio en la fe cristiana a muchos de nuestros contemporáneos (sobre todo jóvenes) que ansían seguridad religiosa. En este punto, mucho dependerá de que los responsables de tales grupos estén dispuestos y sean capaces de practicar un «discernimiento de espíritus» eclesialmente vinculante. De lo contrario, también en esta «escena» adquirirán progresivamente carta de naturaleza los medios pietista-sectarios.

El espectro más amplio y variopinto seguirá ofreciéndolo aquella corriente eclesial que, debido ciertamente a su elevado promedio de edad y al hecho de que su situación de minoría social resulta cada vez más perceptible, tenderá a ser, en conjunto, más conservadora, aunque fundamentalmente abierta (en el sentido del Vaticano II) a un *enfrentamiento dialogante* con la modernidad. Me refiero, concreta-

1. K. NIENTIEDT, «Gefürchtet, überschätzt, dämonisiert. Rechtskonservative Gruppierungen im deutschen Katholizismus», en *Herder-Korespondenz* 49 (1995) 477-482 (482); cf. W. BEINERT (Hg.), *Katholischer Fundamentalismus*, Regensburg 1991.

mente, al sector de «centro» católico, cuyo «ancho de banda», por lo demás, es bastante amplio, puesto que va desde la postura de acercamiento prudentemente escéptico hasta la de convergencia programática entre valores cristianos y modernos (e incluso «postmodernos»). Mientras que en el espacio geográfico de una misma parroquia estas distintas acentuaciones se mezclan más o menos o coexisten (pacífica o beligerantemente), fuera de ese ámbito, sin embargo, dan lugar a otras formas de comunicación como, por ejemplo, publicaciones, seminarios, cursos de reciclaje espiritual, encuentros de oración, proyectos sociales o políticos, viajes organizados con fines religiosos, peregrinaciones etc., en los que se encuentran en cada caso grupos de una determinada «tendencia» que se apoyan mutuamente en su manera de entender la Iglesia. Allí donde la disposición dialogante hacia fuera (con la cultura moderna) se corresponda con la disposición dialogante hacia dentro (con toda la Iglesia), será donde más fácilmente podrá producirse la integración en formas de vida eclesial comunes y en respuestas igualmente comunes a los desafíos culturales concretos. En cambio, donde más difícil de lograr me parece esto es en aquellos medios donde, por muy decidida que sea la voluntad de pertenecer a la Iglesia Católica y de comprometerse en ella, se da un sentimiento anti-institucional tan fuerte que la percepción y el juicio crítico de todo cuanto tenga que ver con la Iglesia «oficial» se convierte prácticamente en el núcleo de su autodefinición como cristiano e incluso de su concepción general de lo que es el cristianismo.

Teniendo en cuenta que estos procesos de diferenciación parecen ser imparables, la tarea de quienes tienen encomendado (a cualquier nivel) el servicio a la unidad y la dirección de la Iglesia resultará cada vez más exigente, porque lo que dijimos en general en la Primera Parte acerca del cristiano como «explorador de medios» dentro de la moderna «sociedad vivencialista» es, una vez más, extensible de manera específica a los encargados de dicha tarea: son ellos quienes, invirtiendo las energías que haga falta, deben desempeñar ese servicio de puente y de integración también

dentro de la misma Iglesia, para que el «etnocentrismo del medio» no desborde al menos los límites eclesiales. La vieja imagen del «pastor» sigue siendo, pues, plenamente actual incluso en estos tiempos «postmodernos».

2. Una tendencia creciente a las comunidades «con perfil»

Sobre la base de la movilidad social, que para muchas personas conlleva una diferenciación real entre, por una parte, la vivienda y, por otra, el espacio vital (escuela, lugar de trabajo, espacios de ocio y diversión, centros comerciales, etc.), probablemente no haga sino acentuarse aún más una tendencia frente a la que no podemos adoptar ni una postura meramente defensiva ni una actitud de aceptación entusiasta. Me refiero a la concentración de la vida espiritual y comunitaria, o bien en aquellas comunidades parroquiales que —por su situación geográfica, su dotación personal y su tradición— poseen un perfil claramente definido, o bien en centros de espiritualidad análogos (monasterios y conventos, casas de ejercicios y de formación, nuevos movimientos espirituales, centros de peregrinación, etc.). A la larga, la vida de la Iglesia se expresará más en esa especie de *puntos de cristalización* que en el clásico sistema reticular de parroquias y arciprestazgos. Este sistema sigue teniendo ciertamente su sentido (sobre todo para creyentes que, por diversas razones, no pueden gozar de tanta movilidad); pero cada vez será menor el número de parroquias que, aparte de ofrecer unos ciertos servicios litúrgicos y pastorales básicos, estén en condiciones de ser una especie de hogar en la fe para los más diversos grupos y generaciones de creyentes².

La consecuencia será que las personas para quienes la fe siga siendo merecedora de una cierta inversión de tiempo, de

2. Cf. M. KEHL, «Wohin geht die Kirche?»: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 147-159.

actividad y de compromiso, preferirán cada vez más acudir allí donde no se sientan infrutilizadas y consideradas como una «reserva de emergencia», sino donde puedan saciar su hambre de comunidad viva y de alimento espiritual para el alma y para los sentidos. Estoy pensando fundamentalmente en ciertas comunidades donde se presta una especial atención al mundo de la familia y de la infancia y se celebran misas familiares y juveniles normalmente caracterizadas por una numerosa concurrencia y una alta participación; pero pienso también en comunidades en las que se practica una liturgia para adultos a la vez entrañable y exigente (en cuanto a la música, la participación, y la calidad de los textos de las oraciones y de la predicación); o en parroquias y centros con una religiosidad que cultiva de un modo connatural la sensibilidad católica tradicional; o en comunidades y grupos de talante carismático; o en comunidades y movimientos que optan abiertamente por una determinada impronta artística, social o política; etc. Tales comunidades podrán ser centros de atracción cuyo influjo trascienda en mucho mayor medida que hasta ahora los límites parroquiales; un influjo que se expresa no sólo en la numerosa afluencia –ocasional o regular– de fieles a sus celebraciones dominicales, sino, sobre todo, en su capacidad de ser lugar de referencia acogedora para personas que deseen asumir en ellas (lejos de su comunidad local de origen) compromisos a largo plazo.

Ahora bien, es evidente que esta evolución conlleva grandes *peligros* que quisiera mencionar brevemente: el fomento de una mentalidad religiosa exigente y vivencialista; una mayor presión en orden a la eficacia y a la competencia entre las parroquias o las comunidades; la dependencia de determinados y muy activos grupos elitistas o dirigentes con una acusada personalidad; la debilitación de numerosas parroquias de tipo medio; etc. Sin embargo, ante esta tendencia, que es innegable y que ciertamente no podemos reprimir, pienso que deberíamos adoptar una postura no meramente defensiva, sino realmente creativa, para así poder reaccionar más adecuadamente que hasta ahora frente a la nueva situación social de la fe.

La *ventaja* de esta evolución podría consistir, por ejemplo, en que el carácter «cooperativo», tan ponderado actualmente, de la pastoral y del gobierno de la comunidad no estuviera únicamente en función de los condicionamientos intraeclesiales (escasez de personal, envejecimiento de las estructuras parroquiales y diocesanas, etc.), sino sobre todo en función de las exigencias extraeclesiales, es decir, culturales. Ello supone que, tanto en el mundo urbano como en el mundo rural, debemos planificar a mucha mayor escala y con mucha mayor amplitud de horizontes, procurando concretamente que dentro de un determinado ámbito cultural se den los suficientes centros de gravedad personales y temáticos, con los distintos perfiles espirituales y pastorales que consideremos aceptables y convenientes. De este modo, la Iglesia podría volver a ser experimentada por todos como una red de lugares vivos de encuentro cristiano que contribuyeran de manera significativa a atajar el implacable proceso de desertización³.

Si este pronóstico es exacto, tal evolución significa un enorme *reto* para la mayoría de nuestras parroquias (y sus responsables), que tendrán que aprender a renunciar a una extendidísima y profundamente arraigada mentalidad de permanencia («*Nuestra* parroquia debe seguir existiendo a todo trance tal y como siempre ha existido, por muy pocos que sean los que se interesen por ella»). A la larga, semejante «inmovilismo desde abajo» no conduce sino a un «capillismo parroquial» cada vez más mezquino y cicatero, preocupado casi exclusivamente de sí mismo e incapaz de irradiar prácticamente nada del gozo de vivir y de creer, como un horno que no se calienta más que a sí mismo. Ciertamente es que una buena vida parroquial no depende ante todo del número de los que toman parte en ella; pero entre nosotros a las parroquias les está ocurriendo lo que a bastantes comunidades religiosas, hospitales, escuelas, hogares infantiles u otras instituciones de la Iglesia: cuando los miembros

3. Para una serie de estimulantes sugerencias concretas en relación con esta concepción cooperativa e innovadora de comunidad, cf. K. KUGLER, «Statt Kirche – Stadtkirche»: *Pastoralblatt* 47 (1995) 305-312 y 339-345.

del «núcleo» responsable bajan de un cierto número y han superado una cierta edad, la vitalidad y la energía misionera decrecen de un modo absolutamente natural. Y antes de que aún más personas de las generaciones joven y media, por muy interesadas que estén en el cristianismo, se desentiendan de nuestras iglesias, a menudo tan grandes como vacías, deberíamos hacer todo lo posible por ampliar nuestro radio de acción, cooperando «desinteresadamente» con otras parroquias para que, por ejemplo, en *un* lugar central pueda florecer la pastoral infantil y juvenil, u organizando en determinados domingos y fiestas (Pentecostés, vacaciones de verano...) tan sólo una o dos celebraciones eucarísticas bien organizadas (y es de sospechar que concurridas) para varias parroquias; etc.⁴ Es éste un proceso sin duda doloroso para muchas parroquias en parte envejecidas y cuyos responsables tampoco suelen ser los más jóvenes; pero es un proceso necesario que exige voluntad y decisión; y si no se da esa auto-relativización y esa auto-renuncia, me temo que regiones enteras en Europa Central (tanto rurales como urbanas) acabarán siendo a la larga, por lo que toca al cristianismo, víctimas de la «sequía».

Que esta evolución, en principio, tampoco se puede detener ampliando el equipo cualificado en las parroquias, me parece evidente, como lo demuestra la situación más precaria aún de muchísimas parroquias evangélicas bien dotadas de personal. Esta comparación es legítima, ya que las diferencias confesionales en cuanto a la participación en la vida eclesial seguirán nivelándose. Por razones tanto teológicas como pastorales, yo abogo abiertamente por una flexibilización de los requisitos para la ordenación en la Iglesia, ya que al «inmovilismo desde abajo» le corresponde a este respecto un «inmovilismo desde arriba» no menos peligroso.⁵

4. La objeción de que esto apenas puede exigirseles ya a las personas mayores es muy relativa. De hecho, en todas partes se están organizando «servicios volantes», tan absolutamente lógicos y naturales para las comunidades de la diáspora. Querer es poder...
5. En el caso de que esta inmovilidad perdurara indefinidamente, será sobre todo el ministerio sacerdotal, sujeto a tantas restricciones para ser conferido, el que acabará siendo cada vez más «rara avis» en Europa y, por lo tan-

Pero el sentido de tales cambios estructurales en la Iglesia no puede consistir sin más en que todas las parroquias actualmente existentes sigan «cocinando» todos los menús pastorales habituales en un fuego tan pequeño. De lo que se trata es, más bien, de evitar que la Iglesia se agote y se envejezca en su pastoral y en sus dirigentes y sea capaz de enfrentarse creativamente a la actual situación cultural. Lo que necesitamos son más jóvenes, tanto mujeres como hombres, tanto casados como solteros, que ocupen puestos de responsabilidad y que, con un derroche de fantasía y de entusiasmo, acompañen a los creyentes en la transición hacia una nueva época de la vida comunitaria eclesial.

3. La creciente asimetría entre miembros activos e inactivos: urgencias y oportunidades de la pastoral sacramental

En el marco de la disolución de los «medios confesionales» (véase el apartado 3 del cap. 2), nos hemos topado ya con el fenómeno, culturalmente condicionado y socialmente aceptado, de una pertenencia pasiva o inactiva a la Iglesia. Naturalmente, el problema más llamativo consiste, ante todo, en que este tipo de pertenencia es cada vez más atractivo que la participación activa en la vida eclesial, hasta el punto de que ha pasado a ser «lo normal». El resultado es una evidente asimetría entre miembros activos e inactivos, cosa que a los primeros suele resultarles bastante gravosa y frustrante (a menudo en relación con la catequesis de los sacramentos, que representa un punto extremadamente crítico de contacto entre ambos tipos de eclesialidad). ¿Cómo podría-

to, cada vez más superfluo y prescindible para la vida normal de muchas comunidades; lo cual, por lo demás, tampoco resulta precisamente motivador para que surjan nuevas vocaciones... En cuanto a la admisión de las mujeres al sacerdocio, la Instrucción «Ordinatio sacerdotalis» y la correspondiente interpretación de la Congregación para la Doctrina de la Fe han dado lugar a una nueva situación sobre la que yo no quisiera manifestarme en este contexto; cf. al respecto el ponderado y clarísimo posicionamiento de G. GRESHAKE en *Pastoralblatt* 48 (1996) 56.

mos hacer frente de un modo más ofensivo y creativo a este proceso, de modo que pudieran fomentarse a la vez la identidad cristiana y la relevancia social de la fe? ¿Cómo podemos, pues, tomar verdaderamente en serio las expectativas y las posturas tanto de los miembros inactivos como de los miembros activos de la Iglesia y, al mismo tiempo, encontrarnos con unos y con otros de un modo más diferenciado que hasta ahora?

A) *Un sincero sí a los «fieles alejados»*

Sería fatal para la Iglesia el que, frente al gran número de sus miembros inactivos —«fieles alejados», como los ha denominado un reciente estudio de la Iglesia Evangélica alemana—, adoptara la actitud de ignorarlos sin más, o de tratarlos de un modo pastoralmente inadecuado, porque también a ellos debe precisamente cubrir la Iglesia con el velo de ese *carácter público* que la distingue de una «iglesia libre» o de una secta. En virtud de su propia concepción de la fe cristiana, la Iglesia no tiene su lugar social primario en los grupos que se dan en su interior, sino en el contexto de aquella cultura y aquel orden social en los que le toca vivir, con los que debe entenderse y a los que debe defender. Aun cuando ciertamente sea muy poco lo que los miembros inactivos pueden transmitir a nuestra cultura en cuanto a contenidos explícitos de la fe, no es menos cierto que a través de ellos siguen presentes en las más distintas formas de agrupación social ciertos rudimentos de los valores cristianos (sobre todo en el terreno de la ética y la política sociales, pero también en los de la concepción y la dignidad humanas). Los cristianos activos corren hoy a veces el peligro de subestimar este significado público del «ethos» cristiano y privilegiar, en cambio, los aspectos internos de una vida eclesial más intensa. También en este punto se requiere una sana auto-relativización de la Iglesia y de sus parroquias y comunidades activas. En esta perspectiva, por tanto, y en íntima conexión precisamente con la necesidad de una razonable pastoral de las relaciones con los «fieles alejados», siguen teniendo su vigencia las *asociaciones* eclesiásticas,

porque su papel de «transmisoras» comunitarias de la ética y la fe auténticamente cristianas al ámbito público de la sociedad (aunque no sea más que a modo de «grano de mostaza») es hoy aún más indispensable que en épocas pasadas, caracterizadas por una cultura generalmente «cristianizada».

Volvamos, pues, de nuevo a nuestra pregunta inicial: ¿cómo abordar razonablemente a nivel pastoral el fenómeno de la mencionada asimetría? Ante todo, comencemos por una reflexión teológica previa: el Concilio Vaticano II, en su Constitución sobre la Iglesia (LG 13-16), utiliza el modelo de los *círculos concéntricos* para fundamentar una relación más abierta y dialogante entre la Iglesia Católica y las demás iglesias, religiones e ideologías. Desde entonces, este principio ha adquirido además una gran relevancia *al interior* de la Iglesia Católica, porque, así como —según lo explícita que sea la vivencia de la fe— son distintos los grados de relación y de pertenencia al Pueblo de Dios (en sentido amplio), sin que puedan simplificarse las cosas hablando de «dentro» y «fuera», de «salvación» e «infortunio», lo mismo puede decirse análogamente —según cuál sea la medida en que se active personalmente la fundamental pertenencia a la Iglesia y se explicita la correspondiente relación con ella— con respecto a la Iglesia en su estricto sentido institucional. Con lo cual, por sí solo, tampoco se afirma nada acerca de la situación existencial de fe y de gracia de cada individuo concreto⁶.

¿Cómo se justifica teológicamente esta transferencia del modelo de los círculos concéntricos a la situación de fe dentro de la Iglesia institucional? Desde el comienzo de su misión entre los «cristianos paganos» en el siglo I, la Iglesia ha integrado en sí la llamada «teología natural», accesible a *todos*, y, junto con ella, la religiosidad vivida por los pueblos fuera de la historia bíblica de la salvación; y ello precisamente mediante la fe en la creación. Consiguientemente, la

6. Cf. mons. W. KEMPF, *Für euch und für alle* (Carta Pastoral para la Cuaresma de 1981), Limburg 1981, especialmente 89ss.

Iglesia no testimonia su fe negando simplemente la religiosidad natural, sino enlazando con ella y llevándola más allá. De ese modo, la Iglesia ha seguido los pasos de Israel al identificar en su Credo al «Dios benefactor» de la creación con el «Dios salvador» de la historia de la salvación (C. Westermann). Naturalmente, el sentido de la integración de toda religiosidad natural, sobre todo de la que trata de relacionarse con el Dios benefactor de la creación, ha sido y seguirá siendo siempre conducir a los hombres a la fe en el Dios salvador del misterio pascual, al Dios que se ha revelado en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Pero esta misma intención presupone que tal religiosidad natural, a pesar de su carácter preliminar, tiene un lugar legítimo en la Iglesia. En este sentido resulta decisiva la fundamental apertura a la perspectiva histórico-salvífica de la fe, aun cuando ésta no se sienta en todo momento en condiciones de dar ese paso concreto.

En mi opinión, la mayoría de nuestros contemporáneos, que sólo en determinadas situaciones excepcionales de la vida solicitan los servicios de la Iglesia (y mientras ello no se deba a mera rutina o a ciertas presiones sociales y familiares), son el exponente de esa «religiosidad natural»: sin apelar precisamente al credo trinitario, cristológico y eclesiológico, pero sin rehusarlo tampoco de manera directa y explícita, lo que desean en determinadas ocasiones es, simplemente, pedir la bendición de Dios para sí y, sobre todo, para sus hijos. Por muy difusa que sea su referencia a la transcendencia, perciben una y otra vez lo expuesta e insegura que es su vida y sienten la necesidad de cerciorarse de que poseen una dimensión religiosa capaz de darles estabilidad, y de hacerlo precisamente manifestando públicamente su pertenencia a la Iglesia⁷. A mi entender, es teológicamente legítimo que, por lo general, sigan recurriendo a las iglesias cristianas y no a cualquier secta ni al primer «profesional» desaprensivo que se presente (como sigue ocu-

7. Cf. *Sakramentenpastoral im Wandel*, Comisión de pastoral de los obispos alemanes, Bonn 1993, 21s; la postura de los párrocos a este respecto puede verse en *Anzeigen für die Seelsorge* (1994) 598-602.

rriendo, por ejemplo, con la «iniciación juvenil» en la antigua Alemania Oriental); y pienso que deberíamos aprovecharlo con agradecimiento como punto de partida para la proclamación del mensaje. Por eso yo abogo decididamente por una aceptación sincera de ese grupo de creyentes, para poder transmitirles la imagen de una Iglesia abierta, atractiva y afable.

Lo cual, ciertamente, requiere que muchos cristianos activos *corrijan* de manera inequívoca su habitual *manera de ver* las cosas, porque la multitud de los bautizados «alejados» no puede seguir siendo considerada, desde la mera perspectiva de los «puros», como un montón de «cadáveres de archivo», de «cristianos sobre el papel», de «paganos» bautizados pero no convertidos. Lo primero que hay que hacer es juzgarlos, desde su *propia* perspectiva, como un enorme contingente –en sí mismo muy diferenciado– de «simpatizantes» o de simples «miembros inactivos» que quieren absolutamente que en nuestra sociedad exista esa Iglesia institucional y los valores que ella representa, y que desean en ocasiones recurrir a ella, pero que por lo general no están dispuestos en absoluto a dejarse reeducar y convertir en cristianos activos, que es lo que a veces nos empeñamos en conseguir con nuestra catequesis sacramental. Si no relativizamos nuestras propias pretensiones y no somos capaces de aceptar *su* perspectiva, por muy decepcionante que nos resulte, a la larga acabaremos perdiendo uno de los más importantes puntos de contacto pastoral con los hombres de nuestra cultura.

B) *La crítica situación de la pastoral sacramental*

Evidentemente –y éste es el segundo aspecto, aunque no el menos importante, de una pastoral razonable–, este respeto por la perspectiva del otro no significa en absoluto que renunciemos a *nuestra* perspectiva de fe, de Iglesia y de sacramentos ni, consiguientemente, a nuestra identidad. Al contrario: no debemos en modo alguno temer la confrontación, porque un buen diálogo, incluso el más encendida-

mente polémico, vive necesariamente de la tensión entre la apertura a lo otro y la decidida defensa de lo propio. Lo cual, en nuestro contexto, significa que las razones por las que muchas personas buscan en la Iglesia la bendición divina para determinados hitos de su vida no siempre son suficientes para administrar un *sacramento*. Si no queremos devaluar por completo los sacramentos y equiparlos de hecho (tal vez con algo más de solemnidad y complejidad en su preparación y realización) a la bendición de los niños o de los enfermos, a la imposición de la ceniza, a la inhumación de un cadáver, etc. (lo cual acaba desmotivando extraordinariamente a quienes todavía comparten la concepción eclesial de los sacramentos), ni estamos dispuestos a dar carpetazo a toda la teología sacramental postconciliar, como si los sacramentos fueran meros «auxilios» individuales sin mayores consecuencias eclesiales, sino que, en lugar de todo ello, deseamos preservarlos y practicarlos, en el sentido de las más antiguas tradiciones, como las formas esenciales de realización eclesial, que tienen su origen y su concreción en la Iglesia postpascual y nos hacen partícipes del misterio pascual de Jesucristo y de su Cuerpo, que es la Iglesia (lo cual presupone una fe explícita), entonces, y teniendo en cuenta la nueva situación social y cultural de la Iglesia, no podemos permitir, sencillamente, que nuestra pastoral sacramental siga siendo la de los tiempos del catolicismo monolítico.

Hasta hace veinticinco años, se podía dar por supuesto que, tanto antes como después de la administración de un sacramento, la mayoría de la gente tenía con la Iglesia una cierta relación regular, pública y perceptible que le daba al tal sacramento su «Sitz im Leben» eclesiológico. Pero precisamente esto es hoy cada vez más infrecuente. Cuando un miembro inactivo de la Iglesia (o un hijo de miembros inactivos de la Iglesia) solemniza un momento importante de su vida con un sacramento, por lo general sigue manteniendo después una relación igualmente inactiva con la Iglesia, por muy intensa que haya sido la catequesis preparatoria. Por eso me parece un eufemismo bastante irrealista, en este

contexto, la tan manida (incluso por parte de los obispos) metáfora del «camino». Para la mayoría de los creyentes a los que nos referimos, tales celebraciones son más bien encuentros ocasionales con la Iglesia en los que apenas resulta perceptible que se haya recorrido en común etapa alguna de ese hipotético camino.

Por eso es también perfectamente comprensible que año tras año crezca por doquier la decepción y la frustración de quienes –por oficio o, simplemente, por vocación– se dedican a la catequesis. Pero ello se debe en gran parte a que nos hacemos ilusiones pensando que dedicando más tiempo y aplicando unas mejores técnicas didácticas a la *catequesis* podremos salvar el abismo entre las expectativas de los «alejados» que solicitan los sacramentos y las de quienes vivimos un compromiso eclesial. Mientras que lo que ellos suelen buscar en el bautismo, la comunión, la confirmación o el matrimonio es un día de fiesta y una ceremonia lo más solemne posible para sí y para su familia, a nosotros nos gustaría que los sacramentos y la preparación a los mismos sirvieran para acercar a los hombres a Cristo y a su Iglesia o, cuando menos, ponerles en camino hacia ello.

Pero aquí topamos cada vez más ostensiblemente con las limitaciones de nuestra proclamación: a la larga, ninguna catequesis, por muy prolongada y acertada que sea, podrá salvar dicho abismo, ante todo porque muchas veces no nos tomamos suficientemente en serio la situación sociocultural de esas personas ni las motivaciones e ideas –en relación a la fe, a la Iglesia y a los sacramentos– que se derivan de tal situación. En lugar de ello, tratamos en exceso de inducirles a asumir *nuestras* propias ideas y motivaciones, cosa que, por lo general, ellos no quieren ni son capaces de hacer. En aras de la fiesta y de la ceremonia, sí están dispuestos a aceptar una cierta instrucción catequética y a asistir a una serie de reuniones, pero la mayoría de ellos se sienten profundamente aliviados cuando ya ha pasado todo. El tratar de obviar catequéticamente el hecho de esa discrepancia de ideas y expectativas en relación con la recepción de los sacramentos provoca inevitablemente agresiones disimuladas

o abiertas por ambas partes, lo cual no hace sino acrecentar aún más la distancia entre ellas.

Este fenómeno ha interesado al teólogo calvinista norteamericano George Lindbeck, según el cual los análisis sociológicos insisten en que muchísimos de estos cristianos inactivos...

«...son tan cristianos como los más piadosos feligreses; y, curiosamente, así lo afirman, aun cuando nieguen que haya una vida después de la muerte y consideren inverosímil la existencia de un Dios creador. Puede que Jesucristo no sea para ellos el Hijo de Dios, y hasta es posible que la imagen que tienen de él sea muy poco bíblica; pero su nombre forma parte de su propia identidad. Están inmunizados contra la catequesis y, sin embargo, a veces se muestran interesados cuando el Evangelio es traducido a un lenguaje existencial de psicología profunda o de teología de la liberación que articule su cristianismo latente.

La imposibilidad de una catequesis eficaz en la situación actual es en parte el resultado de la suposición implícita de que el conocimiento de algunos rudimentos del lenguaje religioso equivale ya al conocimiento de la religión (aunque nadie supondría tal cosa acerca de la lengua latina, por ejemplo). Un factor importante lo constituye, sin embargo, el carácter de las iglesias en tiempos de descristianización galopante. A diferencia de las épocas de expansión misionera, actualmente las iglesias se acomodan a la cultura dominante, en lugar de acuñarla; y probablemente no pueden hacer otra cosa. Es verdad que con ello siguen, de una u otra manera, contando con la mayoría de la población entre sus filas; pero también es cierto que, quieran que no, tienen que adaptarse a las tendencias mayoritarias. Ahora bien, ello hace que les resulte difícil reclutar catecúmenos verdaderamente interesados incluso entre sus propios hijos; y cuando lo consiguen, por lo general se muestran absolutamente incapaces de articular una instrucción eficaz en un lenguaje y una praxis inequívocamente cristianos. Y quienes, por ejemplo, buscan una alternativa al “american way of life”, en lugar de acudir a ellas, acuden a las religiones orientales o a determinadas excrecencias divergentes de

la orientación cristiana fundamental. Y probablemente esta situación no variará hasta que la descristianización se haya generalizado o haya dado un viraje en redondo, lo cual no parece tan probable...»⁸

Según Lindbeck, esta situación es el precio que hay que pagar por la «incómoda fase de transición» en que se encuentra el cristianismo en la cultura occidental, y que consiste en «haber estado un día culturalmente establecido y no estar aún claramente desestablecido»⁹.

C) *Contra-acentos*

Aunque lo más probable es que no podamos por nosotros mismos invertir esta tendencia, tampoco tenemos por qué resignarnos pasivamente a que las cosas sigan su curso. Cuando menos, podemos poner determinados acentos que indiquen cómo una Iglesia abierta y acogedora podría al mismo tiempo intentar preservar de un modo creíble su identidad, incluso en esta fase de transición cultural. Quisiera hacer al respecto tres *propuestas* que, a la larga, exigirán sin duda una buena dosis de consenso y de cooperación mucho más allá de los límites de las parroquias y los arci-prestazgos.

a) DIFERENCIACIÓN LITÚRGICA

Mucho dependerá de la imaginación con que seamos capaces de ampliar y diferenciar el repertorio de celebraciones litúrgicas, para no tener que responder a todas las expectativas religiosas casi exclusivamente con un solo sacramento¹⁰. Mientras en la conciencia de los creyentes prevalezca únicamente la alternativa entre liturgia de la pa-

8. G. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Ed. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 196s.

9. *Ibidem*.

10. Cf. *Sakramentenpastoral im Wandel* (cit. en nota 7), 21s. Es ésta una tarea absolutamente apremiante para las instancias responsables de instrumentar la liturgia.

labra (más sobria) y liturgia del sacramento (más solemne), siempre preferirán, naturalmente, la segunda. Pero si somos capaces de crear celebraciones litúrgicas jalonadas de símbolos, ritos, gestos y cánticos expresivos y atrayentes, al menos habrá probabilidades de que la gente las reconozca y las escoja como formas de celebración eclesial más acordes con su situación de fe. En cualquier caso, deberíamos animarles y motivarles a ello, pero dejando que decidan ellos qué forma prefieren en última instancia (lo cual no obsta para que, en casos de evidente increencia, debamos tirar del «freno de emergencia»).

b) ACLARAR EN EL DIÁLOGO LA SITUACIÓN DE FE

De ahí que, personalmente, me parezca sumamente razonable el que, durante la preparación (a base de charlas, cursillos, etc.) de una celebración eclesial de este tipo, no insistamos tanto en la instrucción catequética sobre la fe de la Iglesia cuanto, por el contrario, en despertar y agudizar nuestra sensibilidad hacia la situación creyente y vital de quien solicita el sacramento, y animarle no sólo a exponer sincera y abiertamente sus motivaciones, sino también a co-tejar su visión del sacramento con la que es propia de la Iglesia; de este modo, tal vez consigamos que integre también en lo religioso el valor –tan estimado socialmente– de la autenticidad («ante todo, debo ser fiel a mí mismo») y no ceda a la presión de la costumbre o de sus mayores para representar una piadosa comedia cuyo final coincide precisamente con el de la ceremonia. A lo largo de dicha preparación pueden también elaborarse en común los criterios para elegir una determinada forma de celebración, lo cual facilitará la decisión del interesado. Todo ello ofrece más posibilidades de que se despierte un ulterior interés por la fe y por la Iglesia que una catequesis que prescinda demasiado apresuradamente de la situación y la motivación concretas para «ir al grano» sin rodeos. En suma, el conseguir despertar el sentido de la diferenciación y la sinceridad depende enormemente, en este punto, de un estilo de intervención a la vez amistoso y enérgico.

c) LA POST-CATEQUESIS

Con estas reflexiones no pretendo decir que la catequesis sacramental sea superflua. Lo único que intento es desplazar su punto de gravedad para *después* de la celebración, porque –en la situación actual– sólo entonces suele saberse con alguna certeza hasta qué punto desea realmente una persona recibir un sacramento en el sentido en que lo entiende la Iglesia; es decir, hasta qué punto desea efectivamente emprender el camino del seguimiento de Jesús *en su* Iglesia. Sólo cuando esto ha quedado suficientemente claro, gracias a una praxis eclesial inequívoca por parte del sujeto, merece la pena intentar una catequesis intensiva que sirva de «itinerario» y de acompañamiento eclesial en el tiempo que media *entre* las respectivas celebraciones de los distintos sacramentos (bautismo, primera comunión, confirmación y matrimonio). Sin este acompañamiento, la catequesis previa a la celebración es algo así como la clase de matemáticas que se imparte a un alumno que tiene que aprobar dicha asignatura para obtener el título de bachillerato, pero que no tiene ningún problema, sino todo lo contrario, en olvidar después todo lo aprendido.

D) Concreciones para cada uno de los sacramentos

¿Qué significa concretamente todo esto a la hora de llevarlo a la práctica? Quisiera comenzar por el sacramento del *matrimonio*, que nos da la oportunidad de tratar con adultos jóvenes que por primera vez se ven en la situación de tener que reflexionar con relativa autonomía sobre su actitud religiosa y fijar un rumbo para el futuro. Por otra parte, y si se consigue entablar un diálogo abierto y sosegado, es la mejor ocasión para que se despierte en los jóvenes el sentido de una relación diferenciada con los sacramentos.

Precisamente cuando es evidente que ni en el terreno de la fe ni en el del compromiso eclesial se dan los presupuestos necesarios para contraer el sacramento del matrimonio, y que éstos no pueden suplirse con un «cursillo matrimonial» (cosa que se hace cada vez más a menudo), es cuando

a mi entender, no puede concederse al mero hecho formal de estar bautizado y confirmado tanto valor que justifique por sí solo el casamiento «por la Iglesia» (que, por otra parte, se exige para que un matrimonio sea válido). Y es que la situación real de esas personas, en el aspecto religioso-eclesial, muchas veces no se diferencia en nada de la de los no bautizados. En este sentido, la posibilidad de que la Iglesia bendiga (no de manera sacramental) un matrimonio civil permite un margen de maniobra pastoral mucho mayor, porque no sólo serviría para mitigar la enorme contradicción entre, por una parte, la ligereza con que se permite el acceso al sacramento del matrimonio y, por otra, la rigidez de que hace gala la Iglesia a la hora de anularlo, sino que además incrementaría considerablemente las probabilidades de un apropiado acompañamiento eclesial en el itinerario desde esa primera bendición hasta la posible celebración del sacramento del matrimonio propiamente dicho. En distintas conversaciones con hombres y mujeres comprometidos en este sector pastoral, he comprobado además que muchas parejas jóvenes no ven con malos ojos esta posibilidad, *siempre y cuando* pueda concretarse en una liturgia eclesial suficientemente solemne y que dé cabida también a sus propias propuestas.

Pero también en la *primera comunión* y en la *confirmación* pienso que es posible desplazar debidamente los acentos en el sentido indicado. En una comunidad en la que la religiosidad de sus miembros *inactivos* determina cada vez más el clima de la preparación al sacramento, habría, por ejemplo, que renunciar en lo posible a reclutar *cada año* a los aspirantes a la comunión y a la confirmación, porque, aunque el sistema permite, evidentemente, reunir a un elevado número de dichos aspirantes, también deja mucho menos margen a la motivación personal y sólida. La cuestión es saber cuál de ambas cosas deseamos. Y debemos decirnos, porque las dos ya no podemos tenerlas. Por otra parte, en una comunidad como la que hemos indicado, podría además reducirse razonablemente –por ejemplo, desde el Adviento hasta el «Domingo in Albis» (segundo domingo

de Pascua)– la *duración* de la preparación para la comunión, en la que (a base de un trabajo variado en grupos, con juegos «normales» y bíblicos, en fines de semana y en pequeños «proyectos») podría ponerse el acento en preparar la fiesta con las familias, en acercar a los niños (y a sus padres) a la figura de Jesús recurriendo a métodos lúdicos y narrativos, en enseñar algunas oraciones básicas de la Iglesia y en despertar –también para *después* de la fiesta– el sentido de comunidad y el gusto por la pastoral infantil y familiar. (Todo ello sería análogamente extensible a la preparación de la confirmación)¹¹.

Lo que me parece importante es que, a la hora de hacer eclesialmente atractiva la pastoral familiar, infantil y juvenil *después* de la primera comunión o la confirmación (por ejemplo, con una «formación del acólito» adecuada a los tiempos, con proyectos sociales para adolescentes, con «círculos de Taizé», con ofertas de diálogo para familias jóvenes sobre educación religiosa, etc.), nuestros responsables oficiales y voluntarios inviertan tantas energías al menos como invierten hasta ahora en la pastoral *previa* a la misma. Y en este marco también tendría su espacio socio-eclesial una catequesis más elaborada de la comunión, de la confesión o de la confirmación. La «meta» (tal vez todavía utópica) de este plan sería, por ejemplo, una vigilia del «Domingo in Albis» para todos cuantos hayan tenido una participación (más o menos prolongada) en la preparación: «summa cum pompa», pero no necesariamente en conexión con la primera comunión en el marco de una celebración eucarística, sino más bien como una ceremonia en que se bendiga y se comparta el pan (en el sentido de Jn 6,1-15). La primera comunión sacramental podría celebrarse en otra fecha, con ocasión de otra festividad religiosa, con quienes, después del «Domingo in Albis», sigan asistiendo a las ce-

11. Cada vez son más las parroquias que ofrecen a padres e hijos una preparación diferenciada para la primera comunión de éstos; lo cual significa que los interesados pueden optar por un acompañamiento más o menos prolongado o más o menos intensivo, sin que por ello se sienta nadie preterido, discriminado o presionado.

lebraciones de la comunidad y se integren de algún modo en la pastoral infantil. Algo parecido podría hacerse con la confirmación, que, por lo que se refiere a la motivación y la comprensión de los confirmandos, suele ser el sacramento más «devaluado»¹².

En el *bautismo* veo actualmente las mayores dificultades para salvar el abismo existente entre, por una parte, una teología del bautismo «de muchos quilates» y, por otra, la praxis pastoral habitual, según la cual se bautiza indistintamente a todos los niños, incluidos los de las familias «alejadas», por la simple razón de que, en nuestro contexto cultural, el bautismo —el sacramento más cargado de adherencias teológico-mitológicas— sigue siendo considerado como *el* signo «que garantiza la salvación» y del que en ningún caso debería privarse a ningún niño; por otra parte, el bautismo confiere la pertenencia a la Iglesia y ofrece la posibilidad, no sólo de que el niño sea admitido en la guardería de la parroquia, sino de que reciba posteriormente todos los demás sacramentos, crea o no en su sentido. Excuso decir que precisamente este sacramento permite estructurar determinados ritos que apuntan más a una bendición del niño y de sus padres, a una incorporación a la Iglesia y a un itinerario catequético —con el debido acompañamiento— previo al bautismo. Por eso creo que en nuestra catequesis bautismal deberíamos también hacer lo posible por recomendar a los padres tales opciones, «desmitologizando» así en sentido positivo la concepción habitual del bautismo y de los sacramentos.

Igualmente útil me parece, a este respecto, un adecuado acompañamiento pastoral de los abuelos de nuestros neófitos, porque son ellos quienes, por lo general, presionan más para que se bautice al niño a toda costa, sea cual sea la ac-

12. De lo cual no se deduce que con ello se propiciaría la existencia de dos «clases» de cristianos, porque hace ya mucho tiempo que esas dos clases —miembros activos y miembros inactivos— son una realidad socio-eclesial, con la particularidad de que los segundos consideran absolutamente legítimo su modo de pertenencia a la Iglesia. Lo que yo propongo es, sencillamente, que, en lugar de seguir encubriendo con nuestra pastoral sacramental esa diferenciación, la reconozcamos abiertamente y la abordemos de una manera responsable.

titud de los padres en relación a la Iglesia. Si pudiéramos convencer a la generación de los abuelos (celebrando regularmente, por ejemplo, charlas sobre el tema para los ancianos de la comunidad) de que Dios ama incondicionalmente al niño aunque no esté bautizado, de que no hay miedo, por tanto, de que vaya al infierno si se muere de repente sin bautizar y de que, por el contrario, el bautismo, sin la subsiguiente praxis eclesial de fe por parte de los padres y los padrinos (si los padres, por ejemplo, no rezan regularmente con el niño, etc.), no constituye en absoluto ninguna «garantía de salvación»..., si supiéramos realizar un poco mejor esta labor de concienciación, sería mucho más fácil efectuar también aquí una diferenciación de acentos.

Sospecho, sin embargo, que será precisamente en relación al bautismo donde mayor resistencia se opondrá a dicha diferenciación. Apenas tiene sentido, pues, llevar demasiado lejos la confrontación en este punto, que lo más probable es que acabara siendo muy contraproducente, dado que provocaría agresiones extraordinariamente fuertes contra la Iglesia, y a nosotros mismos nos privaría de casi todos los puntos de contacto ulteriores para la proclamación del mensaje. Lo que se impone aquí es sopesar con cuidado los pros y los contras, no perder de vista la meta a largo plazo de la diferenciación y observar atentamente, por lo demás, la evolución cultural, que, con el tiempo, probablemente nos deparará más posibilidades de instrumentar una pastoral bautismal adecuada a la situación (en forma, por ejemplo, de una catequesis para las familias jóvenes entre el bautismo y la primera comunión de sus hijos, como propone A. Biesinger¹³). En cualquier caso, también hay que contar con que precisamente entre los miembros inactivos se imponga cada vez más el convencimiento de que en algún momento los hijos tendrían que decidir acerca de su propio bautismo, porque ellos, por su parte, ya no pueden o no quieren ofrecerles demasiado en el terreno religioso.

13. Cf. A. BIESINGER, *Kinder nicht um Gott betrügen*, Freiburg 1995⁵; ID., «Erstkommunion als Familienkatechese», en *Christ in der Gegenwart*, Artikeldienst 1995.

Éstas son algunas de las propuestas concretas. En cuanto a mí, y dado que llevo ya casi veinte años trabajando en la pastoral infantil y juvenil de una parroquia y en un hogar infantil, soy muy consciente de lo fragmentarias e hipotéticas que son mis propuestas. Y conozco igualmente las dificultades y resistencias que se presentan a la hora de llevar a la práctica esas diferenciaciones en el caso concreto. Tampoco hay que perder de vista que el hecho de que sea el Estado quien recaude el impuesto para la Iglesia contribuye a consolidar la mentalidad tan extendida de que, «si yo pago religiosamente mis impuestos, entonces tengo derecho a todo cuanto la Iglesia tenga que ofrecer, sin importar lo que yo crea». Sin embargo, las abundantes conversaciones que he mantenido con responsables oficiales y voluntarios de las distintas diócesis de habla alemana me han convencido de que merece la pena seguir reflexionando y experimentando en la dirección indicada. A fin de cuentas, lo que está en juego es una Iglesia del futuro *más sincera* y, por lo tanto, más creíble. Con la desaparición del «catolicismo ambiental», han pasado ya definitivamente los tiempos en que, «a base de institucionalizar» (administrando los sacramentos masivamente, por ejemplo), conseguíamos «sobrestimar eficazmente el consenso» (N. Luhmann). Un panorama eclesial diferenciado exige una pastoral igualmente diferenciada. Y a este respecto, mucho va a depender de que, pertrechados de serenidad y de espíritu animoso, seamos capaces de abandonar tantísimos caminos trillados para crear una nueva imagen de la Iglesia en nuestra cultura.

4. La creciente importancia de un «medio de fe comunicativo»

A) Espacios de fe compartida

Junto a esta palpable transformación de la forma social de la Iglesia, afortunadamente también en los niveles «inferiores» (tanto en comunidades absolutamente «normales» como fuera de las mismas) están esbozándose prometedores

procesos que merecen ser aprovechados y apoyados mucho más conscientemente (justamente por parte de los responsables oficiales) y que se refieren a lo que suele entenderse como elementos «productores de religión» (K. Gabriel) en nuestra cultura postmoderna, que dentro de la Iglesia se concretan sobre todo (aunque no exclusivamente) en los «nuevos movimientos espirituales». Cuanto mejor puedan integrarse en nuestras comunidades parroquiales esas nuevas formas de vida comunitaria de fe —que yo designo como «medios de fe comunicativos»—, tanto mayores serán las probabilidades de que tales comunidades, además de no agostarse en lo espiritual y en lo comunicativo, «contraacentúen» (de un modo tal vez modesto, pero realmente capaz de perdurar) la tendencia general. A la larga, por otra parte, las «comunidades con perfil» que esbozábamos más arriba sólo podrán librarse de degenerar en «espacios de experiencia» religiosa superficiales si en su centro y en su base crecen esas pequeñas células de fe viva¹⁴. A continuación, quisiera exponer algunos de los principales rasgos *distintivos* de tales «medios de fe»:

a) «UNA IGLESIA RELACIONAL»

Con ello quiero decir que esta forma de agrupación se basa en unas relaciones mutuas libre y conscientemente establecidas, con lo que los límites de la comunidad local respectiva se hacen bastante relativos. Esta acertada expresión («Iglesia relacional»), acuñada por K. Nientiedt¹⁵, evoca, por una parte, el valor —actualmente tan apreciado— de una comunidad basada en la decisión personal y, por otra, toda la fragilidad y precariedad de una forma de Iglesia basada primariamente en eso que, un tanto despectivamente, algu-

14. Que esto no debería en modo alguno seguir dependiendo exclusivamente de la imaginación y la iniciativa de cada parroquia, sino que tendría que fomentarse y desarrollarse de manera sistemática, lo demuestra, por ejemplo, el caso de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart, que está implementando un proceso de renovación y evolución de las parroquias que requiere una serie de años.

15. *Herder-Korrespondenz* 46 (1992) 489-491.

nos llamarían «el rollo relacional». Y, sin embargo, debido precisamente al hecho de basarse en una decisión libre y personal, ésta parece ser una forma adecuada de eclesialidad para el presente y para el futuro.

b) UNA FE EMINENTEMENTE BIOGRÁFICA

En tales grupos resulta más fácil tratar explícitamente la propia situación existencial y de fe, es decir, la propia «biografía creyente», y ensamblarla con la vida y la fe de la Iglesia en su conjunto. Esto se consigue, ante todo, hablando en común acerca de la fe y de su relación con la vida, dialogando sobre la Biblia, elaborando las propias plegarias y celebraciones, meditando y orando en común..., pero también organizando iniciativas «adultas» para la parroquia, para los necesitados o en relación con problemas sociales de actualidad¹⁶. De lo que se trata siempre es de crear para las experiencias de fe un espacio cuya atmósfera no esté determinada por el funcionamiento, la organización y el anonimato religiosos, sino más bien por lo que Karl Rahner denominó el sentido del «misterio sagrado» de nuestra realidad, por el sentido de la presencia de ese amor incomprendible que late en el fondo de todas las cosas. La *individualización* en la fe sólo se combate y se vence transformándola –a base de profundizarla– en *personalización* en la fe, es decir, construyendo una relación personal con Dios y con los demás. Ésta será también, en mi opinión, una tarea central de los sacerdotes y demás responsables en la Iglesia, con tal de que se vean realmente a sí mismos como «pastores». Al menos es lo que hoy, y con razón, se espera de ellos.

c) UNOS AMBIENTES NUEVOS

Estas nuevas formas comunitarias (en las que, por ejemplo, se organiza el domingo en común, viajando, celebran-

16. Me parece importante el que, gracias al tratamiento de una gran diversidad de temas y «objetos formales», los creyentes puedan reivindicar los más distintos «perfiles» espirituales.

do, comiendo y jugando juntos) integran en el marco de los acontecimientos absolutamente normales de la vida humana tanto la fe como la liturgia, liberándolas así del estigma de lo exclusivamente solemne y ceremonioso. Y esto lo toman (selectivamente) del tradicional «catolicismo ambiental». De lo contrario, sin un ambiente semejante, fácilmente se hacen esotéricas y elitistas.

d) AMISTAD CON LOS POBRES

Estos grupos son conscientes (esperémoslo) del peligro de narcisismo y autocomplacencia grupal, y por eso se abren cada vez más a la aceptación de nuevos miembros, nuevos cuestionamientos y nuevos desafíos, sobre todo de parte de los pobres. A la vista de la profunda actitud de introversión de las «sociedades vivencialistas» occidentales frente a la pobreza, tanto en su país respectivo como más allá de sus fronteras, el desafío decisivo de estas nuevas formas sociales de fe consiste, en mi opinión, en la capacidad que tengan para dar cabida en su seno a los «pobres» (en sus más variadas formas). En lugar de *ocuparse de* los pobres (cosa que a menudo, simplemente, se delega en Cáritas), de lo que se trata es de *vivir con* los pobres, para compartir amistosa y solidariamente con ellos su mismo espacio vital y sus mismas vicisitudes.

Como se sabe, la diaconía representa hoy en nuestra sociedad el factor más decisivo en orden a una aceptación de la fe y la Iglesia cristianas en general. Allí donde la diaconía se hace visible de un modo genuinamente *cristiano*, la unión y la misión de una comunidad adquieren un brillo absolutamente nuevo. Puedo afirmar por propia experiencia que no hay mayor bendición para la unidad y la capacidad de irradiación de una parroquia o de cualquier otro tipo de comunidad cristiana que esa presencia palpable de Cristo en los pobres que tenemos «en medio de nosotros». Tal vez sea esta vuelta inequívoca de la Iglesia a su origen en el mensaje de Jesús la que suscite la visión más sugerente de lo que debería ser una comunidad del futuro: una parábola de la predilección de Dios por los pobres.

B) *Los «nuevos movimientos espirituales»*

Una forma especialmente expresiva de tales «medios de fe comunicativos» la constituyen, sin duda, los «nuevos movimientos espirituales», que, en la medida en que intentan expresamente vivir la «communio» eclesial en las desfavorables circunstancias originadas por el auge del moderno individualismo, representan una auténtica respuesta cristiana al desafío de la presente situación cultural. Pienso, por ejemplo, en la Comunidad de Taizé y en su centro de espiritualidad; o en las comunidades de vida con minusválidos de «El Arca»; o en las distintas comunidades que viven de la espiritualidad de Charles de Foucauld; o en las «Comunidades de Vida Cristiana» (CVX), que se mueven en la tradición ignaciana de los Ejercicios y de las antiguas «Congregaciones Marianas»; o en la Comunidad Franciscana, los «Jesuit European Volunteers», la Renovación Carismática, el Movimiento Focolari, los Cursillos de Cristiandad, el Neocatecumenado, Acción 365, el Círculo de Misioneros Jóvenes, el movimiento «Por un Mundo Mejor» (P. Lombardi), la Comunidad Integrada, los Equipos de Nuestra Señora, los Encuentros Matrimoniales, la Comunidad de las Bienaventuranzas, el movimiento Schönstaat, etc.¹⁷ ¿Hasta qué punto puede interpretarse todo esto, en la situación actual de la Iglesia, como signos especiales de esperanza?

17. Sobre la fenomenología y la teología de los nuevos movimientos espirituales, cf. especialmente W. SCHAFFER, *Erneuerter Glaube – verwirklichtes Menschsein. Die Korrelation von Glauben und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erneuerung*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1983; N. BAUMERT (Hg.), *Jesus ist der Herr*, Munsterschwarzach 1987 (sobre todo los artículos de K. LLHMANN, «Neue geistliche Bewegungen – warum und wozu?», 113-127; P.J. CORDES, «Neue geistliche Bewegungen in der Kirche», 128-149); Fr. VALENTIN (Hg.), *Neue Wege der Nachfolge*, Salzburg 1981; J. MULI FR y O. KRIENBUHL (Hg.), *Orte lebendigen Glaubens*, Freiburg i. Ue. 1987; Fr. VALENTIN y A. SCHMILT (Hg.), *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*, Mainz 1988; Fr. EISENBACH, «Der Beitrag der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen in der Kirche heute», en *Jahresbrief 1994 des Kath. Evangelisationszentrums Mailungen*, 13-43; M. KJHL, «“Communio” konkret»: *Lebendiges Zeugnis* 49 (1994) 57-61.

a) RASGOS CARACTERÍSTICOS

En el uso habitual del lenguaje, «movimiento» –en el plano social– significa «salida», «puesta en marcha», cambio y renovación de las condiciones existentes, como respuesta a los correspondientes desafíos históricos (pienso, por ejemplo, en los diversos movimientos políticos y sociales tanto del pasado como del presente). En la historia de la fe tenemos, por ejemplo, el movimiento monacal en la antigua Iglesia, el movimiento de la pobreza en la Edad Media, el «movimiento católico» del siglo XIX (con nombres como los de Clemens Maria Hofbauer, Johann Michael Sailer, Franz von Baader, Josef Görres...), el movimiento juvenil y el movimiento litúrgico de la primera mitad de este siglo, etc. En la tradición de tales movimientos eclesiales habría que integrar también muchos de los nuevos movimientos espirituales, que, dado el agostamiento espiritual y los excesivos costes estructurales que amenazan a muchas de nuestras grandes asociaciones y otras instituciones eclesiásticas, ofrecen alternativas en las que la fe cristiana encuentra un «espacio vital» social existencialmente fértil.

Por muy grandes que sean las diferencias de acento espiritual, de localización concreta dentro de la Iglesia y de apariencia externa, tal vez puedan establecerse algunos rasgos característicos comunes a todos estos movimientos:

1. En comparación con las órdenes y congregaciones religiosas, son comunidades con unas *estructuras* más bien *flexibles* (lo cual no significa que sean potestativas), porque permiten una pertenencia de carácter temporal o vitalicio y con diversos grados de vinculación, así como la integración en ellas de personas de las más distintas edades, profesiones, extracción social, estado civil (casados o no), e incluso –en ocasiones– de diferentes confesiones y religiones.

2. Practican una *vida comunitaria comunicativa* que tiene en cuenta la biografía creyente de cada cual y se manifiesta en un estilo de vida sencillo y acorde con las Bienaventuranzas de Jesús.

3. Emprenden una y otra vez la búsqueda de una *experiencia integral de fe*, ante todo con la práctica intensiva de la oración y la meditación personal, del diálogo en común sobre la fe, de una liturgia viva y de la corrección fraterna, creando espacios de perdón y reconciliación; etc.

4. Tienen una *viva conciencia de la misión* al servicio de la profundización de la fe y de la renovación de la Iglesia en medio de una cultura secular.

Si resultan hoy tan atractivos para muchas personas, es porque, frente a la reducción cultural-cristiana o ritualista de la fe, permiten una *experiencia* espiritual de dicha fe. Pretenden «sentir y gustar internamente» el Evangelio (Ignacio de Loyola), y su espiritualidad concede un considerable espacio a la cultura de los «sentidos espirituales». Aun cuando algunos observadores ven en ella una excesiva valoración de lo sensorial y lo experiencial, lo que en el fondo pretende es que el centro existencial de la persona se vea afectado en su relación creyente con Dios y en su amor al prójimo. La opción consciente por la fe, la experiencia de su belleza y el apoyo recíproco capacitan a estos cristianos para configurar su vida concreta en el espíritu del Evangelio y para, de ese modo, actuar con un talante misionero en medio de nuestra sociedad.

b) EL DESAFÍO INTRAECLESIAL

No deja de llamar la atención el hecho de que también entre las filas de los «alejados» de la Iglesia haya muchos que se sienten atraídos hacia estas comunidades, en las que la Iglesia se les muestra con una inesperada humanidad y cercanía. En cambio, muchos de los miembros activamente comprometidos en nuestras parroquias, asociaciones, órdenes religiosas e instituciones eclesiales experimentan a menudo grandes dificultades en relación a estos nuevos movimientos espirituales. Es verdad que determinados comportamientos y actitudes entusiastas que se dan en *algunas* de tales comunidades (como es el caso, por ejemplo, de la costumbre –propia de las celebraciones y los métodos mi-

sioneros de las iglesias pentecostales– de reconocer públicamente los pecados, la propia conversión y el descubrimiento en Jesús de un nuevo sentido; o el gusto por experiencias religiosas extraordinarias –curaciones, éxtasis, etc.–; o las espontáneas e interminables oraciones y cánticos) repugnan a nuestros «normales» hábitos de «consumo religioso», más bien sobrios. Y también juegan su papel a este respecto ciertas experiencias de polarización negativa, debida al fanatismo y la exaltación con que algunos de estos grupos actúan dentro de las comunidades parroquiales. Por otra parte, no son pocos los que rechazan además el «derechismo» teológico, eclesial y sociopolítico de algunos de estos movimientos. A todo lo cual hay que añadir, finalmente, el innegable peligro que acecha a estos grupos de atomización y encasillamiento de la cultura religiosa.

A pesar de todo, yo me pregunto si la razón de tal rechazo, muchas veces bastante agresivo, no estribará *también* en que la mera existencia de una comunidad de fe y de oración *intensivas* en el seno de una parroquia o una comunidad «normal» cuestiona seriamente la propia praxis de fe, que discurre por caminos trillados y relativamente superficiales. No es difícil percibir que en este punto se buscan caminos más auténticos para la fe común, pero no estamos dispuestos a emprenderlos ni a permitir que la fe, y muchos menos la fe *común*, determine tan fundamentalmente nuestra vida. Lo que aquí se requiere es paciencia y serenidad por parte de todos, a fin de evitar polarizaciones destructivas que obstaculicen el necesario y mutuo proceso de evolución. El significado que atribuyamos a tales nuevos movimientos en nuestras parroquias y comunidades puede repercutir muy favorablemente en la transmisión de la fe a los más jóvenes, pues no se trata simplemente de rejuvenecer el «personal estable» de nuestras parroquias, sino de introducir a la gente en el camino de un encuentro personal con Cristo, porque, a fin de cuentas, sólo así podrán descubrir su propia vocación cristiana y eclesial. Por eso deberíamos animarles una y otra vez a emprender algo así como una «aventura espiritual» dentro de una comunidad de este tipo que ofrezca garantías de seriedad y sensatez.

Cuanto más dispuestas se muestren nuestras parroquias a hacer suyos determinados elementos de la espiritualidad de tales movimientos espirituales (en las celebraciones litúrgicas, en el compromiso social, en escuelas de oración, círculos bíblicos y grupos familiares, en las asambleas parroquiales, etc.), tanto menos se percibirá a las parroquias «normales» como competidoras o como elementos de contraste (negativo). Porque precisamente de los movimientos espirituales se puede aprender de algún modo el arte de transformar en «personalización» en la fe la «individualización» que esbozábamos más arriba. Dado que lo que aquí ocupa el primer plano de la vida comunitaria es el encuentro personal del creyente con Dios y con otros creyentes, puede que al individuo le resulte algo más fácil impedir que su individualidad degenerare en arbitrariedad subjetiva o en egocentrismo y se abra a un descubrimiento amoroso de su propio yo.

Pero la principal virtualidad de estos movimientos consiste en que pueden significar *la* respuesta auténticamente cristiana y acreditada en la práctica, por parte de la fe, a innumerables necesidades religiosas y cuasi-religiosas de los seres humanos en nuestra sociedad; una respuesta que no se espera ya de las iglesias superinstitucionalizadas y que, por tanto, se busca hoy principalmente en las más diversas corrientes místiconaturalistas, neognósticas y esotéricas (cf. más arriba). El ansia de una religiosidad integral, que abarque tanto el alma como los sentidos; el deseo de una «auto-realización» mediante la liberación de las profundas capacidades autocurativas del ser humano; el contacto salvífico con el misterio cósmico-divino de nuestra realidad; la búsqueda de estilos alternativos de vida tanto en el terreno personal como en el social; la experiencia intensa del grupo...: todo ello sirve a determinados movimientos espirituales como *punto de partida* para una nueva proclamación de la fe en una cultura «postmoderna». El «camino hacia una creación común» (Taizé), que tantos y tantos buscan, pasa ante todo, en términos cristianos, por aquellas comunidades y parroquias que, en medio de este mundo, intentan ser un eficaz «fermento de reconciliación» (R. Schutz) consigo mismo, con los demás, con la creación entera y con Dios.

*Consideración final*¹:
«Es lo que es, dice el amor»
(E. Fried)

Un conocido poema del escritor austríaco Erich Fried (1921-1988), titulado «*Es lo que es*»², cierra la colección de poemas «*Fall ins Wort*», constituida por diferentes textos escritos entre 1944 y 1983 por este poeta judío –crítico de la sociedad y de la cultura–, que vivió como exiliado en Londres desde 1938 hasta su muerte.

«Es absurdo,
dice la razón.
Es lo que es
dice el amor.

Es una desgracia
dice el cálculo.
Es doloroso,
dice la congoja.
Es inútil,
dice el conocimiento.
Es lo que es,
dice el amor.

Es ridículo
dice la arrogancia.
Es una frivolidad,
dice la prudencia.

-
1. M. KEHL, «Es ist was es ist. Die kritische Liebe zur Kirche». *Christ in der Gegenwart* 45 (1993) 422.
 2. E. FRIED, *Es ist was es ist*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1983.

Es imposible
dice la experiencia.
Es lo que es
dice el amor».

Un poema que, con simpatía y comprensión, probablemente podríamos aplicar a ciertas relaciones personales o a ciertas crisis, conflictos y errores acaecidos en nuestra vida: a pesar de todas las objeciones, el amor acepta al otro, o la realidad existente, tal como es. Y en modo alguno lo hace con resignación, como diciéndose: «A fin de cuentas, nada se puede cambiar». En absoluto: el amor no renuncia a nada ni a nadie («el amor todo lo espera»: I Cor 13,7), sino que apuesta por el poder de la aceptación y la afirmación del otro y de su realidad, que es lo que sirve de base a todo cambio y lo pone en marcha. El amor comparte la ya vieja experiencia de los Padres de la Iglesia que hizo suya C.G. Jung: «Lo que no se asume no se puede salvar».

¿Será una temeridad aplicar este texto también a la *Iglesia*? Y no me refiero precisamente a una Iglesia ideal, sino a la Iglesia real y palpable de nuestros días. Serán muchos los que se opongan a ello de manera espontánea, y en parte con fundados motivos: una relación personal como la que supone el amor no es extrapolable, sin más, a una institución; la relación de un individuo con una institución es distinta de la relación entre dos personas: más distante, más formal, más objetivada. El extrapolar demasiado a la ligera a una institución el modelo de la relación personal puede fácilmente inducir a ignorar, relativizar y espiritualizar las carencias y los abusos estructurales. Y en este sentido la historia de la Iglesia está llena de lamentables ejemplos.

Ahora bien, la Iglesia como institución representa además una magnitud social constituida y regida por *seres humanos*, y por ello –por muy grande que sea su distancia efectiva respecto de los seres humanos concretos– tiene derecho a ser tratada de una manera análogamente humana. Y como yo tengo el convencimiento creyente de que el Espíritu de Dios no ha abandonado a la Iglesia como institución,

y de que ésta, a pesar de todos sus fallos y anquilosamientos, no ha perdido su carácter de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo e «ícono» del Dios trinitario; y como, además, no deseo renunciar a seguir creyendo que «el Espíritu de Dios hace a la Iglesia una, santa, universal y apostólica», por eso no puedo eludir la consecuencia de que, salvando todas las diferencias, esta Iglesia es susceptible de unas relaciones *análogas* a las relaciones personales que se dan entre unos seres humanos y otros, y que, consiguientemente, también es posible un «amor (personal) a la Iglesia». Más aún, la Iglesia no es ante todo una super-organización creada para administrar la tradición cristiana, sino que, tanto teológica como empíricamente, se asienta en los más diversos niveles de una experiencia de *fe* a la vez personal y comunitaria. El hecho de que hoy la opinión pública se fije unilateralmente en el aspecto institucional de la Iglesia tiene mucho que ver, sin duda, con nuestros condicionamientos culturales, por lo que no debería dar lugar a que se consolidara una visión básicamente antiteológica y antipersonal de la Iglesia.

Supuesto todo lo cual, yo sí querría aplicarle a la Iglesia el poema de E. Fried como una variante moderna del ignaciano «sentire in Ecclesia» (sentir en [y con] la Iglesia), que desde la Reforma hasta hoy no ha perdido su carácter provocador. Y me gustaría, además, subrayar de nuevo que, cuando el amor dice: «es lo que es», no afirma que esté de acuerdo con todos los abusos que se cometen ni que esté dispuesta a permitir que todo siga como está. Lo único que dice es: «Yo acepto la realidad de la Iglesia, la asumo, y en esa realidad (y a menudo *a pesar* de ella) afirmo a la Iglesia; y espero que precisamente de esta aceptación amorosa brote en la Iglesia, incluso en sus mismas estructuras pecaminosas, la fuerza y la fantasía que le lleven a la conversión, a la transformación salvífica».

¿Cómo sonaría el poema de E. Fried aplicado a la Iglesia? Más o menos así:

«Es absurdo, dice la razón,
que en la Iglesia sólo los varones célibes
puedan recibir las órdenes sagradas.

Los argumentos teológicos
son del todo insuficientes.

Es lo que es, dice el amor,
aunque con ello no se dé por satisfecho.

Es una desgracia, dice el cálculo,
que el impulso reformador del último Concilio
se esté viendo frenado,
dificultando innecesariamente
el caminar de la Iglesia hacia el tercer milenio.

Es doloroso, dice la congoja,
que la Iglesia en Centroeuropa
parezca estar perdiendo su juventud y su futuro.

Es inútil, dice el conocimiento,
que los hombres se declaren
totalmente partidarios del Sermón de la Montaña
para que la tierra se convierta en parábola
del Reino de Dios.

Es lo que es, dice el amor,
que sigue infatigable
esperando “contra toda esperanza”.

Es ridículo, dice la arrogancia,
que más de dos mil quinientas iglesias locales
permitan que una central romana las tutele,
y no reivindicquen abiertamente
el derecho, teológicamente incontestable,
a que se reconozca y se estructure
una auténtica diversidad en la unidad.

Es una frivolidad, dice la prudencia,
que cada una de las iglesias locales
quiera hacer y deshacer a su antojo;
que exista un pluralismo casi inabarcable
de teologías, modos de creer,
actitudes morales y usos litúrgicos
que ponen en peligro la unidad católica.

Es imposible, dice la experiencia,
que las iglesias ricas de Occidente
se conviertan libremente
a la pobreza del Evangelio
y, simpatizando solidariamente
con las iglesias pobres del Sur,
adopten también para sí el estilo de vida
de las Bienaventuranzas.

Es lo que es, dice el amor,
que confía en actuar a impulsos del poder
del Espíritu Santo, Padre de los pobres,
que ablanda lo que está entumecido,
unifica lo que está separado
y preserva la diversidad
de lo que está unido».