Globethics Repository



Libertad e instituciones [Freedom and institutions]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Estrada, Juan Antonio
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 19:57:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221624

Libertad e instituciones: contra el docetismo eclesiológico

Juan Antonio Estrada*

El cristianismo tiene una tradición en la que razón y libertad han sido compatibles con la fe. Desde la conjunción del Dios creador y redentor, se afirma que la gracia presupone a la naturaleza, que la fe no va contra la razón (aunque a veces vaya más allá de sus límites) y que la libertad es presupuesto para la alianza entre Dios y la humanidad, a través de Israel. La multiplicidad de religiones corresponde a la finitud y variabilidad histórico-cultural del hombre, que de forma asimétrica se relaciona con Dios[1]. El cristianismo se encarnó culturalmente, se helenizó, asimilando la teología natural de la filosofía griega, que racionalmente defendía la existencia de una causa última divina, racional ella misma y principio de inteligibilidad para el universo. Si para los griegos la razón y el pensamiento son la actividad humana por excelencia, para el cristianismo forman parte esencial del hombre en cuanto relacionado con Dios.

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

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

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

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

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

1. **La formación de la identidad personal y colectiva**

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

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

La inevitable soledad del ser humano, la toma de conciencia de la identidad singular, se balancea con la comunicación y sólo desde ella hay crecimiento, conocimiento y libertad. El individuo aislado está perdido, somos un animal social y la interacción personal troquela nuestra identidad. "Dime con quién andas y te diré quién eres". De ahí la dialéctica de silencio y expresión, de soledad y comunicación que posibilitan el equilibrio y el crecimiento. El hombre isla está condenado a la inmadurez, a la ideologización y a la reactividad, porque la inteligencia y la libertad pasan por el principio de realidad, que son los otros. El mutismo es al silencio, lo que el aislamiento a la soledad, y ambos empobrecen al hombre tanto en lo que concierne a su inteligencia como en la maduración de la libertad[2].

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

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

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

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

Lo primero no es la independencia sino la heteronomía. Somos hijos de una cultura, de una tradición, de una imagen del mundo, que nos ha troquelado por dentro intelectual, emocional y psicológicamente. El eremita que se aleja de los hombres para encontrarse con Dios no sabe que lleva la sociedad consigo mismo, dentro de él. Estamos prejudiciados y condicionados por nuestra pertenencia social y comunitaria, que es inevitable, plataforma de identidad y de crecimiento cognitivo y autónomo. El universalismo abstracto es mentiroso, encubre una particularidad cultural (frecuentemente la perspectiva europea y occidental) que se presenta como universal y afirma como naturaleza humana lo que es determinante en una cultura. Esto se clarifica más en el proceso de mundialización actual, que nos obliga a tomar conciencia de la pluralidad de pertenencias y de la importancia de las mediaciones socioculturales en la construcción de nuestra identidad personal y colectiva. Este condicionamiento es, por otra parte, la plataforma que posibilita una identidad fuerte, estable y permanente, precisamente por ser concreta. De ahí la desgracia de la no pertenencia, la inseguridad del individuo con vinculaciones débiles, la hipoteca del huérfano y del extranjero, la carencia de identidad del desmemoriado inconsistente que no conoce su historia, olvida sus raíces y cambia constantemente[3].

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

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

ideas, sensibilidad y motivaciones. Estamos afectados, tendemos a actitudes y comportamientos cuyas causas y motivaciones sólo parcialmente conocemos. Cuando conocemos algo, lo enjuiciamos desde nuestras pautas culturales y desde emociones y afecciones que influyen en nuestra forma de pensar e intelegir[4].

Las ricas sociedades de consumo han encontrado formas radicales de control de la inteligencia y la libertad, mucho más allá de la represión social tradicional. Hoy somos conscientes de la importancia del cuarto poder, los medios de comunicación de masas, troqueladores de la conciencia y motivadores la voluntad de los ciudadanos. Vivimos en un mundo reencantado y se ha sustituido la represión consciente (física, sociopolítica, jurídica) y los instrumentos tradicionales coercitivos (ejercito, policía, jueces) por mecanismos escondidos más sofisticados. La manipulación es la nueva forma de dominio social por medio de la colonización mental de los ciudadanos; la creación de una opinión pública hegemónica; la información selectiva y manipulada; la sensibilización y canalización emocional a partir de la propaganda; la motivación en torno a metas, valores y fines representados por los grandes ídolos sociales. Formalmente tenemos todos los derechos y libertades, pero los neutralizamos con una red institucional que bloquea el pensamiento, incapacita para la crítica y dificultala reflexión personal. La sociedad democrática y libre ha encontrado nuevas formas de coacción de la libertad compatibles con la presunta decisión del individuo, que no es consciente de hasta qué punto está condicionado afectiva e intelectualmente[5].

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

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

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

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

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

2. El viejo dilema de carisma e institución

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

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

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

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

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

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

cuyas estructuras administrativas, leyes y valores copió en buena parte[6].

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

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

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

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

3. Replantear la identidad: algunos retos actuales

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

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

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

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

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

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

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

La Iglesia institucionalizada vigente hace difícil una auténtica comunidad, mucho menos que sea ésta la protagonista principal, y no el clero, en la que prevalezcan las relaciones interpersonales. La yuxtaposición individualista y masiva en los sacramentos sigue siendo determinante. Se han traducido a lenguas vernáculas los viejos textos litúrgicos y se han explicado los símbolos y signos sacramentales, pero manteniendo inalterable su forma de celebración, más acomodada al pasado que a las exigencias del presente. Si un cristiano de la Contrarreforma pudiese hacer un viaje al futuro y asistir a nuestras celebraciones actuales se encontraría plenamente en casa, ya que se han actualizado las formas pero se ha mantenido inalterable el esquema. La acelerada capacidad de cambio de la sociedad en los últimos cincuenta años apenas si se deja sentir en los sacramentos, cuyas formas de celebración devienen ahistóricas e incambiables, sacralizándose así una etapa de la historia del cristianismo que sigue proyectando sus estructuras en la actualidad. La carencia de experiencias vivas de fe se suple con prácticas y celebraciones religiosas, con lo que se suple la vivencia personal y subjetiva por unas estructuras obsoletas y fijas.

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

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

4. La patología institucional de la sociedad y la Iglesia

Lo mismo que la naturaleza tiene sus leyes, también la sociedad y sus instituciones tienen una dinámica interna de la que no pueden escaparse, aunque se pueden limitar sus tendencias patológicas. La sociedad actual tiende a una creciente racionalización y complejización, analizada por las ciencias y la filosofía social, que determina el desarrollo de sus instituciones, incluidas las eclesiásticas. Hemos pasado de una sociedad homogénea en la que la economía, las estructuras políticas y los valores culturales formaban un todo unitario, coherente y bien articulado, a otro modelo plural, heterogéneo, desarticulado y generador de multi-pertenencias desestabilizadoras. La implementación de la economía de mercado, de un Estado planificado y de un derecho formal, positivo y post-tradicional, autónomo respecto de la ética y el derecho natural, determina la evolución social. La normatividad social jurídica y moral se transforma hoy en un derecho que se formaliza, racionaliza y desvincula de motivaciones subjetivas, y en una moral post-convencional y secularizada[7]. Se supera el modelo familiar de la sociedad tribal, basado en el parentesco y las amistades, y surgen sociedades diversificadas y darwinistas, en las que todos son competidores y rivales, incluso dentro de las mismas familias.

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

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

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

sometidos a un creciente estrés de rendimiento y eficiencia. Las formas de vida de los agentes sociales se racionalizan y las instituciones se hacen cada vez más complejas, de tal forma que la presión sobre los individuos aumenta y éstos se sienten cada vez más impotentes ante las demandas sociales[8]. La paradoja está en que cuanto más éxito social se tiene, más aumentan las exigencias y presiones sociales. Cuanto más se gana más se necesita, para responder a los patrones de prestigio y de clase social alcanzados. Las demandas que la sociedad plantea a los individuos superan siempre sus posibilidades y capacidades, porque cada logro social genera nuevos retos.

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

La colonización del mundo de la vida por los subsistemas burocráticos económicos y políticos empobrece la comunicación cotidiana y genera el dominio elitista de los expertos, que devalúan las tradiciones culturales y erosionan los valores familiares, éticos y religiosos[9]. Se pone el énfasis en la burocratización del mundo y el control que ejercen los centros de poder y pierden sentido las tradiciones culturales sustantivas, a costa de una crisis de orientación en la vida privada y la deslegitimación de los valores éticos y

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

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

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

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

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

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

La colonización institucional de la experiencia eclesial conlleva dinamismos comunes a la sociedad y la Iglesia, como la burocratización, el crecimiento desmesurado de las instituciones y la absolutización de éstas que pasan de medios, en función del apostolado, a convertirse en fines en sí mismos. Siguen existiendo muchos obispos sin comunidades, encargados de funciones administrativas y burocráticas, a los que se consagra en nombre de iglesias y comunidades ficticias, que hace muchos siglos que dejaron de existir. La escasa vitalidad de la sociedad civil respecto de las instituciones sociales, se traduce en la pobreza de la Iglesia en cuanto comunión de comunidades vivas respecto del desmesurado peso institucional y jerárquico. El peso institucional se deja sentir en todos los ámbitos de la vida eclesial. Las experiencias sobrenaturales generan rituales, prácticas y funcionarios cuya misión es salvaguardar y facilitar las primeras, y cuya patología consiste en sustituirlas y hacerlas cada vez menos plausibles. En la medida en que se diluye la trascendencia y se deja de creer en realidades sobrenaturales, mayor es la tentación de acomodarse al desencantamiento del mundo sustituyendo a Dios por la religión, resacralizada como reacción a la naturalización de la sociedad. Se absolutizan las instituciones que viven de la experiencia sobrenatural pasada, a la que domestican y en parte sustituyen. Las religiones religan y dan identidad y memoria histórica. Estas funciones sociales son básicas para la paz social y hacen de las Iglesias parte del entra-

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

mado fundacional de las sociedades. De ahí su influjo social, el enorme potencial impositivo que pueden ejercer y la importancia de que haya correspondencia entre las religiones y las sociedades en las que subsisten[10].

La colonización institucional de las formas de vida comunitarias se deja sentir en una teología que hace de la jerarquía el único sujeto activo dentro de la Iglesia, el que determina las formas de presencia de los laicos y el que orienta a los ciudadanos católicos en la sociedad civil. La vieja eclesiología que daba el monopolio apostólico a la jerarquía, aunque asumiendo la colaboración de los laicos (el modelo de la Acción Católica desarrollado desde Pío XI) sigue imperando, aunque ha pasado más de medio siglo desde su aparición. Los dinamismos vinculados a una teología del pueblo de Dios se han frenado y apenas han tenido influjo práctico en la vida real de la Iglesia a pesar de ser principios teológicos teóricamente reconocidos. Entre ellos destacan el derecho a la opinión pública en la Iglesia (LG 37); el reconocimiento del "sensus fidei" del pueblo de Dios, que valora la recepción de las enseñanzas y mandatos jerárquicos; la participación activa de todos los miembros en lo que concierne a la construcción de la Iglesia y su misión (LG 33); la cooperación de los laicos con la jerarquía y la apertura de los cargos y ministerios eclesiales a los laicos (LG 33, 35). Estas propuestas conciliares apenas si han tenido influencia real en la vida eclesial, porque el marco institucional las ha hecho inviables.

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo mismo ocurre en el ámbito interno. Lo institucional sofoca lo comunitario y las personas que lo representan pierden personalidad en función de su rol social, que lo invade todo. El ministerio impregna a toda la personalidad y el ministro se guía por estereotipos de comportamiento preestablecidos, en los que apenas si hay espacio para una privacidad creativa que genere autonomía y libertad. De ahí el creciente aislamiento de los ministros respecto de sus comunidades y la prioridad de relaciones institucionales jerárquicas sobre la comunicación interpersonal. La asimetría de la Iglesia como sociedad desigual se impone sobre el igualitarismo comunitario. Los ministros, obispos y presbíteros, tienden a rodearse de los laicos más clericalizados y más adictos, que les sirven de confirmación y frecuentemente les adulan, en lugar de comunicarse con los que pueden ofrecerles alternativas críticas y reflejarles el sentir de sus comunidades.

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

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

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

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

La evolución sociocultural lleva a un desencantamiento de las imágenes tradicionales del mundo[11] y a una pérdida creciente de referencias, ya que cada vez sirven menos las pautas de conducta de los padres, los educadores y los agentes eclesiales. Esto lleva a una crisis de identidad, ya que el individuo de hoy sigue necesitando valores, orientaciones y normas desde las que orientarse, estabilizar su identidad y cohesionarse en la sociedad. Una sociedad marcada por el pluralismo heterogéneo, por la dispersión y por la tensión de puntos de vistas opuestos y no reconciliables, no puede sobrevivir a medio y largo plazo. La ausencia de contenidos valorativos deja indefensos a los ciudadanos ante la presión de la opinión pública y los grupos que la controlan. La crisis cultural en que vivimos refleja la inseguridad creciente de los individuos y la incapacidad de las familias, instituciones educativas y agentes eclesiales para influir y educar. Se ofrecen contenidos tradicionales que ya no pueden responder a los nuevos retos, los padres y educadores no saben cómo educar a sus hijos y hay conciencia de que las enseñanzas del pasado ya no están adecuadas a la sociedad actual.

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

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

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

El auge material de la sociedad europea ha desembocado en la postmodernidad, caracterizada por una estetización de la vida, a costa de la ética; la búsqueda de la satisfacción inmediata, en lugar de la ascética del trabajo de los años de la postguerra; y la ausencia de proyectos en una sociedad próspera pero desencantada, ávida de nuevas experiencias e insegura. Ya no hay metas y finalidades que sirvan de orientación, más allá de mantener a la sociedad del consumo y del bienestar. La subjetividad individual tiene mayor capacidad de elección y hay una variedad de ofertas y posibilidades, sin que frecuentemente se conozca realmente qué es lo que se quiere y se busca. El problema ya no es cómo conseguir algo valioso, como en la época de la postguerra, sino saber qué es lo que realmente se quiere y qué tiene valor. El creciente aislamiento del individuo se compensa con la aceptación de un código cultural que regulariza y estandariza a los sujetos y la asunción de un estilo de vida estándar, propagado por los medios de comunicación, que lleva al individuo masificado. La identidad personal viene dada por estilos de vida basados en el consumismo y la socialización por propaganda descarga al individuo de sus tensiones interiores. El modelo de vida se basa en la diversión, la acumulación de cosas y gran cantidad de micro-ofertas que ofrecen felicidad, bienestar y sentido, frecuentemente confundiendo la felicidad con el placer y el bienestar con la satisfacción de necesidades cada vez más sofisticadas[12].

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

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

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

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

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

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

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

El otro frente, progresista y liberal, pone el acento en la adaptación y recreación de los contenidos específicos cristianos a la luz de los nuevos retos sociales. Su problema es conseguir relevancia social a costa de su especificidad cristiana y disolver los contenidos del cristianismo en un humanismo cuyo núcleo es la ética y la política. La absolutización del cambio histórico lleva a reduccionismos en la identidad y a compromisos entre la fe y los imperativos sociales. El problema está en que una vez que se inicia la revisión de las creencias y valores sustantivos de la tradición a la que se pertenece, no se sabe cuándo ni cómo parar, porque se ha puesto en marcha un proceso reflexivo crítico que sólo puede pararse decisionistamente. La erosión de lo sobrenatural lleva a una pérdida de los símbolos, prácticas y experiencias religiosas, lo cual empobrece a la religión y le quita capacidad para oponerse a la cultura. En lugar de un discernimiento y selección respecto de las aportaciones de la modernidad cultural, se eliminan los contenidos propios que no se integran en el cierre categorial de lo positivo científico técnico, que es lo determinante[13]. De esta forma se pierde la capacidad para una crítica reflexiva de la cultura, ya que no hay experiencias fundantes, vivencias religiosas personales y grupales, que permitan mantener la alteridad respecto de la sociedad.

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

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

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

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

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

Sin libertad es muy difícil el pensamiento creativo y sin éste no puede haber futuro para el catolicismo en el siglo XXI. Hace falta institucionalizar la reflexión y darle permanencia y estabilidad dentro de la Iglesia, lo cual pasa por la reforma institucional de ésta[14]. La sociedad plural, compleja y dinámica en que vivimos favorece las disidencias así como la selección personal y colectiva de creencias. Hay que asumir que hay grados de identificación y de pertenencia eclesial y sacar consecuencias de la jerarquía de verdades, abriendo mayor espacio a las diferencias de opinión dentro de la Iglesia. Esto es lo que rechazan los sectores conservadores, difamándolo como mero cristianismo a la carta, ofreciendo la alternativa irrealista del todo o nada, que no responde a las condiciones de la sociedad actual. La intransigencia de una ortodoxia exacerbada es la que hace que haya cada vez más cristianos en situaciones irregulares para los que la Iglesia no tiene soluciones ni respuestas pastorales, mientras que crece el número de los que simplemente ignoran los pronunciamientos jerárquicos.

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

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

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

Por eso el marco institucional actual necesita reformas en profundidad y la apelación a una mayor espiritualidad y santidad personal es necesaria, pero insuficiente. Se cae así en el docetismo eclesiástico, se favorece el espiritualismo más que la espiritualidad y se olvida que la Iglesia siempre necesita de reformas. El mismo rechazo a hablar de una Iglesia pecadora en sí misma, concediendo sólo que en ella hay pecadores[15], y las dificultades de un gran sector jerárquico y de los fieles para pedir perdón por los pecados del pasado, mucho más para reconocer que subsisten en el presente, muestra el carácter ideológico defensivo de algunas concepciones eclesiológicas. La idea de la maternidad y fecundidad de la Iglesia no lleva a una revisión autocrítica sobre cómo se contribuye a la construcción del reino de Dios en la sociedad, sino a ideologías personalistas, como las de que no se critica a una madre, que esconden patologías colectivas y personales. Las instituciones eclesiales son hoy parte del problema de la reevangelización de la sociedad. En lugar de descargar a los cristianos de problemas y tensiones (que es lo que resuelven las instituciones) las causan y motivan, haciendo que el viejo eslogan de "creo en Dios pero no en la Iglesia" siga teniendo vigencia para muchas personas.

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

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

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

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