

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Problemas para la renovación de la Iglesia [Problems for renewal of the Church]

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 Díaz, Juan Antonio
Publisher	Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 09:02:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200215

Problemas para la renovación de la Iglesia

Juan Antonio Estrada Díaz*

Resumen

Cómo abordar el cambio de milenio y las oportunidades y desafíos que éste presenta, he aquí uno de los grandes problemas de la Iglesia. La crisis de época que quiso superar el Vaticano II ya está aquí, inscrita en el marco de una involución interna del catolicismo respecto de la apertura conciliar. Se ha producido un desplazamiento eclesiológico, marcado por el final de la cristiandad y el inicio de una nueva era de misión que exige una reestructuración interna y externa. Tal replanteamiento demanda una nueva forma de evangelización y espiritualidad, una reforma interna y una nueva ubicación en un mundo cambiante y muy distinto al de hace 50 años.

Palabras clave: Iglesia, reforma, renovación, eclesiología.

Summary

One of the church's greatest problems consists in coming to grips with the change of the millennium and the opportunities and difficulties this presents. The epochal crisis Vatican II intended to surmount has turned into an internal involution for Catholicism, which contrasts with the Council's openness. An ecclesiological displacement has taken place, and this has to do with the end of the Christian era and the beginning of a new missionary era, which demands an internal and external restructuring for the church. Such a restructuring needs a new form of evangelization and spirituality, an internal reform, and a new position within a changing world much different from the world fifty years ago.

Key words: Church, reform, renewal, Ecclesiology

* Catedrático de filosofía en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, España. Correspondencia: Campus de Cartuja. Apartado 2002, 18080, Granada, España. Tel: 34 958 246245. Correo electrónico: jestrada@ugr.es.

Introducción

El jubileo del año 2000 fue objeto de conmemoraciones y eventos que destacaban el significado del cristianismo como una religión milenaria, con influjos decisivos en la cultura europea y americana, el Occidente bifronte, y también en otros códigos culturales. Además, la celebración estuvo marcada por otros elementos que contribuyeron a dar mayor significado al nuevo siglo. Ha comenzado una nueva época, la de la tercera revolución industrial, la globalización y la postmodernidad. Los progresivos e incipientes cambios que se dieron en el último cuarto del siglo pasado han cristalizado en una nueva situación mundial, con nuevos retos y oportunidades para el cristianismo. Si por dos milenios el “imaginario social” de Occidente se ha inspirado en el cristianismo, ha llegado el momento de afrontar los desafíos y aprovechar las oportunidades que para la iglesia católica representa un nuevo ciclo histórico.¹

1. El Vaticano II y el final de la época de cristiandad

Pasada la primera década del siglo XXI, la situación dista mucho de suscitar confianza. Podemos hablar de una crisis global para el catolicismo, sumido en un momento histórico de desorientación, pérdida de plausibilidad social y merma de credibilidad interna. La crisis que intentó superar el Concilio Vaticano II abriéndose al diálogo con el mundo, asumiendo la libertad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado, superando el espíritu de la contrarreforma con un ecumenismo dialogante, y reformando sus estructuras ministeriales y sacramentales, ya está aquí, 50 años después. El Concilio aconteció con demora, después de más de un siglo a contracorriente, marcado por los “anti” (el antimodernismo, el antiliberalismo, el antisocialismo, el anticomunismo, etc.), cuando la distancia entre la Iglesia y la sociedad se había agrandado.² Hoy resurge el giro antimodernista y la idea de la Iglesia fortaleza, que se defiende de la sociedad y tiende a crear una subcultura católica uniforme en una sociedad plural, secularizada, laica y cada vez más distanciada de la doctrina católica oficial. No se asume más la apertura al

¹ Véanse los retos que plantea J. L. ALLEN, *The Future Church*, Nueva York 2011.

² El Vaticano II señala el final de los “anti” (protestantismo, modernismo, liberalismo, socialismo). Rahner definió el periodo como la época “piana”, desde Pío VII (1800-23) hasta Pío XII (1939-58), con un magisterio a la defensiva frente a las ideas modernas. Cf. K. RAHNER, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona 1978, 138-140.

mundo, tampoco el optimismo y el espíritu positivo con los que el Vaticano II encaró los problemas de la humanidad. Siguen siendo actuales las advertencias tanto de Juan XXIII, en su discurso de apertura al Concilio, contra los profetas de calamidades y su visión negativa ante los cambios históricos, como de Pablo VI, al final del Concilio, contra el tradicionalismo a ultranza.³ Con el Concilio se inició una perspectiva eclesiológica que respondía a la Iglesia en estado de misión, dando realce a la evangelización en lugar de concentrarse en los problemas internos de la Iglesia, como había pasado en el Concilio Vaticano I. Era necesario plantear la estructura interna de la Iglesia desde una perspectiva misional, pues comenzaba la toma de conciencia de que había acabado la época de cristiandad. El Vaticano II buscó la reconciliación con la modernidad, la democracia, la laicidad del Estado y los derechos del hombre, entre ellos el de libertad religiosa, que antes habían sido condenados por los papas.⁴ Durante el siglo XIX se perdió la correlación entre Iglesia y sociedad, lo que trajo una fe inculturada, germen y fuente de inspiración para el imaginario social. De ahí las esperanzas que suscitó el *aggiornamento*, es decir, la reforma de la Iglesia⁵ y su nuevo talante misional, marcado por el diálogo con el mundo y la colaboración con corrientes y grupos cristianos, e incluso con no creyentes. El Concilio dio esperanzas a un tiempo de crisis y parecía abrir una nueva etapa en la historia de la Iglesia. La alarma que el Concilio suscitó entre los sectores integristas de la Iglesia estaba

³ JUAN XXIII, "El principal objetivo del Concilio", en *Concilio Vaticano II*, Madrid, 1967, n°9-10; PABLO VI (7/12/1965), "Última sesión pública del Concilio", en *Insegnamenti de Paolo VI* 3 (1965) 721-22, 729-30. Por su parte, el sínodo extraordinario de 1985 vino a cuestionar el optimismo del Concilio respecto del mundo, si bien hubo algunos episcopados que lo defendían. Cf. P. LADRIERE, "Le catholicisme entre deux interprétations du concile Vatican II. Le Synode extraordinaire de 1985", en *Archives de sciences sociales des religions* 62 (1986) 46-50.

⁴ Según Ratzinger, los textos del Vaticano II fueron un "contra-Syllabus" que vino a corregir la actitud católica ante el liberalismo, las ciencias y la nueva concepción política. Cf. J. RATZINGER, "Der Weltdienst der Kirche", en *Communio* 4 (1975) 442-443.

⁵ "La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente" (UR 6). A este cambio institucional contribuyó Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953. Esta perspectiva se contraponen a la de Gregorio XVI, quien declaró en *Mirari Vos* (15 de Agosto de 1832) que la Iglesia no puede ser reformada "como si pudiera ni pensarse, siquiera, que la iglesia esté sujeta a defecto, ignorancia o cualquier otra imperfección".

bien fundada, pues se buscaban nuevos acentos respecto de la época tridentina y el Vaticano I, en sintonía con la nueva situación histórica.

El dinamismo evangelizador se canalizó hacia una sociedad más justa, hacia el desarrollo del evangelio social y una nueva forma de entender la relación entre fe, justicia y cultura, y hacia un replanteamiento del binomio natural-sobrenatural. Las nuevas orientaciones y acentos respondían a la situación de la Iglesia en ese momento histórico, cuando cobró importancia el nexo entre promoción humana y cristiana: "Entre evangelización y promoción humana –desarrollo, liberación– existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, lazos de orden teológico y vínculos de orden eminentemente evangélico como el de la caridad".⁶ No se trata de hacer aquí un balance de los logros y fallos del Vaticano II, sino de constatar la enorme esperanza que suscitó, incluso entre los no católicos, dinamizando la Iglesia a nivel mundial y capacitándola para abordar los problemas que se planteaban en la década de 1960. Puede hablarse del Concilio como la primera experiencia globalizadora de la iglesia católica, pues más de 2'000 obispos, representantes de todas las iglesias del mundo, se reunieron y dialogaron por primera vez, sin limitarse a una interacción de cada iglesia con el centro, con la curia romana. La colegialidad fue uno de los frutos de la nueva dimensión comunitaria de la Iglesia, pueblo de Dios, y la catolicidad se enriqueció con las nuevas exigencias de inculturación en un mundo plural y heterogéneo.

Esta dinámica se recogió en la Constitución *Gaudium et Spes*, la cual permitió un nuevo dinamismo eclesiológico, marcado por el servicio a la humanidad, por la afirmación de la Iglesia como parte de la sociedad, con la que comparte gozos, esperanzas y problemas, y por una nueva visión del mundo, que se convirtió en un lugar teológico, cambiando la orientación tradicional, marcada por la contraposición entre "este valle de lágrimas" y la salvación sobrenatural. La segunda Constitución sobre la Iglesia, querida por Pablo VI, quien con ese fin decidió prolongar el Concilio, y preparada por Juan XXIII con documentos como *Pacem in terris*, fue vista por muchos teólogos como el inicio de una nueva época, poniendo fin al constantinismo eclesiástico y al antimodernismo.⁷ La Constitución propugnó que la Iglesia

⁶ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n.º 31.

⁷ M. D. CHENU, "La fin de l'ère constantinienne", en *Un concile pour notre temps*, París 1961, 59-87. Para Ratzinger los textos del Vaticano II son un "contra-Syllabus" (véase n. 4).

hiciera suyos los problemas del mundo (GS 1), se dirigiera a todos (GS 2) y evaluara la situación de la humanidad (GS 4-10). No se trataba sólo de orientar a los fieles católicos sino de preparar a la Iglesia para un ministerio mundial, abriéndola al diálogo y la cooperación con los otros, como propugnó la *Ecclesiam suam*.

En las décadas de 1960 y 1970, la iglesia católica se convirtió en uno de los movimientos y corrientes con más vitalidad y repercusión social, tanto en Europa como en América, permitiendo que muchos no católicos se acercaran emocional e intelectualmente. La popularidad de Juan XXIII, y en menor medida la de Pablo VI, rebasó el ámbito del catolicismo y del mismo cristianismo, impulsando un nuevo dinamismo que ha impregnado la segunda mitad del siglo XX. En América Latina, el catolicismo renovado se constituyó en un factor importante para resolver los problemas del subcontinente, mientras que en América del Norte, tras dos siglos de rechazo, el catolicismo pasó a legitimarse como integrante del credo cultural y cívico, esto es, como parte del "estilo de vida americano". También en Europa jugó un papel importante el catolicismo renovado, facilitando transiciones a la democracia, como en España y Portugal, y colaborando de manera activa en la reconstrucción del continente. Fue posible una revitalización en el marco de la nueva Unión Europea, la cual, progresivamente, puso fin a los enfrentamientos que dieron lugar a las dos guerras mundiales. Entre los grandes líderes y precursores de la futura Unión Europea hay que destacar a políticos que no escondían sus raíces cristianas y católicas, y que, movidos por su fe, luchaban por una Europa más solidaria, justa y pacífica. Así, el Concilio Vaticano II es visto como el acontecimiento más importante de la iglesia católica en el siglo XX y ha tenido una repercusión mundial. Fue una experiencia globalizadora y de comunión que permitió una nueva conciencia eclesial.

Sin embargo, el dinamismo generado por el Concilio parece hoy terminado. Es necesario revitalizar la Iglesia, marcar nuevas directrices y reformar las estructuras de la época de cristiandad para adaptarlas a la nueva situación de misión en que se encuentran todas las confesiones cristianas. La Iglesia ha perdido credibilidad interna e influencia social, agobiada por los escándalos financieros y sexuales de miembros notorios dentro de la jerarquía eclesiástica. Al mismo tiempo crece su distancia respecto de sociedades cada vez más secularizadas y laicizadas, las cuales han puesto fin a la época del cristianismo sociológico. En sociedades tradicionalmente católicas, como la española, la Iglesia se ha convertido en una de las instituciones menos apreciadas por

los jóvenes.⁸ Si, desde el siglo XIX, la Iglesia perdió buena parte del mundo obrero y de la intelectualidad, ahora parece que pierde amplios sectores de la juventud, en especial a las mujeres. Surge hoy un nuevo modelo familiar, donde la madre deja de ser la transmisora de los valores y el credo católico, tomando distancia de la Iglesia. Y esta nueva generación corta una cadena con siglos de transmisión de la fe, dando pie a una nueva problemática para el futuro cercano.⁹ Al mismo tiempo crece el distanciamiento entre Iglesia y sociedad por los pronunciamientos oficiales sobre moral sexual, familiar y la bioética. La rápida evolución política, económica y cultural, desde el último cuarto del siglo pasado, no ha encontrado correspondencia en la Iglesia, que parece haberse estancado, justo cuando el mundo cambia más de prisa. De la movilidad y el dinamismo conciliares se ha pasado al fin de las innovaciones y las reformas, cuando éstas eran más necesarias, a costa de una pérdida de sincronía con la sociedad. La Iglesia de cristiandad no responde más a la actual situación de misión, y los nuevos problemas que han surgido exigen una renovación, así como replantear los propios impulsos del Concilio Vaticano II. A esto se añade la involución postconciliar, por la que la minoría episcopal, que no logró imponerse en el Concilio, ha vuelto a controlar a la Iglesia. La paradoja es que, tras 36 años de control eclesial, los tradicionalistas siguen acusando a los renovadores de la actual crisis, a pesar de que estos últimos cedieron desde entonces el liderazgo a los primeros. De esta forma, el Concilio Vaticano II ha pasado a ser, en buena parte, un concilio desconocido entre las jóvenes generaciones, y olvidado y marginado también para los que lo vivieron. La Iglesia, que tantas expectativas despertó, ha perdido mucho de su capacidad de irradiación social en el contexto del tercer milenio.

⁸ Diversas encuestas muestran que muchos jóvenes se desinteresan por la Iglesia. La religión es importante para un 22%, aunque se definen como católicos el 53,5%, y creen en Dios el 81%. Cf. FUNDACIÓN SANTA MARÍA, *Jóvenes españoles 2010*, Madrid, 2010. Maite Valls, autora del informe "Las creencias religiosas de los jóvenes", afirma: "Sorprende que entre los jóvenes las instituciones políticas, sindicatos y fuerzas armadas estén mejor valoradas que la Iglesia". Concentraciones multitudinarias como las Jornadas mundiales de la juventud pueden ayudar a esconder la defección creciente de amplios sectores de la juventud, sobre la que se han pronunciado distintos organismos y personalidades (Cf. *El País*, 28 de noviembre de 2010).

⁹ J. A. ESTRADA, *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao 2006, 229-242.

2. Eclesiología desde la misión

Al abordar la situación de la Iglesia en las sociedades modernas, se podría comenzar con una propuesta sobre su reforma interna, misma que la capacitara para hacerse presente en el mundo y abordar con éxito la evangelización. Sin embargo, hay un elemento que ha marcado en los últimos decenios a la teología y que fue también potenciado en el Concilio Vaticano II: la emergencia y potenciación del concepto de reino de Dios, el cual está estrechamente vinculado a la identidad y la misión del mismo Jesús. Esta perspectiva es la que debería decidir el rumbo de la teología sobre la Iglesia. Tradicionalmente, la eclesiología ha puesto el acento en la fundación de la Iglesia por Jesús, a pesar de las divergencias para determinar el momento y la forma de tal instauración. La novedad exegética y teológica de la segunda mitad del siglo XX estriba en la importancia que ha adquirido el reino de Dios, el objetivo último de Jesús, más allá de la Iglesia. El reino de Dios implica la reforma de la sociedad y de la religión judía por Jesús, para actualizar la presencia última de Dios y cumplimentar las promesas tradicionales sobre su intervención final en la historia. El acento estaba en el cambio de Israel, dado que tras la muerte de Jesús la comunidad de discípulos se convirtió en el germen de la nueva sociedad, así como en la plataforma de evangelización de la sociedad judía. La Iglesia, por tanto, no es un fin último, sino un medio para que Dios se haga presente en la sociedad, primero en la judía, y luego, a partir de la evangelización, en la pagana, la cual comprende a toda la humanidad. Pasamos del eclesiocentrismo, que llega a la apologética y el proselitismo, a la instauración de un mundo acorde con el plan de Dios, a cuyo servicio tiene que estar la Iglesia como célula del reino. Esto significa que es necesario ver la eclesiogénesis narrada en el libro de los Hechos de los Apóstoles desde la perspectiva de la evangelización de Israel y de los otros pueblos.

La Iglesia no es un fin en sí y el eclesiocentrismo tiene que dejar paso a la evangelización de los pueblos y a la inculturación del cristianismo en las sociedades postcristianas. La pluralidad de sociedades y culturas exige una Iglesia mundial diferenciada, que haga compatibles sus pretensiones de universalidad y sea fuente de inspiración para códigos culturales muy distintos. Y esto implica un desplazamiento de su centro de gravedad, hasta ahora europeo, hacia América, donde vive más del 50% de los católicos del mundo, y a otros continentes, con iglesias en continuo crecimiento. La multipolaridad

del mundo, con nuevas naciones emergentes, tiene que traducirse también en una nueva iglesia católica, menos europea y occidental. Esto implica otra forma de valorar los problemas, pues los internos de las cristiandades europeas no corresponden a los preponderantes en África, Asia y América, y los mismos problemas (el papel del papa y de la curia romana; el celibato sacerdotal y el problema de la mujer en la Iglesia; el control de la natalidad y los modelos familiares, los problemas que plantea la bioética, etc.) se enjuician de forma distinta según el contexto.¹⁰ El viejo conflicto de los ritos malabares, que hizo fracasar la misión en China y la India, amenaza ahora de nuevo a la Iglesia, esta vez con exigencias mucho más complejas.

Esta dinámica es central para nuestro actual contexto histórico. La reforma de la Iglesia no comienza desde adentro, sino replanteando su misión y adecuando sus instituciones sacramentales, ministeriales y doctrinales. No hay que encerrarse dentro de la Iglesia, sino mirar al mundo y ver cómo los cristianos pueden contribuir con un orden justo y solidario. Para ello hay que recoger la herencia conciliar sobre el discernimiento de los signos de los tiempos (GS 4), que se tradujo en el conocido esquema de “ver, juzgar y actuar” (GS 4; 11; 46; 91), buscando a Dios en los acontecimientos y haciendo que la Iglesia se pregunte sobre lo que Dios esperaba de ella. Se supera así la equiparación preconiliar entre el mundo y el pecado, la cual conduce a una crítica global y no selectiva de lo humano y de lo mundano, así como a una ascética basada en la renuncia al mundo y en la tendencia a negar y menospreciar sus logros. La eclesiología misional de la “Constitución sobre la Iglesia en el mundo” obedece al proceso de maduración del Concilio y abre nuevas expectativas, más allá de la misma “Constitución sobre la Iglesia” (*Lumen Gentium*) a la que sirvió de complemento. Hoy hay que recuperar ese proceso con nuevos acentos teológicos, los cuales tienen que traducirse en una nueva concepción de la misión en nuestro mundo.

En el Vaticano II hubo una ampliación del horizonte conciliar, desde las constituciones iniciales sobre la palabra de Dios y la Iglesia, hasta los documentos finales, sobre todo la “Constitución sobre la Iglesia en el mundo”,

¹⁰ En 1966, Ratzinger se quejaba de que la Iglesia de Roma tendía a absorber a las otras, y de que el primer significado de Iglesia entre los primeros cristianos era el local, que no es parte de un cuerpo administrativo y está vinculado a la colegialidad. Así, propugnaba por la autonomía de las diócesis en lo litúrgico y administrativo. Cf. J. RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, 138-139; 170.

que reflejaban el proceso de maduración y aprendizaje que se había dado en el Concilio. La reforma interna de la Iglesia se fue abriendo cada vez más a las exigencias de la evangelización, y los problemas del hombre y de la sociedad fueron cobrando prioridad sobre la problemática de orden interno. Las estructuras de gobierno de la Iglesia, el papel de los presbíteros y los religiosos, y la constitución de los laicos, objeto de diversos pronunciamientos conciliares, cobran un significado distinto cuando se analizan desde la perspectiva de las necesidades del hombre, el mundo y una iglesia misionera, en lugar de dar prioridad a un enfoque de cristiandad más preocupado por la apologética y la demostración de que la iglesia católica es la única verdadera, respecto de protestantes y ortodoxos. El cambio de perspectiva lleva a nuevos énfasis eclesiológicos que hoy se han vuelto más urgentes que en la época conciliar.

3. Del cambio institucional a una nueva espiritualidad

El binomio creación-salvación ha cobrado un nuevo significado, realzando en ambos el papel del hombre, co-creador y mediador con Dios en la lucha contra el mal y el pecado. Tanto el existencial sobrenatural de Rahner como la nueva teología de lo sobrenatural esbozada por De Lubac,¹¹ entre otros, han contribuido a revalorizar el papel del hombre en el orden de la gracia y la necesidad del protagonismo humano en el plan de salvación. La presencia de Dios en el mundo pasa por personas-testigos que asumen la tarea de cambiar ese mundo y convertirse en sus instrumentos. No es Dios el agente inmediato de la historia, sino la persona humana. Dios actúa por medio de sus profetas y testigos, que tienen en Jesús su referencia modélica. La dignidad humana, que teológicamente definimos como “imagen y semejanza divina”, estriba en que Dios quiere y necesita de la acción del hombre, al que no desplaza sino que pone en el centro de la historia. Después de siglos marcados por el miedo al pelagianismo y por el énfasis en la gracia, a costa de subestimar el esfuerzo humano, surge una nueva espiritualidad que conjuga el imperativo de “ayudar a Dios” a salvar al hombre, en la línea del humanismo cristiano de Etty Hillesum,¹² y la gracia como un don y un imperativo. Después de la *Gaudium et Spes* ya no se puede contraponer espiritualidad y

¹¹ K. RAHNER, *Escritos de teología IV*, Madrid 2002, 199-224; K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967; H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Barcelona 1970.

¹² E. HILLESUM, *Un itinerario espiritual*, Santander 2006.

preocupación por los problemas humanos. Por eso hay que devolver protagonismo a los cristianos en la iglesia y en la sociedad, siguiendo adelante con el proceso de desclericalización de la Iglesia iniciado durante el Concilio.

El cristianismo se reestructura con un nuevo enfoque, basado en la experiencia de Dios, la mística del mundo, comprometida y posible para todos,¹³ la contemplación que lleva a la transformación del mundo, y la conjunción de humanización y divinización como dos caras de la misma dinámica. Cuanto más cercano a Dios más humano se torna el hombre, de tal modo que la santidad es otra forma de llamar al crecimiento personal. Creemos como personas al modo cristiano, de tal manera que la mayoría de edad, que conlleva autonomía, libertad y capacidad de evaluación, se convierte en un requisito fundamental para discernir el seguimiento cristiano. Una religión que no facilita la mayoría de edad, en su teoría y práctica, es rechazable en una sociedad marcada por la Ilustración, la modernidad y la democracia. Así, cabe preguntar si la Iglesia actual es el lugar adecuado para experimentar a Dios, y para preguntar y buscarlo desde un proceso de crecimiento personal. La doble dinámica de imitación y seguimiento de Cristo implica una personalización que toma en cuenta el carácter singular e irrepetible de cada persona, y la necesidad de evolucionar desde convicciones y opciones propias que sintonizan con las de Jesús. La santificación es al mismo tiempo humanización y divinización, pues Jesús viene a enseñarnos cómo ser personas según el plan de Dios. Cuanto más cercanos a los hombres, más próximos estamos también a Dios, a la inversa de lo que aconsejaba el Kempis.¹⁴ Además, el proceso de divinización desde el Dios encarnado lleva a un compromiso con el mundo, lugar de salvación y espacio para ejercer la libertad, el discernimiento y una praxis transformadora. El acento no se pone en una ascética interiorista, sino en una mística del compromiso, más afín al “contemplativo

¹³ De la que hablaba Rahner: “El cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano [...] La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera ‘idea de Dios’ partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del hombre a Dios, la experiencia de que la base del hombre es el abismo, de que Dios es esencialmente el Incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en medida que se le va conociendo mejor” (K. RAHNER, “Espiritualidad antigua y actual”, en *Escritos de teología*, vol. 6, Madrid 1967, 25).

¹⁴ “Dijo uno: cuantas veces estuve entre los hombres volví menos hombre [...] Por esto, al que quiere llegar a las cosas interiores y espirituales le conviene apartarse con Jesús de la gente”. Cf. T. DE KEMPIS, *Imitación de Cristo*, libro primero, cap. XX.

en la acción” y a la espiritualidad en un mundo secular y no religioso defendida por Bonhoeffer (“Jesús nos llamó, no a una nueva religión, sino a una nueva vida”).¹⁵

Esta espiritualidad demandaría una reestructuración del estilo de vida cristiano en una época post religiosa. A ello corresponden nuevas dinámicas sociales, pues la identidad cristiana no es extraña a los códigos culturales y a la sensibilidad de cada período histórico. Al cambiar la concepción del hombre y estructurarse de forma distinta la sociedad y la cultura, no le queda más remedio al cristianismo que cambiar él mismo. Tiene, pues, que surgir una nueva antropología teológica, una concepción distinta de Dios y otra forma eclesial de actuar en el mundo. Hoy vivimos una crisis de espiritualidad porque las diversas corrientes y escuelas, en su mayoría dentro de las órdenes religiosas, están pensadas para sociedades de cristiandad y trabajan desde una perspectiva inapropiada para una época secular, marcada por el agnosticismo y la privatización de la religiosidad. Hay que capacitar a los cristianos para encontrarse con Dios, para la oración, el culto y la evangelización, sin contar con las apoyaturas institucionales y culturales del cristianismo sociológico. El cristianismo tradicional gozaba de un entorno social favorable. Así, es necesario aprender a buscar a Dios en medio de la vida, asumiendo que el mundo es un lugar teológico para el encuentro con Dios, sin apartarse de él, aunque buscando transformarlo. Hay que conjugar la pertenencia eclesial con el reconocimiento público como ciudadano adulto, para que la identidad cristiana no sea vista como contraria a la mayoría de edad de una ciudadanía crítica, basada en los derechos humanos. Éstos no son sólo esenciales para la sociedad sino también pertinentes para el funcionamiento de la Iglesia. En realidad, las carencias que al respecto manifiesta la Iglesia y la propia dificultad del Vaticano para acoger todas las exigencias de las Naciones Unidas en dicha materia, constituyen hoy un problema de credibilidad para el catolicismo.¹⁶

Tradicionalmente, para el cristiano el sentido de la vida está en la búsqueda de Dios. En cuanto que el hombre está hecho para él, hacia él tiene que orientarse. El problema principal es la tendencia idolátrica, que lleva a divi-

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 2001, 197.

¹⁶ J. A. ESTRADA, “Los derechos humanos y la iglesia católica”, en *Ibero* 15 (2011) 28-30. Para una amplia referencia de documentos no asumidos véase J. M. CASTILLO, *La Iglesia y los Derechos Humanos*, Bilbao 2007, 47-77.

nizar lo que no es Dios, incluida la propia Iglesia, sobre todo cuando se trata de instancias que son degradantes para el ser humano. El problema es cómo buscar a Dios en medio de una sociedad, donde culturalmente Dios ha muerto. Invariablemente, la persona que se pregunta por Dios experimenta una sensación de abandono y extranjería respecto a la sociedad, pues su búsqueda es ajena al código cultural existente. Esto explica que la identidad cristiana no pueda integrarse a la dinámica colectiva, alentada por los medios de comunicación social. La pertenencia y el distanciamiento forman parte de la dialéctica del cristianismo en la sociedad y tienen que darse, de manera autocrítica, en la misma Iglesia. En términos culturales puede hablarse de una “muerte de Dios”, como la que predijo Nietzsche. El cristiano tiene mucho de aquel personaje que pregunta por Dios en medio de las risotadas de la muchedumbre que lo considera un loco, mientras él proclama que somos todos quienes hemos matado a Dios.¹⁷ Y es que para un sector de la sociedad actual la pregunta por Dios ha desaparecido, forma parte de una tradición mítica y obsoleta, abandonada en nombre del progreso. Son otros valores, los del paradigma consumista, los que han desplazado a los viejos ideales y creencias, dejando espacio al nihilismo y a la crisis de valores humanistas, éticos y religiosos. Puede hablarse entonces de un cristianismo a la intemperie, sin soportes sociales ni institucionales, enfrentado a un código cultural neopagano en una sociedad postcristiana.

Sin embargo, el problema pertenece a la propia Iglesia, en cuyo caso puede hablarse de un ateísmo eclesiástico. La Iglesia, al menos desde el siglo XIX, se ha constituido como una institución moral y un sistema de creencias. Ha buscado ser voz de la sociedad, prescribiendo las formas de conducta, no sólo en nombre de la fe religiosa, sino como portavoz del derecho natural y evaluadora de los usos y costumbres. El acento se puso en la obediencia a la jerarquía, en la ortodoxia doctrinal, definida también por ella, y en una ética que pretendía ser, al mismo tiempo, religiosa y natural, válida tanto para los creyentes como para los no creyentes. Sin embargo, una vez que cambió la concepción del hombre, de la sexualidad, del humanismo y la obligación de lo natural, su papel social entró en crisis, desplazado además por la laicidad del Estado y la secularización de la sociedad. Las ciencias antropológicas han cambiado nuestra concepción del animal humano, mientras que la Iglesia ha

¹⁷ F. NIETZSCHE, *El gay saber*, Madrid 1973, §125, 241-242.

mantenido una doctrina oficial mucho más cercana a san Agustín, a santo Tomás de Aquino y a otros clásicos del cristianismo, que a los nuevos autores y corrientes de la Ilustración. Así, la doctrina y la moral eclesiástica han perdido influencia y capacidad de persuasión en la sociedad y en la propia Iglesia, aumentando el número de cristianos que no se identifican con algunos de sus puntos. En este sentido, la crisis de la *Humanae Vitae* (1968) ha marcado un antes y un después para el catolicismo, pues entre los católicos de las directrices oficiales ha habido una falta de recepción masiva.

Sin embargo, el problema no es sólo el distanciamiento crítico de la jerarquía por un amplio sector del pueblo cristiano, sino que el énfasis en la moral y la doctrina ha relegado a un segundo plano la espiritualidad, la mística y la experiencia de Dios. Así, no es frecuente el lenguaje sobre Dios en el seno mismo de la Iglesia, y son minoría los eclesiásticos y líderes que comunican personalmente su experiencia de Dios en la comunidad cristiana. Incluso en el culto litúrgico y en la predicación sacramental abundan más los elementos morales y doctrinales que la comunicación sobre Dios a la luz de la situación actual. El contexto de la sociedad secularizada favorece el cuestionamiento de las creencias, las dudas de fe y las preguntas que ponen en tela de juicio a Dios mismo. La duda y la inseguridad forman parte de nuestro tiempo, y son un elemento de la búsqueda personal de autenticidad en una sociedad plural. Se podría hacer un elogio de la duda como signo de fe personal y no tanto como señal de fracaso. En una sociedad secularizada las preguntas y búsquedas son inevitables, y la "fe del carbonero" no puede servir de modelo para cristianos que viven en un entorno social marcado por la increencia y las diversas formas de indiferencia religiosa.

De ahí la necesidad de una iglesia comunidad donde se comparten preguntas, dudas y también experiencias. Asimismo de una liturgia donde hay espacio para el intercambio y la confirmación en la fe por parte de todos los participantes. Por desgracia, esto no lo ofrece la Iglesia hoy a nivel global, siendo muchos los cristianos que lo buscan en espiritualidades y celebraciones de otras religiones. Se echa de menos una comunidad vivencial y de participación que sustituya la actual, marcada por el clericalismo, por la persistencia en ritos estáticos, y por la ausencia de participación de los fieles y de espontaneidad por parte de la comunidad. La rigidez del ritual católico es una de las causas de la huida de muchos fieles a las celebraciones pentecostalistas y carismáticas de las iglesias evangélicas. Además, el tradicionalismo doctrinal y moral, que es una tentación de la Iglesia en un tiempo de

crisis, también falla porque ofrece respuestas a viejas preguntas que hoy a nadie interesan, y pasa de largo ante las cuestiones y la sensibilidad actuales.¹⁸ El peligro de la Iglesia radica en aferrarse a fórmulas pasadas, con las que se respondía a cuestiones hoy superadas, sin atender a las nuevas preguntas, aunque no como suplencia de ambas, pues esto condenaría la Iglesia al inmovilismo de doctrinas obsoletas de renovación. Una Iglesia estática y volcada sobre el pasado pierde irradiación e influencia.

Por otra parte, la “muerte de Dios” es también la de sus imágenes. El trasfondo tradicional ha sido el del Dios providente y justiciero, que castiga con una pena eterna por un pecado mortal, incluso el cometido por un mal pensamiento en el último momento. En el cristianismo se ha impuesto el imaginario del dios moral y una pastoral del terror, donde no era el amor de Dios lo que se transmitía, sino una divinidad fascinante y tremenda, que producía más pavor que anhelo de cercanía. El contexto actual es, en buena medida, una reacción contra esta forma de comprensión y predicación. Hemos pasado del cuerpo que hay que dominar, como algo que se posee, a la identidad corpórea, desde una antropología evolutiva y emergentista. No es que tengamos un cuerpo sino que somos el animal humano y la búsqueda de placer es inherente a la corporeidad, y no un síntoma de lujuria y del pecado original, como propuso san Agustín. La dicotomía entre Dios y placer lleva siempre al cuestionamiento del primero, dada la sensibilidad actual.¹⁹ Entonces, es necesario replantear la vieja ascética y mística. Una nueva espiritualidad pasa por un replanteamiento de las imágenes de la divinidad que tenga en cuenta la mentalidad actual. La cultura debilita la referencia a Dios, y una lectura crítica de la Biblia, sobre todo con el método histórico, vacía de contenido muchas imágenes veterotestamentarias. Puesto que la concepción tradicional y el imaginario de la religiosidad popular han ido perdiendo convicción y plausibilidad, no sólo se pone en duda la existencia de Dios sino que surgen preguntas sobre el qué y cómo es Dios.

La nueva sensibilidad, con su a-priori corporal, impugna la concepción ascética tradicional, marcada por el voluntarismo y la renuncia al placer. Sin em-

¹⁸ Al teólogo aferrado a las fórmulas del pasado “se le puede escuchar confiado, sin temor al peligro de tener que preocuparse seriamente por algo, [... por su] imposibilidad de romper las formas fijas del pensamiento y del lenguaje”. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1969, 22.

¹⁹ C. DOMÍNGUEZ, *Creer después de Freud*, Madrid 1992, 200-208.

bargo, por otra parte, el contexto hedonista de nuestra época y la dinámica publicitaria de la sociedad de consumo, son una amenaza para la espiritualidad y para una concepción cristiana de la vida, marcada por la solidaridad con los débiles, los pobres y los marginados, rechazados en las sociedades del progreso. Es difícil encontrar un equilibrio entre la revalorización del cuerpo y el placer, contra la ascética tradicional, y el rechazo del hedonismo y el consumismo, que son las nuevas fórmulas para vivir una vida con sentido en nuestro momento histórico. El viejo eslogan de estar sin estar en el mundo, es decir, sin dejarse arrastrar por él, plantea nuevos retos eclesiales. Y hay un pluralismo interno a la Iglesia al momento de pronunciarse sobre las estrategias, acentos y modalidades para vivir la tensión de pertenecer a la sociedad sin dejarse arrastrar por ella, conservando la eclesialidad, sin que ésta haga a los cristianos personas extrañas y obsoletas en el contexto actual. Esta percepción distinta sobre cómo vivir en el mundo se agudiza por la pluralidad entre los cristianos, la sensibilidad propia del clero respecto de los laicos y el carácter gerontocrático de la mayoría de los que tienen autoridad en la Iglesia, lo que limita su apreciación y comprensión de los cambios sociales.

Desde el marco del ateísmo contemporáneo, el agnosticismo y la indiferencia religiosa, es más necesario que nunca volver a Jesús de Nazaret, quien desvela quién y cómo es Dios. El criterio último para discernir entre las diferentes concepciones sobre Dios es su compatibilidad con la vida y muerte de Jesús, su congruencia con el proyecto jesuano sobre el reino de Dios. La ignorancia en torno a Dios mismo, misterio eterno para el hombre, se compensa con la identificación y el seguimiento con la forma de vida de Jesús, quien constituye el centro diferencial del cristianismo respecto del judaísmo. Todos buscamos una vida con sentido y los valores y convicciones que la generan son accesibles, pues Dios se ha revelado a todos los hombres y no es necesaria la fe para percibir cómo vivir en el mundo (Rm 1,18-25).²⁰ Entonces, aun cuando el contexto histórico actual dificulta tal percepción, la referencia a Jesús sirve a los cristianos de inspiración y testimonio. La vida de Jesús confirma y guía la búsqueda de un estilo de vida que genere una existencia con sentido. En ella encontramos lo que Dios espera del hombre, los criterios que tienen que inspirar nuestra vida y el discernimiento para evaluar la sociedad y la religión, la economía y la política, las opciones culturales y los

²⁰ J. A. ESTRADA, *El sentido y el sinsentido de la vida*, Madrid 2010.

distintos humanismos. Jesús, Hijo de Dios, nos enseña a llevar una vida con sentido, a distinguir entre lo importante y lo secundario, entre un comportamiento fecundo y aquel que hace más hondo el deterioro espiritual del hombre. Hoy más que nunca es necesario volver a la cristología como base de nuestra concepción del hombre y de la espiritualidad. La cristología muestra cómo el hombre deviene imagen y semejanza de Dios en la historia y la sociedad, cómo Dios se humaniza y se hace presente en la experiencia. Humanización de Dios y divinización del hombre son dos caras de la misma realidad.²¹

En cuanto que esto se vive, se comparte y comunica en la Iglesia, ésta puede ser un lugar teológico, donde Dios se haga presente y nos enseñe para vivir la fe a la intemperie, en una sociedad que en buena medida ha dejado de ser cristiana. Y esto hay que personalizarlo, sin que la hermenéutica de la vida cristiana que ofrece la jerarquía se convierta en la única, ni haga innecesario el discernimiento personal. Cada vida es singular y exige participación y libertad, y para ello es necesaria la comunidad, pues el individuo aislado está condenado en la sociedad actual, y sin participación se pierde el sentido de pertenencia y se acaba erosionando la identidad cristiana, en una sociedad que no lo es. El problema aumenta cuando la misma Iglesia deja de ser un referente de comunidad participativa, vivencial y testimonial, en favor de la institución jerárquica, la sociedad desigual (cleros y laicos, Iglesia docente y discente, autoridad y obediencia), y la uniformidad de la fe y de las creencias. El viejo modelo institucional no es suficiente para responder a las nuevas demandas de una iglesia en estado de misión y, con frecuencia, es más un obstáculo para la evangelización que una ayuda.

La opción cristiana es hoy más que nunca personal y libre, pues el dinamismo sociocultural no lleva a un cristianismo practicante ni a una integración en las estructuras eclesiales. La pérdida de referencias externas, que sirvan de apoyo, sólo puede compensarse con un aumento de la interioridad y creatividad personales. Y ese crecimiento interior pasa, a su vez, por una capacitación para la libertad y la mayoría de edad, tomando distancia del infantilismo religioso, la otra cara de la clericalización de la Iglesia. No se trata, pues, tan sólo de dejarse llevar ni por la jerarquía ni por la mayoría de los creyentes, sino que es necesario un cristianismo personalizado, comprometido, basado en convicciones

²¹ J. M. CASTILLO, *La humanización de Dios*, Madrid 2009.

propias y en la capacidad de dar personalmente razones de la propia fe. Entonces, la identificación con la Iglesia es selectiva y fragmentaria, en el contexto de las multipertenencias de cada miembro de la sociedad, sin que pueda mantenerse el “todo o nada” de la vieja eclesiología que no permitía ninguna divergencia en ningún punto concreto. La sociedad es el punto de partida de cada persona según sus propias circunstancias, y la pluralidad obliga a una reflexión crítica y a una pertenencia plural, que nunca puede ser total.

Sin embargo, para que esto suceda en la sociedad tiene que darse también en la Iglesia, pues no se puede exhortar a un comportamiento social que está en contradicción con el eclesial. Hoy no puede vivirse como cristiano en la sociedad sin discernimiento, capacidad crítica y una identidad propia, lo cual tiene también que notarse en la pertenencia eclesial, so pena de una esquizofrenia que llevaría a vivir socialmente unos valores incompatibles con los eclesiales. Un cristianismo adulto en la sociedad pasa, pues, por una transformación de la Iglesia, eliminando la tendencia a subordinar infantilmente a los laicos respecto de los sacerdotes y el carrierismo del funcionario eclesiástico. La dependencia clerical entre los seglares, los incapacita en gran medida para el protagonismo y el liderazgo en la sociedad. Un laicado adulto en la iglesia y en la sociedad exige otra forma de entender la obediencia. Ésta tiene que estar marcada por el discernimiento personal, por una nueva forma de celebración de los sacramentos, donde el núcleo clerical cede ante el protagonismo de la comunidad y la participación de todos, y por una nueva forma de comulgar, buscando la unidad en la pluralidad e incluso en la divergencia, pues es esto lo que conviene al modelo de las actuales sociedades democráticas. Sólo una Iglesia afín a este paradigma a nivel interno y externo puede ser fecunda. Y es que la democracia no es incompatible con la Iglesia, como muestra el primer milenio, sin que ésta tenga que corresponder literalmente a las que existen hoy en la sociedad, por otra parte muy deficientes.²² La revalorización del pueblo de Dios permitiría hoy asumir formas democráticas en muchos asuntos eclesiales, como la elección y pertenencia comunitaria de presbíteros y obispos, recuperando viejas tradiciones marginadas y casi perdidas del cristianismo.

²² A. TORRES QUEIRUGA, “Democracia”, en J. A. ESTRADA (dir.), *Diez palabras clave sobre la Iglesia*, Estella 2003, 59-88.

4. Contracultura y evangelización de la sociedad

Estas perspectivas laicales, participativas y autónomas son hoy más actuales que nunca y desde ellas se puede abordar la evangelización de las culturas secularizadas y laicistas que proliferan en Occidente. Centradas en el consumo, el placer y un talante de plural permisividad que reivindica los derechos individuales, las sociedades ricas occidentales se presentan como modelo para el resto del mundo, el cual vive un proceso de occidentalización. Éste es el modelo de “vida exitosa” que se presenta al mundo como la conquista de Occidente y que irradia a los otros países a través de los medios masivos de comunicación, el turismo y el internet. La hegemonía occidental no se basa sólo en la superioridad tecnológica, económica y militar de los países ricos, casi todos occidentales y con Estados Unidos como referente mundial, sino en un estilo de vida, ciertos valores culturales y una cosmovisión basada en la satisfacción y el deseo, todo ello alentado por la publicidad, cuya difusión es universal y deteriora los modos de vida de las sociedades tradicionales.²³ Tal como la globalización se da desde la asimetría económica y política del Occidente rico, el cual controla el proceso, también hay una irradiación cultural colonialista, pues se asume sin más el patrón occidental de vida como el “desarrollado”, erosionando las formas tradicionales. La cultura hegemónica occidental lleva a una occidentalización del mundo, y es por ello que la misión pasa hoy por un afrontamiento con ese código cultural, cada vez más influyente en todo el planeta.

Es difícil para la Iglesia ubicarse en este nuevo contexto, alejado del cristianismo. De ahí que ésta tenga mayores dificultades en los países dominantes, determinados por dicho código cultural, que en los que todavía mantienen los rasgos de una sociedad tradicional. Por una parte, los valores en los que se basa esta nueva identidad son contrarios al evangelio y relegan la Iglesia a una situación marginal, contracultural, como la que tuvo en el imperio romano en los primeros siglos. Por la otra, este imaginario social entra en conflicto con el catolicismo ascético tradicional, con una eclesiología basada en la obediencia a la jerarquía (social y eclesial) y que rechaza los intentos de autonomía personal y grupal. Asimismo existen dificultades porque se confunde la unidad con la uniformidad, rechazando el pluralismo y la diversidad como amenazas para la sociedad y la misma Iglesia. En la sociedad

²³ J. A. MARINA, *Las arquitecturas del deseo*, Barcelona 2007.

actual hay un pluralismo que relativiza, no sólo en cuanto que recuerda el carácter contextual y contingente de todo lo histórico, contra la pretensión de verdad absoluta histórica, sino además porque se transforma en una indiferencia basada en la negación de la verdad y de los valores. El “prohibido prohibir” degenera en un dejar hacer, dejar pasar, donde todo está permitido. De esta manera se produce una pérdida de la ética y una crisis de valores que afecta a las personas y los grupos con convicciones propias y creencias fuertes, tal como sucede entre los cristianos. El pluralismo obliga a tomar conciencia del carácter contingente de la propia verdad, así como al discernimiento y la autocrítica, y al respeto por el otro y su diferencia, mas no implica que todo valga lo mismo y que no haya valores absolutos, comenzando por el respeto a la dignidad de la persona.

La Iglesia decimonónica de los “anti” se encuentra hoy con una sociedad que es también contraria a muchos modos tradicionales religiosos de entender la felicidad y el sentido de la vida. El carácter contracultural de Jesús, respecto a la religión y la sociedad de su tiempo, cobra hoy un nuevo significado en un contexto histórico diferente. Otra Iglesia es posible, desde la perspectiva del reino de Dios, respecto de las tentaciones eclesíásticas a instalarse en la sociedad y convertirse en un poder de este mundo. Hay una tendencia a acentuar la alteridad cristiana en el campo de la moral personal, en especial la sexual y familiar, mientras que se pasa por alto una crítica profética desde la Iglesia a los poderes constituidos hoy vigentes, por ejemplo el mercado, la Banca, las instituciones internacionales que los defienden y el mismo poder político nacional e internacional. La dimensión profética de Jesús, la misma que lo llevó al enfrentamiento social y religioso, tiene muy poca presencia en las iglesias actuales. Por su parte, con frecuencia el Vaticano también limita el trabajo de los obispos y las iglesias más comprometidas con los pobres, pues busca buenas relaciones internacionales con los Estados, a los que a menudo sacrifica su testimonio y coherencia evangélicas. Además, el mismo énfasis eclesíástico en el rechazo del dinero, como contrario al dinamismo de los evangelios, no ha ido siempre acompañado por el ansia de justicia y la denuncia de la desigualdad social. Se pierden así muchos elementos para una postura profética respecto a la absolutización del consumo en los países ricos. El miedo al marxismo, otro “anti” tradicional, ha influido también en la teología y su insistencia en el pecado sexual antes que en la injusticia social.

La Iglesia debe replantear su teología del pecado para poder ser operativa en un nuevo contexto mundial. En los países ricos, la Iglesia se ha vuelto dema-

siado aburguesada, rodeada por una imagen pública de riqueza y poder que anula muchos de los esfuerzos evangelizadores. La dinámica del reino es contracultural y periférica para la sociedad, mientras que las iglesias del primer mundo están en el centro del poder cultural, económico y político. La evangelización desde el poder es una trampa: fue una tentación para Jesús y lo sigue siendo para las iglesias.²⁴ Lo novedoso del cristianismo estriba en la denuncia del poder, el prestigio y la riqueza, que llevan a la autodivinización, falta en la que han caído las propias iglesias cristianas. Por el contrario, el Dios de Jesús se revela en los lugares más inesperados para la racionalidad humana, como los pobres, los enfermos, los marginados sociales y los crucificados, es decir, aquellos que son coherentes con sus valores humanos y religiosos. El lugar social determina cómo se actúa e interpreta globalmente el evangelio. Así, mucho antes que Marx, ya afirmaba Kierkegaard que el evangelio no se lee de la misma forma desde una choza que desde un palacio. Entonces, el problema del cristianismo es que sus miembros han buscado el poder social como medio de evangelizar, influir y potenciar a la misma Iglesia, pero de ese modo ésta acaba siendo presa de intereses mundanos a costa de su función evangélica. La pérdida del poder político del papado, algo visto como catástrofe en 1870, ha sido una bendición para la Iglesia en el siglo XX desde la perspectiva evangélica. El problema es que todavía se busca el poder político y afianzar al Estado vaticano, con frecuencia a costa de los intereses evangélicos de las comunidades cristianas. Las apelaciones de una parte de los católicos a un Concilio Vaticano III tienen mucho que ver con el rechazo de un modelo eclesial que, para varios, es motivo de increencia más que un lugar de encuentro con Dios.

Así las cosas, falta capacidad para hacerse eco de las opciones preferentes del evangelio, las que hoy pasan por los inmigrantes, los desempleados y tantas personas que viven con sueldos de subsistencia, esto es, los pobres del primer y tercer mundo. No se trata simplemente de una cuestión asistencial, lo que por fortuna sigue existiendo en las iglesias ricas, sino de una transformación de la Iglesia, de modo que ésta asuma un papel político y cultural de contestación en las sociedades ricas desde un estilo de vida contrapuesto y conscientemente buscado. Si la política tiene que ver con el bien social, la Iglesia no puede permanecer al margen de ella, aunque no tenga un papel

²⁴ J. A. ESTRADA, *Religiosos en una sociedad secularizada*, Madrid 2009, 231-251.

como Iglesia oficial o de Estado, pues la evangelización pasa por la opción por los más pobres y la defensa de los derechos humanos. Como recuerda la *Evangelii Nuntiandi*, lo asistencial es necesario e instituciones como *Caritas* son básicas en la Iglesia, pero no bastan porque hay que luchar por cambiar las estructuras pecaminosas de la sociedad, las verdaderas causas de la pobreza y la injusticia. La solidaridad con el tercer mundo sólo es válida si se toma en cuenta a los prójimos necesitados del primer mundo. Sólo desde ahí se toma conciencia de que el actual modelo de vida occidental no es viable ni a mediano ni a largo plazo, no sólo porque no es viable a nivel mundial sino además porque no ofrece respuestas al creciente deterioro y marginación de una parte de la población.

Hay que reubicar a las iglesias y darles un nuevo dinamismo profético. Y para ello no sólo hay que cambiar el papel de las autoridades jerárquicas, sino también el de los cristianos. Los ciudadanos, en cuanto tales, participan del código cultural de consumo y hedonismo permisivo que hoy invade a nuestras sociedades prósperas, y que es uno de los elementos de la corrupción que se ha desarrollado en las últimas décadas. Sin embargo, en las sociedades desarrolladas hay un alto grado de insatisfacción y desencanto. Hace ya décadas que algunos filósofos, por ejemplo J. Habermas, afirmaban que el nivel de consumo que hoy disfrutan las sociedades ricas iría progresivamente perdiendo irradiación y eficacia en minorías de ciudadanos, quienes se sentirían saturados y hastiados, y buscarían alternativas para dar sentido a su vida.²⁵ Hasta ahora no se ha cumplido el pronóstico de Habermas, pero hay grupos religiosos, que con base en sus valores y su concepción de la vida pueden asumir este papel de contestación global, al lado de otros grupos dentro de la sociedad. Aquí habría que plantear el papel de los cristianos y de la misma Iglesia, el cual tendría que ser contracultural no sólo con la proclamación teórica del evangelio sino con una forma de vida sobria, solidaria y distanciada de la dinámica social imperante. Si los cristianos actúan como los demás, creyentes o no, pierden capacidad de testimonio y de ser germen evangélico contracultural. El movimiento, en su mayor parte juvenil, de los indignados y de la "democracia real ya", ha surgido en la Europa del Sur afectada por una grave crisis económica, desencantada frente a políticos ca-

²⁵ J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid 1999; Z. BAUMAN, *El arte de la vida*, Barcelona 2008, 33-66.

da vez más alejados de las necesidades de la población, y conmocionada por los niveles de corrupción que se dan en todos los estamentos. Las iglesias tendrían que ser receptivas y solidarias, sin perder el sentido crítico y el discernimiento reflexivo ante tales demandas y alternativas.

La “vida exitosa” europea y estadounidense se ofrece hoy como modelo mundial pero esconde una gran insatisfacción. Y es que la riqueza va acompañada de un deterioro de las relaciones interpersonales, ello en el marco de una sociedad competitiva donde todos son rivales, y de un alto grado de soledad y aislamiento que hacen sentir inseguro al individuo. La fascinación que despierta la oferta de bienes materiales se contrapone a la decepción que produce una forma de vida con profundas carencias espirituales. La satisfacción de las necesidades primarias y secundarias de una gran parte de la población, una de las conquistas reales y válidas del actual modelo de sociedad, no ha ido acompañada de un progreso cultural, humanista, ético y espiritual que sirva de control y orientación a la productividad económica. Tenemos más cosas, pero también relaciones interpersonales más superficiales y menos comprometidas. Todo esto afecta a la misma Iglesia que tiene que presentarse hoy como una comunidad vivencial, solidaria y abierta a las necesidades espirituales, no sólo religiosas, de las personas. Sin embargo, esto no se refleja en muchas situaciones eclesiales actuales, pues el peso de las instituciones y los intereses de sus representantes se antepone a la búsqueda personal. El peso de la iglesia institucional sigue siendo demasiado fuerte y se impone a las comunidades y sus miembros. Así, la Iglesia sigue siendo más institución clerical y sociedad desigual, como antes del Concilio, que comunidad y comunión fraterna, como intentó el Vaticano II. A nivel global ha fracasado el intento reformador conciliar y la situación de la sociedad agrava todavía más las carencias comunitarias y personales de los cristianos. Mientras la Iglesia no cambie, no podrá ser fermento contracultural en la sociedad, pues participa de muchos de los males sociales.

5. La necesaria reforma interna de la Iglesia

La Iglesia debe cambiar interna y externamente desde la misión. El vínculo entre la comunidad de discípulos de Jesús y su proyecto de construcción del reino de Dios es el marco para revisar las estructuras e instituciones eclesiales, las cuales han ido asumiendo la carga de la tradición europea. A esto se añaden nuevas circunstancias sociales que afectan a la comunidad cristiana.

Las complejas sociedades modernas aumentan cada vez más la presión institucional sobre los ciudadanos, imponiendo una forma de vida sin que la mayoría de las personas sea consciente de ello. Los medios de comunicación son el gran instrumento que moldea las mentalidades y sensibilidades con un mensaje estándar que se repite en todos lados. Vivimos en sociedades que proclaman las libertades ciudadanas (de conciencia, expresión, religión, educación, etc.), mientras se crea una red institucional que decide lo que tenemos que pensar y hacer. Incluso desaparece la distinción tradicional entre vida privada y pública, pues la primera sigue estando marcada por los comportamientos estandarizados que se propalan socialmente. De ahí la sensación de bienestar y euforia que propaga el consumismo, a pesar de la crisis social que la desmiente. Se canalizan los deseos hacia lo banal y superficial, haciendo del nivel de consumo la clave de la felicidad, asumida por los ciudadanos que se adaptan a esta definición teórica y práctica, prefabricada institucionalmente, del bienestar.²⁶

Hemos pasado de la represión externa como forma de disciplinar a la sociedad, a la colonización de la vida de las personas, a costa de su condición de agentes sociales. Desde distintas corrientes filosóficas se habla hoy de la prevalencia de los sistemas institucionales sobre la vida de los ciudadanos; de la impotencia del individuo ante un sistema anónimo e impersonal que lo somete (como lo plasmó Kafka); de los procesos de racionalización y complejización de las sociedades, comenzando por lo económico, que incapacitan al individuo promedio para una evaluación y que dejan el poder en la tecnocracia y en políticos profesionales que deciden en nombre del pueblo.²⁷

Así, existe hoy una conciencia difusa y global de que estamos marcados por un peso institucional desmesurado en la sociedad, al que se añade la tendencia expansiva de los Estados, los cuales buscan controlar y reglamentar cada vez más la vida de los ciudadanos. La acumulación de leyes y la preponderancia de la clase dirigente, hace que pierda peso la sociedad civil en favor del Estado y que la democracia parlamentaria entre en crisis, dada la lejanía

²⁶ Cf. P. BRUCKNER, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Barcelona 2008; *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1999; CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Barcelona 1999; G. LIPOVETSKY, *Metamorfosis de la cultura liberal*, Barcelona 2003.

²⁷ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid 1987, 542-572; G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid 1998; Z. BAUMAN, *Mundo consumo. ética del individuo en la aldea global*, Barcelona 2010; A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona 1987.

creciente entre los representantes y los representados, los partidos y sindicatos profesionales y la mayoría de los ciudadanos. En este marco, la Iglesia aparece como una institución fundamental, la cual sirve a veces de referencia al propio Estado. La idea de la “sociedad perfecta” pasó del Estado a la Iglesia en el siglo XIX, mientras que ahora se habla del “poder pastoral” de la clase dirigente, el cual se inspira en el comportamiento de los eclesiásticos.²⁸ La Iglesia es hoy más institución que comunidad, y la distancia entre gobernantes y gobernados se da también dentro de ella, al igual que en la sociedad. Así, el modelo eclesiástico actual refleja los desajustes y problemas de la sociedad, pues existe un mayor paralelismo entre el comportamiento de los líderes eclesiásticos y el de los gobernantes, a costa de los ciudadanos, la sociedad civil y el pueblo de Dios. Esta concepción de Iglesia es objetada cada vez más por muchos ciudadanos, quienes se quejan de sus privilegios y atribuciones, y también por muchos cristianos que la consideran contraria a los valores del evangelio.

Hay un malestar social y eclesial con rasgos comunes. Tal como se limita la libertad del individuo en la sociedad, lo mismo sucede en la Iglesia. Los sentimientos de los seglares respecto del clero son paralelos a los que el ciudadano común experimenta respecto de los funcionarios estatales, mientras que el grado de frustración de la mujer en la Iglesia es, posiblemente, mayor que el de su marginación social. El problema se agrava porque en la Iglesia se presiona la conciencia personal, no sólo el comportamiento externo, y se actúa en nombre de Dios, con el peligro de confundir los intereses de las autoridades con la palabra misma de Dios. La crisis actual del sacramento de la confesión y de la misma dirección espiritual tiene que ver con la forma de control que se ha ejercido sobre las conciencias, en nombre de Dios. La legitimidad y necesidad de una jerarquía, tanto teológica como social, sirve así para validar comportamientos autoritarios, usando a veces el nombre de Dios en vano, poniéndolo al servicio de fines ajenos al evangelio. Ese autoritarismo es el que ha llevado a aumentar el control sobre los obispos, el clero en general, y los teólogos, persiguiendo cualquier voz crítica que cuestione el

²⁸ Foucault ha basado su política del poder en el análisis del “poder pastoral” y su uso político. Cf. M. FOUCAULT, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona 1999, 175-198. Diversos estudios han analizado el poder pastoral desde la perspectiva social y teológica. Cf. J. BERNAUER, *Michel Foucault and Theology*, Hampshire 2002, 77-98; J. R. CARRETTE, *Foucault and Religion*, Londres 2000, 142-152.

sistema imperante. Con frecuencia se persigue más al mensajero que denuncia comportamientos moral y evangélicamente inaceptables, que a los autores de los mismos. Los casos recientes de escándalos muestran a una Iglesia a veces más preocupada por su imagen pública que por la atención a las personas, en particular a las víctimas de la conducta del clero. La crisis actual de la Iglesia es, en gran medida, una crisis de confianza de los fieles ante la rigidez de las estructuras institucionales, ante las dificultades del clero para captar las condiciones de vida de los laicos y para ofrecer un código de sentido que corresponda a las circunstancias actuales.

Puede hablarse de una pérdida global de credibilidad de la iglesia; de un progresivo cuestionamiento de los comportamientos jerárquicos; del malestar con cargos vitalicios que llevan a la gerontocracia; de la permanente identificación de la Iglesia con el clero, de la parte con el todo; de la subordinación de las comunidades a los ministros y de un lenguaje ministerial de servicio que esconde una praxis marcada por el poder. El Vaticano II cambió la teología, en particular la eclesiología, pero no hizo lo mismo con la realidad institucional y fáctica de la Iglesia. Por eso la reforma es necesaria: el modelo actual de Iglesia se ha convertido para muchas personas en un obstáculo para la fe, más que en una motivación para ser cristianos. Aumenta el número de personas que se siguen definiendo como cristianos, a pesar de la Iglesia y no a causa de ella, así como una creciente minoría silenciosa que se marcha y deja de ser practicante, aunque no proteste ni entre en disputas públicas. Entonces, el Vaticano II sigue siendo un referente en su intento de reforma y actualización de la Iglesia. La reconversión de la Iglesia en comunidad, el fortalecimiento de los laicos y la progresiva igualdad de la mujer con el varón son ejes fundamentales de un proyecto de reforma eclesial. Hay que superar el patriarcalismo clerical que ha prevalecido en el pasado, reconocer la aportación mayoritaria y, muchas veces, silenciosa de la mujer a la Iglesia en su conjunto, sin la que difícilmente hubiera podido subsistir, y abrir cauces para nuevas formas de participación comunitaria y de ejercicio de la autoridad, con protagonismo laical y femenino.

Otra Iglesia es posible y la crisis actual puede ser el detonante para una vuelta al evangelio y otra forma de reestructuración eclesial. La pérdida de poder que acarrea el final de las sociedades de cristiandad, puede ser también una vía para reencontrar a una iglesia evangélica, quizá más minoritaria y más comunitaria, donde los cristianos puedan ser testigos de otra forma de vida y de inserción social que la que hoy propugna el código sociocultural de las sociedades ricas y sus pretensiones de controlar la globalización y la tercera

revolución industrial. No hay que olvidar que, a pesar de la creciente indiferencia religiosa en algunos sectores de la sociedad, prevalecen necesidades espirituales y de sentido. Mucha gente no rechaza la apertura a la búsqueda de Dios y es receptiva al sentido de la vida que ofrecen los evangelios, pero no asumen la mediación eclesial y, mucho menos, que la Iglesia actual represente esa oferta de sentido. Por eso es necesaria una renovación eclesial que la purifique de los elementos que ha acumulado a lo largo de la historia y que contradicen su subordinación al reino de Dios, el mismo que Jesús quiso instaurar en la sociedad.