

## ¿Un pueblo que “camina hacia la ciudad futura” (LG 9) o que desfila hacia el gueto?

Joaquín Perea González\*

El año 1972 Karl Rahner publicó en la revista de los jesuitas alemanes *Stimmen der Zeit* un artículo titulado con interrogantes “¿*Marcha hacia el gueto?*”<sup>1</sup> que produjo conmoción y una oleada de comentarios y críticas. K. Rahner quiso sobre todo advertir a tiempo del peligro de tal marcha, llamar por su nombre a los síntomas de la reacción que él intuía y así luchar contra esa tendencia funesta. Como la metáfora del gueto es ambigua y permite varias interpretaciones porque se asocia a imaginarios de origen muy diverso, K. Rahner tradujo la metáfora a conceptos y definió la voluntad de gueto como el intento de mantener al catolicismo y a la Iglesia como eran antes: una en la fe y en la praxis de vida y en la reacción al ambiente social, en grupos muy homogéneos para sí mismos y delimitados claramente hacia fuera, orgullosa de su condición de bloque y del sentido que con ello se manifiesta.

1 K. RAHNER, “Marsch ins Getto?”, *Stimmen der Zeit* 97(1972)1, 1 ss. Véase también, del mismo autor, “Marsch ins Getto? Anhang”, en: K. LEHMANN, K. RAHNER, *Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik*, Munich (Kösel) 1973, 136-143. Antes de esa fecha, cuando terminaba el concilio, ya anticipaba su preocupación por el futuro: “Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana”, en: *Escritos de Teología*, Madrid (Taurus) 1969, 489-510.

*Presidente del Consejo de Dirección de IGLESIA VIVA  
y Director del Instituto de Teología y Pastoral. Bilbao.*

Poco después el ruido se silenció, quizá porque se vivía aún en la euforia del primer posconcilio y su interrogante parecía desproporcionado. Pasados más de treinta años la frase interrogativa se ha hecho claramente afirmativa y el viejo teólogo demostró que también era profeta. Lo que el lema "marcha hacia el gueto" era entonces expresión de una sospecha, se convierte hoy claramente en un diagnóstico crítico de la presente situación eclesial. Desde luego nadie quiere asumir para sí tal tendencia, aunque es un hecho que ella se manifiesta de múltiples formas en la vida eclesial. Porque caminar hacia el gueto supone una voluntad oculta, consciente o inconsciente, y no hay quien ose confesarla. Pertenece a la mentalidad de gueto el que, a pesar de los muchos síntomas concretos del fenómeno, no se quiera reconocer que se marcha hacia allí. La voluntad de gueto se esconde a sí misma.

El artículo de F. J. Carmona en este mismo número nos ha ofrecido una visión general acerca de la manera como se plantean los desafíos estructurales al cristianismo y de cómo se está respondiendo globalmente a ellos. Nosotros vamos a analizar un aspecto de la respuesta que nos parece quizá el más importante, porque se refiere a la orientación que la Iglesia

**Quienes nos propusimos un día servir a la Iglesia tal como Jesús la quería y vivimos gozosos el nuevo Pentecostés conciliar, no podemos dejar de señalar la errónea deriva por la que se nos conduce**

institucional está imponiendo al conjunto del pueblo de Dios. Y aunque es verdad lo que Carmona dice de que una cosa es lo que el *staff* pretende y otra el discurrir real de las parroquias y, en general, de la base eclesial, sin embargo, en la

Iglesia la impronta de los dirigentes acaba acuñando al conjunto de la comunidad cristiana. Esa preocupación por el futuro de las comunidades cristianas es lo que nos lleva a señalar las características más claras del proceso.

Con ello intentamos introducir algo de racionalidad en el fenómeno y ayudar a muchos creyentes que asisten perplejos a la deriva de la Iglesia para que sepan poner nombre a lo que está sucediendo. Quienes, conscientes de nuestras debilidades y limitaciones, nos propusimos un día servir a la Iglesia tal como Jesús la quería y vivimos gozosos el nuevo Pentecostés conciliar, no podemos dejar de señalar con sencillez y fortaleza la que creemos errónea deriva por la que se nos conduce y de expresar el sufrimiento que nos causa el futuro inmediato que tememos para las próximas generaciones de creyentes. Léase desde esta perspectiva todo lo que escribimos a continuación.

Hemos prescindido del soporte de notas bibliográficas; al final proponemos algunos títulos que han activado nuestra reflexión, aunque esta se basa más en la propia experiencia docente y pastoral, en el diálogo con creyentes y agentes evangelizadores de la Iglesia local y en la consideración propia sobre los hechos contemplados.

## I. CONTEXTO GLOBAL EN EL QUE SURGE LA MARCHA HACIA EL GUETO

Para comprender mejor el proceso de encerramiento en el gueto, conviene tomar en consideración tres fenómenos característicos del catolicismo actual que pasamos a describir brevemente. Completamos desde la perspectiva eclesiológica alguna de las reflexiones del artículo de Carmoña, de carácter sociológico, acerca de los cambios estructurales que introduce la modernidad en la vida religiosa.

### *Desinstitucionalización religiosa y catolicismo plural*

En este momento histórico de tránsito de la modernidad a la posmodernidad, que coincide con lo que se ha dado en llamar el segundo posconcilio, son claramente perceptibles nuevas configuraciones de los miembros de la Iglesia católica. Se observa una neta "individualización" de la tradición católica: como apenas ningún otro grupo social, los católicos se sacuden los vínculos activos durante generaciones, experimentan un desencantamiento de sus esquemas tradicionales de interpretación del mundo, se asimilan a la cultura universal demonizada oficialmente hasta ahora y desarrollan en la elaboración de esas experiencias pretensiones de libertad y autonomía religiosa y ética desconocidas. En la actual Iglesia católica las experiencias de pérdida de un mundo protector de ritos, imágenes, símbolos e interpretaciones se encuentran unidas a profundas experiencias de liberación de la estrechez del que fue un sistema religioso coercitivo, dominado por el miedo.

Los procesos de desinstitucionalización dejan tras de sí huellas más profundas en la Iglesia católica que en ningún otro ámbito confesional, religioso e incluso social. Surgen nuevas y radicales polarizaciones: entre la certeza explícita de la fe de los militantes de movimientos, asociaciones laicales o comunidades de base y una vida cristiana indeterminada y sin Iglesia; entre modelos culturales sociales acuñados cristianamente –los modelos institucionales de la tradición católica– y nuevas configuraciones individuales de la praxis de fe y de vida; entre los cristianos con un "rol vocacional" y aquellos que se limitan a una condición simbólica general de pertenencia; entre los defensores del retorno fundamentalista al "medio ambiente" católico, aquellos para quienes la Iglesia nunca, desde hace mucho tiempo, ha sido lo bastante moderna y quienes buscan alternativas posmodernas a partir de su "mal estar" en la Iglesia; entre las tendencias orientadas a la asimilación de la sociedad burguesa y las tendencias de un cristianismo profético crítico con la sociedad. En resumen, dentro de la Iglesia católica existe un proceso de reestructuración que da origen y fundamenta un catolicismo plural como nueva forma social.

*El sector del catolicismo difuso*

En la Iglesia católica hoy se configura un amplio grupo cuyo tipo de pertenencia a la Iglesia aparece como discrepante y cuyo sistema de creencias puede etiquetarse como sincretista. Sus formas de fe pertenecen a la forma social de la religión propia de la cultura de masas característica de la sociedad actual. Su autocomprensión gira en torno a la pretensión, considerada legítima, de poder elegir entre diversas interpretaciones de la fe según criterios de plausibilidad y de utilidad aplicados individualmente. En este catolicismo difuso juegan de nuevo un papel importante ciertos modelos de religiosidad popular y las técnicas cuasi-mágicas de la praxis religiosa para superar la contingencia, el miedo y la inseguridad vital.

Curiosa característica del catolicismo difuso es la que podría llamarse con cierta aproximación como "religioso-social". Cabe explicar lo que esto significa mediante un ejemplo. Muchos padres que se consideran católicos y llevan sus hijos a la escuela pública, no rechazan la enseñanza de la religión. Pero, ¿qué esperan de ella en general? Que enseñe el pensamiento social católico, eduque en el respeto a los demás, transmita conocimientos acerca de los contenidos de la fe, aclare los criterios acerca del bien y del mal e impulse el compromiso social de los alumnos. Es decir, saliendo del ejemplo, la Iglesia sirve para este sector del catolicismo difuso como representante público imprescindible de los valores sociales. En este sector el motivo de la "sociodicea", de la responsabilidad social de la Iglesia a favor del destino humano, encuentra estos últimos años aceptación y respaldo generalizado entre los católicos difusos.

Pero el influjo eclesial en cuestiones que entran en la orientación de la vida privada es muy escaso, por no decir nulo. Las vinculaciones que se mantienen entre ese sector del catolicismo difuso y la Iglesia constituida se reducen prácticamente a los ritos de paso en los momentos de cambio de la vida: nacimiento, edad adulta, matrimonio, muerte. Conviene señalar que tales ritos representan hoy el elemento más estable en el conjunto de la Iglesia católica, porque en forma simbólico-ritual reúnen a todos los católicos por encima de los diversos grupos y tendencias. Esto sucede gracias a la seguridad primariamente ritual y sin perjuicio de las rupturas que se presentan en relación con el contenido, puesto que las atribuciones de significado de las realizaciones rituales son todo lo contrario que congruentes entre los distintos grupos. Así en el sector de la catolicidad difusa los ritos de paso en los cambios de la vida cobran fuertemente el carácter de rituales familiares para los que uno se dirige a la Iglesia-institución para que preste un servicio.

La distancia entre esta concepción y una praxis sacramental fundada teológicamente y eclesialmente parece insuperable y lleva a tensiones que suscitan en la praxis pastoral cotidiana de los sacramentos múltiples problemas de sentido y de plausibilidad. Las tensiones agudizadas entre la "*veritas sacramenti*", por una parte, y las creencias de la mayoría de los exponentes de este catolicismo difuso, por otra parte, se han introducido con fuerza en la vida del catolicismo plural de hoy. Por ello no son solubles sin serios conflictos, muy particularmente con la jerarquía y el clero, los cuales, por otra parte, no están dispuestos a tomar en serio la exigencia de que los sacramentos sean signo de la fe y de la Iglesia, entre otros motivos para no perder clientela.

### *La huida esotérica hacia adelante*

En el extremo opuesto, no podemos ignorar, como un dato del contexto en el que se verifica la marcha hacia el gueto, la existencia de grupos minoritarios que muestran rasgos totalmente elitistas: "Somos la sal de la tierra, pero no nos mezclamos con la gente corriente, con los dominicales, con los que prefieren la comodidad de lo habitual, la satisfacción de estar juntos sin las molestias del compromiso". Es una especie de catolicismo del "ya llegará nuestra época", que ha surgido en muchos casos de la entrega sincera y comprometida al mundo de hoy. Puesto que la apuesta por un mundo más humano puede ser realizada conjuntamente por cristianos y no cristianos, puesto que la fe debe demostrarse en la entrega a favor de los hermanos y hermanas, sucede a veces fácilmente en esta situación caracterizada por el pluralismo, que en las actuaciones nacidas del compromiso, se silencie su fundamentación en la fe y en el evangelio del Crucificado. En los casos a los que nos referimos, el actuar parece que se absolutiza, el compromiso se convierte poco a poco en huida de la dimensión trascendente de la existencia.

**El catolicismo elitista acaba separándose no sólo de la gente sencilla, que sigue en la Iglesia, sino también de las preguntas y los problemas reales de las personas**

Muchas veces es una huida hacia adelante de aquellos que sobrevaloran su propia opción como la única anticipación profética del mañana, un mañana que nunca se sabe cuándo llegará. Apelan a la imagen de la minoría selecta como bandera de los decididos a cambiarlo todo. Este catolicismo de los grupos selectos acaba separándose no solo de la gente corriente y sencilla, que sigue en la Iglesia, sino también del contacto con las preguntas y los problemas reales de las personas de alrededor.

Los cristianos que solo actúan y no anuncian, los que descuidan u olvidan la predicación del escándalo del evangelio de forma audible, los que parecen dar a entender que la apuesta cristiana quiere la venida del reino de Dios solamente en esta tierra, los que solo apagan el hambre del cuerpo, no el del espíritu, los que se encapsulan en sí mismos y actúan silenciando su motivación, preparan también el caldo de cultivo en el que nace la marcha al gueto.

## II. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA MARCHA HACIA EL GUETO

El camino hacia el gueto puede describirse como una estrategia de conducta con la que, en la crisis del sistema eclesial y en la desaparición de la "forma social", el catolicismo busca mantener el sistema tradicional de valores por medio de una retirada defensiva ante la complejidad del ambiente y una inmunización contra experiencias "amenazadoras". Se construye una reserva natural, un ámbito cercado, una especie de paraíso de vacaciones. Vamos a describir con cierta detención los rasgos de esta ideología, conscientes de que, como hemos dicho, no corresponde a toda la Iglesia, sino que es una poderosa corriente dentro de ella que quiere arrastrar a todos, y de que no se dan en el mismo grado en todas las personas o grupos afectados por ella.

### *Ensoñación sobre el pasado mejor*

El trasfondo común de los varios intentos de huida de la situación, que hemos resumido con la expresión "marcha hacia el gueto", es el recuerdo de la apariencia grandiosa de la Iglesia como fuerza cultural universal y única de Occidente. Hablamos de apariencia: porque es autoengaño y encubrimiento de la realidad histórica imaginar que el cristianismo ha sido un asunto evidente en Europa desde que sucedió el cambio constantiniano, o creer que ha poseído alguna vez competencia única y universal para todos los dominios de la sociedad. De todas formas, la fijación en el ayer de la Iglesia, en su figura, en su brillo, en su universal validez para entonces, es un rasgo característico de la Iglesia del gueto. Una Iglesia que sabía trasladar sus convicciones de fe a máximas prácticas y a modelos de comportamiento de forma clara y con una aceptación casi universal en el grupo. Poseía una teología muy unitaria, dentro de la cual las diversas escuelas (tomistas, escotistas, suaristas, etcétera) en el fondo solamente representaban inocuas variaciones sobre el mismo tema. Era una Iglesia que, a pesar de su exigencia de universalismo, prácticamente correspondía a un estrato social pequeño burgués y rural donde se vivía la fe sin demasiadas complicaciones. Decía anunciar un mensaje válido para todos y, sin embargo, no se sentía especialmente intranquila por su particularis-

mo confesional, político y cultural, porque se consideraba a sí misma la más numerosa y socialmente influyente.

Por eso, el proceso analizado, más que una marcha nueva, consciente y activa, es una recaída en la cerrazón y actitud defensiva preconiliar. Ello ha sido posible porque la anterior actitud de gueto solo se había superado de forma parcial, no suficientemente radical: muchos dirigentes y responsables eclesiales han retornado a las antiguas estructuras y a las viejas mentalidades. Estas han sido demasiado resistentes, estaban demasiado atoradas como para que el empuje y la voluntad nacidos en el Concilio pudieran imponerse de forma durable.

### *Miedo al presente adverso*

Las opciones misioneras propuestas por el Concilio significan aventurarse en el mundo. Lo cual requiere un profundo cambio de mentalidad: para el servicio de la Iglesia a la sociedad, para la solidaridad con los hijos de esta tierra, para estructuras fraternales y colegiales, para el diálogo con los que piensan de otra manera y tienen otra fe, en resumen, para salir del gueto.

**La voluntad de marchar hacia el gueto nace del miedo, de la desilusión ante el fracaso, de la preocupación asustadiza por el evangelio y la Iglesia**

Ello chocó en la vida cotidiana eclesial con las reacciones de los miedosos persistentes, con los defensores del *statu quo*, que parece garantizar solo seguridad y ante todo seguridad. Hay que salvarse de lo extraño y desacostumbrado, enderezar la ruta hacia el país que abandonamos y mantenerse en las instituciones católicas acreditadas desde siempre. Así pues, la voluntad de marchar hacia el gueto nace del miedo, de la desilusión ante el fracaso, de la preocupación asustadiza por el evangelio y la Iglesia.

Desde luego no podemos olvidar ingenuamente que los católicos en nuestra sociedad industrial ilustrada muchas veces son empujados a una existencia de gueto. En diversos ámbitos de la vida pública (política, sindicato, empresa, medios de comunicación, etcétera) se está dando el atropello hacia una guetización no querida de los cristianos, los cuales teóricamente tienen libertad para la presencia pública, pero prácticamente se encuentran apretados dentro de estrechas fronteras. Ante las agresiones a la fe en esos ámbitos se puede comprender que los cristianos tengan la tentación del gueto, el anhelo de una institución de Iglesia que les proteja.

Cuando muchos responsables eclesiales ante las cuestiones que hoy se les plantean, reaccionan tan fuertemente con una actitud defensiva, parece esconderse detrás del miedo a aventurarse de manera auténticamente libre en el diálogo. Miedo de que se abran las puertas al libertinaje, de que se abandonen la disciplina y el orden, de que los ideólogos de izquierdas puedan ser determinantes del pensamiento teológico de forma peligrosa.

En realidad se trata de temor a la actuación misionera, que supone un diálogo abierto. "¡Así no!", se dice a veces por temor al riesgo. No se percibe que la transformación de la realidad supone un largo camino, muchas veces sin resultado, pero que debe asumirse cuando uno está profundamente convencido de ser enviado al mundo por el Espíritu de Jesús, afirma que en él se encuentra el desafío y la oportunidad evangelizadora y camina a través de las crisis, aunque se cometan errores. Los impulsos misioneros del Concilio no se han mantenido porque la mayoría de los responsables eclesiales han dimitido por temor a las dificultades previsibles.

#### *Búsqueda de seguridad*

Ante el proceso agudizado de modernización de la sociedad y ante la reforma conciliar que han removido profundamente las constantes específicas de la tradición confesional católica, se busca seguridad en la absoluta validez de la tradición preconiliar y sus formas de piedad. El fundamentalismo católico ha encontrado su base entre los angustiados ante el empuje de la modernización. Como un "resto" se mantienen firmes en la demarcación nítida y absoluta de aquellas fronteras que separaron en otra época el "medio ambiente" católico del mundo de fuera. Este espíritu de repliegue se apoya en la idea bíblica de que "nuestro Dios es una firme fortaleza".

Se desea un mundo cristiano limpiamente delimitado y cerrado para poder cuidar sin discusiones lo que se sostiene como pureza doctrinal y se exige como comportamiento obediente a unos miembros a los que se niega la apertura hacia fuera: "*extra muros nulla salus*". Los dirigentes eclesiales se esfuerzan en establecer todos los medios de control y sanción para estabilizar un espacio que ofrezca seguridad en medio de un ambiente que cambia rápidamente. Aparentemente están más preocupados por conservar intacto el patrimonio común y por retornar a las certezas ancestrales que por preparar su transición a las generaciones futuras, han tomado firmemente en sus manos las riendas de la Iglesia.

Experimentan las modificaciones de las estructuras eclesiales o de la teología como abandono, el cambio como inseguridad y reaccionan necesariamente al desamparo del "todo se tambalea" con el rechazo. Para ellos el pluralismo intraeclesial es debilidad, el anuncio adaptado a la época es uniformarse con el mundo, aceptar la autonomía de la realidad temporal significa permitir que crezca la soberbia de la humana autarquía. Los peligros son la consecuencia ineludible de lo nuevo. Desean retornar a una Iglesia como unidad, como sistema cerrado, como lugar con claras respuestas vinculantes y fijas a las preguntas insistentes de la sociedad.

Desde una perspectiva histórica es explicable que el catolicismo quiera salir al paso del final de la sociedad industrial moderna burguesa con los mismos medios que salió al paso del final de la sociedad feudal. Por ello no debería sorprendernos que en el futuro el fundamentalismo católico

gane terreno ampliamente sobre la base de un fuerte repliegue y un profundo distanciamiento de la modernidad en su dimensión cultural. Muchos observadores advierten de que la deriva fundamentalista en el catolicismo de los últimos años va en paralelo con los fenómenos mundiales de rebelión contra la modernidad en otras religiones.

Que semejante estrategia puede practicarse con éxito en las condiciones modernas de desarrollo, se ve hoy en las corrientes del protestantismo "evangelical" en Norteamérica. Se necesita crear un "mundo vital" en torno a la familia, a la comunidad y a las escuelas propias, tabicado del resto de la sociedad, que quiere estar apuntalado por un conjunto completo de medios propios. El sistema religioso de interpretación debe conferir al mundo de fuera rasgos devaluados y demoníacamente peligrosos y, apoyado en su dualismo simplificador y polarizador, debe ser transmitido lo más pronto posible en el curso de la vida y con un profundo cuño psíquico dominado por el miedo. Semejante "mundo vital" fundamentalista cobra su fuerza de atracción por el hecho de que confiere una elevada seguridad de orientación en contraste con la excesiva exigencia que significa tener que actuar fuera del mundo propio.

### *Lectura sesgada del Concilio*

El hecho de que el tránsito de la Iglesia a la modernidad haya supuesto la disolución del catolicismo como forma social, tema del que habla el artículo de Carmona, proporciona hoy el arsenal de argumentos a un diagnóstico de crisis que se atribuye a la actuación del Concilio. Ahí se apoyan también los correspondientes programas de "saneamiento" eclesial. Existe manifiestamente el peligro de que se paren las reformas buscadas en el Concilio, de que nos instalemos medrosamente antes de habernos atrevido a dar el gran salto liberador hacia delante.

**El sector más fundamentalista persigue evidentemente un programa de restauración. Quisiera volver a la estructura del catolicismo clásico entre los dos concilios vaticanos**

El sector más fundamentalista persigue evidentemente un programa de restauración. Quisiera volver a la estructura del catolicismo clásico entre los dos concilios vaticanos. Los portavoces de esta línea eclesial tienen un respaldo jerárquico de primer orden en el centro romano. La evolución posconciliar ha confirmado los temores de la minoría conservadora en el Vaticano II de que la "descodificación" de la tradición cristiana realizada por el Concilio no es compatible con la estructura eclesial jerárquicamente centralista que se desarrolló en el siglo XIX como culminación de un largo proceso. Puestos ante la alternativa de, o seguir la propuesta conciliar de modificar el paradigma jerárquico autoritario mediante un proceso de acercamiento a la base, o distanciarse del camino seguido por el Concilio, para muchos (sobre todo en la jerarquía) lo segundo aparece como mal menor.

O bien, se fija de forma intocable "la doctrina" del Concilio, se la pone como pieza de museo en la vitrina del pasado glorioso y, como es habitual en los museos, se le dota de una placa: "prohibido tocar". Es el punto de partida necesario para una hermenéutica fundamentalista y reductiva del Vaticano II, que, por poner un ejemplo, en estos meses se agudiza por parte del cardenal Ruini y de sus corifeos en contra del llamado "grupo de Bolonia"<sup>2</sup>.

Y como no hay mejor defensa que un buen ataque, para neutralizar a quienes insisten en que la Iglesia debe cumplir la agenda de reformas propuesta por el Concilio, se lanzan sospechas acerca de su actitud de fe, se afirma que sus posiciones son reflejo del liberalismo teológico, del modernismo y del relativismo, se denuncia públicamente como pecado contra la fe la libertad crítica en el interior de la Iglesia, se sugiere que pretenden

**Al constatar que la disolución del tejido social católico ha llevado a la Iglesia a la pérdida de poder, la institución eclesial se une con otros grupos de poder en la sociedad**

hacernos más barata la vida cristiana. Determinadas voces oficiales y ciertos teólogos curiales tratan de suscitar la impresión de que las ideas renovadoras pretenden el derrumbamiento del orden eclesial existente; de que los teólogos

hacen caso omiso del "depósito de la fe", poniendo en peligro la fe de los sencillos y provocando polarizaciones y confrontaciones. Son métodos de discriminación y difamación contra quienes en ciertos puntos de doctrina, no de fe, piensan de distinta manera que los dirigentes reaccionarios. De nuevo aparecen formas encubiertas, muy sutiles, de inquisición, que, precisamente por encubiertas, no son inofensivas sino mucho más graves.

Cierto reformismo posconciliar no suficientemente reflexionado ha favorecido una serie de intervenciones que, bajo el pretexto de rechazar novedades inaceptables, han bloqueado también desarrollos que iban en el sentido querido por el Concilio. Extremismos que a veces ha impulsado "la izquierda" se han convertido en legitimación para actuaciones involucionistas "de la derecha" o sencillamente para continuar en el estilo tenido hasta ahora. Se sostiene que el punto de equilibrio entre ambos extremos es mantener lo tradicionalmente habitual, la costumbre, que no tiene que justificarse, frente a todo lo nuevo que eso sí tiene que justificarse. Se silencia que también lo acostumbrado y lo habitual puede encontrarse en un extremo. Se olvida de que, como decía Rahner, en la Iglesia ha de existir un tuciorismo del riesgo que en determinados casos ofrece más perspectiva de victoria para el evangelio que la precaución prudente pero estéril.

<sup>2</sup> Se trata del "Istituto per le Scienze Religiose Giovanni XXIII" de Bolonia, dirigido por Giuseppe Alberigo, profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Bolonia y director del equipo multinacional y multidisciplinar que ha escrito la monumental "Historia del concilio Vaticano II", en cinco volúmenes, publicada en varios idiomas (en español: Salamanca, Sígueme, incompleta de momento).

### *Adaptación al presente del régimen de cristiandad*

Una de las características de la vuelta al gueto se encuentra en que, en lugar de la solidaridad con la sociedad en que vivimos, de la cual habla la introducción a la "*Gaudium et Spes*", aparece una especie de resentimiento hacia ella; o incluso se piensa que hay que emprender la lucha en su contra. Es significativo que, al hablar de la sociedad secularizada, se vuelven a utilizar términos del campo semántico relacionado con el "terreno contrario". Distinguidos representantes de nuestro episcopado han hablado "de situación martirial y de persecución", lo cual evidentemente son palabras mayores. No se ha comprendido que, lo que en el cerrado sistema apologético de valores y en las organizaciones creadas en la situación del siglo XIX podía ser legítimo, hoy, cuando la laicidad del Estado es una conquista de la cultura humana y cuando los cristianos viven cada vez más en la dispersión y a menudo solo pueden dar testimonio creíble por su presencia, esa concepción de las cosas no tiene ningún apoyo en los hechos, causa un enorme escándalo e impide el diálogo evangelizador.

Es la falta de adaptación a la sociedad lo que lleva a ciertos grupos a la convicción de que se sufre una creciente presión del ambiente social. Para sostener tal presión y, al constatar que la disolución del tejido social católico ha llevado a la Iglesia a la pérdida de poder, la institución eclesial se une con otros grupos de poder en la sociedad. Como aliados apropiados para esta situación es lógico que entren en liza aquellos grupos e instituciones que están igualmente interesados en frenar el cambio social; es decir, los grupos conservadores o incluso reaccionarios. En esta constelación de alianzas se desdibujan las fronteras entre los motivos e intereses pastorales o teológicos y los sociopolíticos y se superponen el deseo de mantener la identidad de la misión de la Iglesia y los intereses sociales conservadores. Por eso no hay que entender la "guetización" en el sentido de que la Iglesia se blindaba absolutamente contra toda la complejidad del ambiente social, sino solo en el sentido de que tiene lugar una resistencia *selectiva*, específicamente estructurada, según la constelación de las fuerzas sociales que existen.

Aunque el mito del retorno a la cristiandad medieval como forma ideal de organización de la sociedad civil no sea alimentada más que por grupos muy minoritarios, sin embargo el objetivo de la jerarquía aparece cada vez más claramente como el de rechazar la laicidad en nombre de un modelo ideal de sociedad civil cristiana en la cual la Iglesia, incluso si no tiene una *potestas indirecta*, conserva siempre una fuerte influencia y asume el papel del mayor poder social.

La Iglesia –se argumenta– detenta una doctrina social de valor universal que es la única que puede impulsar una sociedad ordenada, pacífica y justa. Las ideologías contemporáneas han perdido su capacidad de legitimación de los fundamentos de la sociedad, mientras que la doctrina social

de la Iglesia puede producir y difundir un sistema de valores imprescindible para estructurar los conjuntos humanos. La crisis de los sistemas políticos existentes hace emerger una fuerte demanda de legitimación ética de los comportamientos sociales. Pero es un hecho que las ideologías dominantes no ofrecen respuestas convincentes. La laicidad, en cuanto rechazo de la subordinación de la sociedad civil a los valores religiosos, en último análisis es una pretensión diabólica. En este contexto –sigue argumentándose– asistimos al encuentro de una Iglesia deseosa de realizar su misión salvífica expandiéndose en la sociedad por el camino de instituciones y estructuras que den visibilidad a la identidad cristiana y una sociedad que busca fundamentos ético-políticos. La Iglesia se hace portadora en el mundo de la única civilización auténticamente humana.

En resumen, los presupuestos del antiguo régimen de cristiandad se adaptan al momento presente: la doctrina social, enseñada autoritativamente por el magisterio, determinará las opciones políticas de los fieles para garantizar a la Iglesia aquellos dominios del poder social que conducirán a la reconquista definitiva de la sociedad civil. De esta manera, aunque sea de una forma sutil y mediata, la Iglesia pretende asumir el papel del mayor poder social: solo a ella corresponde discernir los valores últimos en derredor de los cuales se construye la sociedad civil.

El síntoma más llamativo de esta evolución en relación con el mundo sociopolítico es el retorno de la identificación entre la Iglesia y los partidos de supuesta inspiración cristiana. Hoy se inclinan nuestros obispos, preocupados por la deriva de la política cultural y de las decisiones del socialismo, a vincularse a los partidos conservadores como si fueran garantes de las costumbres y de la fidelidad fundamental a la fe cristiana. Esta posición es sumamente problemática si se considera con precisión la situación de tales partidos, la mentalidad de sus miembros, sus programas y su forma de actuar.

#### *Maquillaje de los grupos eclesiales neoconservadores*

Un elemento importante a tener en cuenta en el análisis que estamos realizando son los intentos de establecer puentes entre el repliegue fundamentalista y los llamados nuevos movimientos eclesiales, a pesar de las mutuas diferencias y de que entre ellos hay grupos más neta y activamente reaccionarios, que tienen con absoluta evidencia el favor de la curia. Todos ellos se entienden a sí mismos como camino de salida de las aporías de la modernidad.

A los nuevos movimientos eclesiales les son comunes unas características fundamentales de catolicismo posmoderno que en conjunto pueden considerarse como reacciones astutas y trapaceras al proceso de modernización de la Iglesia propuesto por el Concilio. Detengámonos en algunas.

Una primera nota distintiva común consiste en la referencia a lo cotidiano de la forma de fe practicada en los movimientos. La experiencia dia-

ria y la propia historia de vida son puntos centrales de referencia sobre los que ha de hacerse fructífera la tradición cristiana. La seguridad en la fe solo puede conseguirse por la búsqueda de apoyo en la reflexión y en el intercambio permanente de experiencias de fe en el grupo. La fe recibe la forma de un código que capacita para, a través de toda la hipercomplejidad del presente, reaccionar con un sí enfático a todas las experiencias y ofrecer seguridad. Para los nuevos movimientos eclesiales la fe alcanza esa fuerza que trasciende la compacta inmanencia de la cotidianidad secular solo cuando ella abraza también el lado emocional de la persona. La emocionalidad de la experiencia comunitaria ofrece espacio y apoyo para la profundización espiritual y la superación de la cotidianidad anónima y fragmentada de estas sociedades altamente diferenciada. Esa referencia de la fe a lo cotidiano no cuestiona los sistemas ni las estructuras sociales, que se dan por supuestas e intocables, por mucha injusticia que generen.

Un segundo rasgo común a estos movimientos cristianos se muestra en la búsqueda de nuevas formas de comunidad como reacción al proceso agudizado de individualización de la sociedad moderna. La vida común tiene claramente el carácter de construcción comunitaria electiva, realizada y mantenida por libre decisión.

**Los nuevos movimientos eclesiales presentan unas características de catolicismo posmoderno que, en conjunto, pueden considerarse como reacciones astutas y trapaceras al proceso de modernización de la Iglesia**

Las personas comprometidas en los movimientos están en búsqueda de relaciones sociales de reconocimiento que no encuentran ni en la sociedad, ni en las formas de relación caracterizadas por el anonimato en las parroquias. En las nuevas formas de comunidad buscan los miembros también el desarrollo y el enriquecimiento propio por medio de las relaciones con los otros.

En tercer lugar, a todos ellos hay que considerarles exactamente como neoconservadores. Es decir, que una modernidad aparente en cuanto al estilo, al uso de los medios de comunicación, en cuanto a la aceptación de una parte de la secularidad del cristianismo contemporáneo (por ejemplo, el valor del trabajo, el compromiso político) oculta un contenido y una estructura teórica absolutamente clásica en el catolicismo postridentino: sobrenaturalismo, autoritarismo, moralismo, pietismo, unificación por arriba de la existencia entera sin integrar las mediaciones. Esta ambigüedad explica por qué muchos católicos no perciben claramente su realidad claramente fundamentalista.

La tutela eclesiástica se ejerce sobre esos nuevos movimientos con objeto de controlar las actividades de los laicos desde posiciones claramente clericalistas. Este hecho se ha manifestado muy claramente en la designación de representantes laicos en el último sínodo de los obispos. Falta una promoción real del pueblo de Dios como sujeto histórico en la especificidad de sus condiciones locales. Este vacío se reemplaza por la convocatoria periódica de una Iglesia de masas llamada por la autoridad

eclesiástica a mostrar la fuerza social del catolicismo mediante manifestaciones en las calles y plazas de la ciudad temporal.

*Fortalecimiento de la estructura organizativa...*

La Iglesia católica ha reaccionado ante la disolución de su forma social con un fortalecimiento de la dimensión profesional y organizativa de la estructura eclesial. Es un fenómeno claramente reconocible en la Iglesia posconciliar la tendencia a compensar el repentino derrumbamiento de los controles culturales y sociales actuantes durante más de un siglo con otros medios de control procedentes de la organización. Según los sociólogos, en ello se refleja un fenómeno general que se da en la sociedad: el deslizamiento general desde los mecanismos de integración culturales a los organizativos.

Por otra parte, a pesar de la rotunda enseñanza conciliar contraria, sigue existiendo en la Iglesia posconciliar una diferencia estructuralmente decisiva, que atraviesa la Iglesia como organización de trabajo, a saber, la que existe entre clérigos y pueblo de Dios. En conjunto, el clero es cada vez más un estrato directivo envejecido y reducido en número de la estructura organizativa de la Iglesia que mantiene y fortalece la gran diferencia interna según lo que se llama el "estado eclesial".

La condición de laico de algunos miembros de la estructura organizativa no es óbice a esta situación, sino más bien lo contrario. Porque su vinculación a dicha estructura va unida a la observancia de determinadas condiciones.

**Muchos laicos están vinculados a la estructura organizativa con dependencia salarial y tienen miedo a manifestar sus opiniones**

Mantener los contenidos explícitos de fe, la doctrina oficial, las normas de la tradición cristiana y, atención, un comportamiento acorde con las pautas oficiales es condición exigida para ser miembro de la organización. Se viene constituyendo un círculo limitado de "cristianos

laicos con roles de organización" cuya referencia a la Iglesia posee una dimensión nueva: están anclados en el sistema eclesial profesionalmente. Su situación vital se distingue considerablemente de la situación de los demás. En cuanto laicos con compromisos familiares, están vinculados a la estructura organizativa con intereses de seguridad material. Actitudes alternativas a las propuestas por el mando clerical solo son realizables al precio de comprometer la existencia material. Ello quiere decir que para ellos se restringen las posibilidades normales de crítica y libre decisión o al menos hacen su realización dependiente del mercado de trabajo.

Por otra parte, los representantes de la organización tratan de aparecer como si en la comunidad no se sintiera ninguna amenaza de control, como si pastoralmente reinara un clima de acuerdo, como si existiera total libertad de investigación y enseñanza teológica. Pero desde la base de la Iglesia llegan voces que atestiguan lo contrario: congelación de las iniciativas del Concilio, desconocimiento de las nuevas dimensiones eclesiales

descubiertas, sofocamiento de la libertad creadora. Diversos acontecimientos de los últimos años hacen sospechar a muchos creyentes que la institución está defraudando sus aspiraciones, que se reprimen las mejores iniciativas y paralizan los mejores movimientos. Cada vez más agentes pastorales en la Iglesia (agentes laicales de evangelización, profesores de religión, animadores de jóvenes) tienen miedo a manifestar sus opiniones. Las medidas restrictivas contra algunos teólogos, las pautas seguidas en los procesos para los nombramientos de colaboradores pastorales, los despidos de profesores de religión en los centros públicos, donde no se mira su calidad como enseñantes o su testimonio cristiano, sino su sumisión a la moral establecida, son otros tantos síntomas del bloqueo ejercido por la estructura organizativa.

*... que plantea graves problemas de credibilidad*

Para la Iglesia católica surgen del hecho indicado algunos problemas de difícil solución. La estabilidad organizativa está en agudo contraste con la exigua fuerza de convicción que hoy tiene la estructura eclesial como misterio-sacramento de la acción salvadora divina, como portadora de contenidos cristianos de sentido. Más en concreto, para la transmisión de la fe, problema agudo y actual si los hay, la estructura organizativa de control con una exigencia espiritual de obediencia se hace cada vez más disfuncional y contraproducente.

De hecho, las estructuras organizativas dominantes y las concepciones que subyacen a ellas no solo dificultan la percepción a su través del Dios de Jesús, sino que también ofrecen hoy escasos elementos para una plausibilidad cultural del catolicismo. El presente comportamiento institucional de la Iglesia manifiesta que tenemos muy poca confianza en la fuerza del Espíritu y de su libertad. La institución eclesial reacciona de acuerdo con los modelos según los cuales todas las instituciones buscan mantenerse a sí mismas y garantizar su supervivencia. La imagen que ofrece, más da la impresión de haberse convertido en fin para sí misma que en existir para "anonadarse" a favor del reino de Dios, que esto sería lo que la debería distinguir de las demás instituciones y de sus leyes de automantenimiento y supervivencia.

Hay otro aspecto de la cuestión particularmente grave en el momento histórico presente. Las estructuras de la Iglesia católica hoy contradicen ampliamente a la concepción moderna del ordenamiento jurídico personal. Por ejemplo, la inexistencia de un procedimiento contencioso administrativo así como la ausencia de posibilidades de apelación de aquellos que se sienten lesionados en sus derechos, están en manifiesta contradicción con los mínimos del concepto de estado de derecho y con el concepto moderno de libertad, que, por cierto, son fruto de la visión cristiana de la persona. Por esa razón la Iglesia pierde ampliamente aquella plausibilidad y fiabilidad que sería necesaria para orientar hacia contextos eclesiales los

procesos de búsqueda a tientas de individuos y grupos. En la medida en que la Iglesia se entiende como un todo jurídicamente organizado, la garantía de principios análogos a la situación del estado de derecho aparece como una condición fundamental de aceptación en el ámbito cultural moderno.

La credibilidad del cristianismo es entendida por el Vaticano II, a diferencia del Vaticano I, no solo como resultado de una argumentación teórica, sino como una tarea *práctica*: la Iglesia y sus miembros deben hacerse activamente creíbles como testigos del reino de Dios. La praxis eclesial

**Una jerarquía monolítica que asume todas las competencias y todo lo reglamente, es lo más apropiado para hacer de la Iglesia un gueto**

se entiende por eso como significativa para el testimonio del reino de Dios. Pero ella no se realiza solo en el nivel de la entrega interpersonal, sino igualmente en las formas institucionales del derecho eclesial y en la utilización de los procedimientos eclesiales. La

Iglesia en su captabilidad institucional se percibe también socialmente como signo de su mensaje. Lograr de nuevo posibilidades más amplias de credibilidad de la Iglesia depende también de reformas estructurales y organizativas.

Es cierto y está justificado lo que algunos jefes afirman: que la verdadera reforma nunca empieza por las estructuras y organizaciones, sino que se necesita ante todo conversión. Pero también es cierta y está justificada la afirmación contraria: que precisamente la voluntad eficaz de reforma de las estructuras es una señal visible de la conversión de los responsables de la institución.

Una jerarquía monolítica que asume todas las competencias, que todo lo reglamenta, que reduce a los miembros del pueblo de Dios a la categoría de consumidores o peones, que inculca en todos los dominios de la sociedad, es lo más apropiado para hacer de la Iglesia un gueto; el despotismo aísla a quienes lo detentan. La ineficacia de las estructuras participativas eclesiales (por ejemplo, las experiencias en la praxis de los consejos diocesanos con unos estatutos insuficientes e inmaduros, el bloqueo de las iniciativas de muchos consejos parroquiales por el poder del que dispone el párroco), la limitación de las reformas de muchos órdenes religiosos a meros cambios cosméticos, la percepción de la cautividad del papa por las estructuras de la curia, etcétera, todo eso lleva a la conclusión de que la apertura de las reformas conciliares y de las iniciativas posconciliares no ha sido un logro y que el retorno al gueto ha tenido éxito porque no se consiguió transformar radicalmente las estructuras eclesiales, renovar el sistema desde el cimiento.

#### *La in-comunicación*

El fenómeno de la in-comunicación es otra de las características de la marcha hacia el gueto. Este tema puede estudiarse en dos ámbitos, el del

diálogo intraeclesial y el de la comunicación con la sociedad. Vamos a tratarlos sucesivamente.

A la conciencia actual de la comunidad cristiana pertenece lo que designamos con "comunicación", o sea, la posibilidad de un mutuo intercambio de los miembros entre sí. Muy pronto tras la terminación del último Concilio se hizo corriente un concepto que hoy se usa de forma casi inflacionaria: "diálogo". Pues bien, muchos ven en este punto una ruptura entre la propuesta conciliar y el comportamiento real, que conduce al distanciamiento de los creyentes más comprometidos y a la pérdida de credibilidad de la Iglesia. De hecho parece como si en la Iglesia siguiera existiendo una sociedad de dos clases. Pero la opción conciliar por la eclesiología de pueblo de Dios no permite que haya ninguna diferencia entre aquellos que aparecen como sujetos en la Iglesia y actúan como tales y los que son tratados como meros objetos y sobre los que se dispone simplemente según las diversas circunstancias. Aquí nos encontramos en la Iglesia como totalidad ante un desafío y un proceso de aprendizaje que ha de transformar fuertemente el sentido del "nosotros".

En este aspecto, la rigidez jerárquica produce en muchos creyentes incompreensión y contradicción. De hecho el diálogo intraeclesial está infra-desarrollado. Incluso allí donde tiene lugar, los resultados quedan por regla general sin consecuencias y el proceso se convierte en un auténtico diálogo de sordos. La colegialidad de los obispos subrayada en LG, donde se plantean transformaciones concretas, no llega prácticamente a dar ningún fruto. El mejor ejemplo en los últimos decenios es el de los Sínodos episcopales, que producen muy poco porque sus votos son solamente consultivos. Como lo son los consejos pastorales diocesanos según el Código de 1983, contra el espíritu, si no contra la propia letra del Concilio.

El flujo de las decisiones en la Iglesia sigue estando bloqueado en muchos campos: la participación de las Iglesias locales en el nombramiento de sus obispos, la decisión en cuestiones pastoralmente necesarias que por imposición del centro se detraen a las Iglesias locales o a las conferencias episcopales nacionales, el diálogo y la co-decisión de los obispos con los laicos en las diócesis respectivas, que hoy apenas pueden realmente desarrollarse, la situación poco esperanzadora para las mujeres en una Iglesia controlada por hombres. Una Iglesia con esos déficits, ¿no camina inexorablemente hacia el gueto?

En cuanto a la comunicación con la sociedad actual, la Iglesia no parece estar cumpliendo con una tarea que le corresponde como institución evangelizadora: hacerse comprensible no solo para sus miembros, sino para los extraños, incluso los adversarios, para anunciarles un mensaje y ofrecerles una oportunidad de salvación.

En la moderna sociedad de masas la Iglesia se encuentra junto a muchas otras instituciones compitiendo en el campo de la comunicación. En esa fuerte competencia el lenguaje es síntoma de si una institución se

abre dinámicamente hacia fuera o si propende hacia el gueto. Pues bien, al investigar los más importantes medios de comunicación de las Iglesias locales, los escritos y cartas pastorales de los obispos, se descubre en ellos de hecho una pronunciada inclinación al lenguaje del gueto. El lenguaje, el estilo, la forma, la dicción de la mayoría de los obispos llevan a la conclusión de que ahí hablan los guardianes de la sociedad perfecta a un círculo de iniciados que domina el lenguaje cifrado y que sabe interpretarlo. El resultado es que esas cartas pastorales no se leen, no se traducen a la predicación de los curas, no motivan las celebraciones. El sentido de una carta pastoral, a saber, la comunicación directa de un obispo con la Iglesia local y *también con la sociedad de hoy* está así totalmente desnaturalizado.

Lo dicho acerca del estilo de los obispos en las solemnes cartas pastorales, puede decirse del tono menor en que la mayor parte de los curas predica hoy día. Parece una enfermedad profesional de los presbíteros. No son personas que difunden noticias –noticias del alegre mensaje de Cristo–, sino instrumentadores de grupo, que conectan fonética y retóricamente con un público especial programado previamente. Parece como si toda la casta de los predicadores profesionales estuvieran educados y formados para una especie de comportamiento de gueto. Quien se escapa de esta estrechez y anuncia la “Iglesia en el mundo de hoy” en un estilo y una forma comprensible para la gente de hoy, ese deviene un marginal o un solitario del ramo de los presbíteros.

Otro síntoma de esta falta de comunicación es la falta de relación de la Iglesia con la sociedad cultural viva de nuestro país, con los medios de cultura, con el arte actual. No se tiene una conciencia refleja cultural porque se está orientado hacia la seguridad interna sociológica del gueto pastoral y con tal ausencia de la sociedad cultural, de los acontecimientos de cultura viva, la Iglesia se retira a una existencia estéril. Podríamos decir que lo que caracteriza al catolicismo actual no es la enemiga contra la cultura en sentido estricto, sino la esterilidad, la falta de fuerza creadora, lo cual es también un síntoma de espíritu de gueto.

En resumen, la Iglesia necesita un diálogo público tomado en serio, una articulación hacia fuera, la tensión propia de la comunicación. La unilateralidad de la información impulsa la mentalidad de gueto y, lo que es peor, impulsa la resignación de los mejores y ahoga ya desde su planteamiento toda creatividad.

#### *Centralismo de la curia romana*

No vamos a tratar ahora ampliamente de este tema, puesto que ya escribimos acerca de él en el número de IGLESIA VIVA dedicado a “El pontificado de Juan Pablo II” (nº 214, 2003, 17-42). Nos detenemos solo en la actuación de la curia romana como expresión de la problemática que estamos analizando.

En el fenómeno del endurecimiento de la estructura eclesial centralista y piramidal que empuja al gueto, aparece como aspecto especialmente problemático el ejercicio de la dirección eclesial por medio de la curia romana. Frente a la concepción moderna acerca de la dignidad de la persona humana, el modo como es ejercido el primado de jurisdicción, es decir, de forma monárquica, representa un instrumento de dirección que ya no une a la Iglesia, sino que la lleva a la polarización y la hace no creíble en la vida pública. El principio de subsidiaridad, defendido en la doctrina social de la Iglesia como máxima orientadora de la vida pública de las sociedades<sup>3</sup>, no es aplicado en el ámbito eclesial.

Las exigencias de obediencia al aparato de control romano, que no es idéntico con el ministerio papal ni siempre es conforme con las intenciones papales aunque así se lo atribuya, se oponen estructuralmente a los procesos de renovación eclesiales para un mejor diálogo con el mundo. Pues por regla general las renovaciones producen una ampliación del ámbito de responsabilidades en la base eclesial y dificultan con ello el control centralista. De ahí que este busque reafirmarse a toda costa.

Tal situación produce unos efectos en el orden de la enseñanza doctrinal y de la comunión, que repercuten directamente en la problemática que analizamos. Las autoridades romanas estos últimos años conceden preferencia a planteamientos conservadores, usando axiomas característicos, como, por ejemplo, la unidad necesaria de la Iglesia en torno a los obispos en cuanto supremo bien, el sentir de la mayoría silenciosa como *sensus fidei*, el rechazo del compromiso de los clérigos en el terreno político (salvo los obispos y el papa, obviamente), la necesidad de evitar la contaminación de la ideología marxista en la teología de la liberación, cuando en realidad los conceptos utilizados por esos teólogos pertenecen a la vulgata de las ciencias políticas, etcétera.

**El principio de subsidiaridad, defendido en la doctrina social de la Iglesia como máxima orientadora de la vida pública de las sociedades, no es aplicado en el ámbito eclesial**

En la curia existe la conciencia de tener una función particular respecto a la tradición de la fe y a la comunión entre los creyentes y, por tanto, una responsabilidad de juzgar y, llegado el caso, de fijar las condiciones de pertenencia a la Iglesia. Pero, en primer lugar, en cuanto a la tradición, se ignora o se silencia que ella siempre se identifica con las representaciones que los responsables en el cargo tienen acerca de su formación, que a menudo no han evolucionado más que en la superficie. No sabríamos decir si se trata de la permanencia de una mentalidad esencialista, si es efecto de la autoatribución de un poder sacralizado o si nos encontramos ante la referencia abusiva a la Verdad trascendente cuando la ideo-

<sup>3</sup> Pío XI, *Quadragesimo anno*, nº 97, AAS 23(1931) 27; Pío XII, *Nous avons lu*, nº 6, AAS 39(1947) 447, etcétera.

logía de los responsables choca de frente con ciertos planteamientos de los problemas humanos actuales.

En segundo lugar, en cuanto a la comunión, se la concibe generalmente como una "unanimización" en la cual las diferencias, tensiones y conflictos son reprimidos o borrados y no reconocidos o negociados. Vuelve a aparecer aquí la concepción postridentina típica del catolicismo, como una unidad monolítica estructurada verticalmente en derredor de las normas dictadas por Roma.

A lo cual se añade la voluntad evidente de mantener, reencontrar o acrecentar un poder de extensión universal cuyas ambiciones se disimulan –en buena fe subjetiva, queremos creerlo– tras el "servicio de la fe".

**El retorno a la ortodoxia romana se caracteriza porque se pretende interpretar los textos del Vaticano II solo desde las autoridades romanas o la casta de teólogos romanos**

Esta voluntad queda atestiguada por la falta de respeto a los funcionamientos de las Iglesias locales, la ausencia de interés por las reacciones críticas serias de los teólogos y el prurito de intervenir para afirmarse como autoridad en tales inter-

intervenciones. No hay que olvidar aquí la constitución, siempre recomenzada, de una casta de teólogos romanos (residentes o regularmente convocados), a imagen de las autoridades que les escogen, encargados de juzgar a sus colegas y a menudo poco capaces de comprenderlos.

Por otra parte, parece que a ojos de las autoridades romanas todo presbítero, todo teólogo se expresa por mandato de los responsables oficiales y, por consiguiente, compromete a "la Iglesia" (entendámonos: sus instancias jerárquicas) en cualquier intervención. Una cierta práctica de censura de las publicaciones, lo que supone la existencia de una ortodoxia teológica preestablecida y estable, constituye un dato más del mismo tipo. Se han adoptado esquemas de pensamiento y opiniones provenientes de los ambientes más obstinadamente adheridos a la defensa de la Contrarreforma. Desde ese momento el deber de denunciar los casos de desviación se convierte en una exigencia de lealtad en relación con los fieles, a quienes es preciso evitar que se atribuya a "la Iglesia" lo que es el pensamiento de tal o cual teólogo individual. La ingenuidad –real o fingida– de tal problemática hace sonreír cuando uno piensa en la distancia real que existe hoy en los laicos frente a esas instancias. Pero lamentablemente es un dato que se multiplica el de las denuncias de quienes se sienten censores de la ortodoxia de predicadores, curas, educadores en la fe o teólogos.

Las sospechas o las condenas jerárquicas no hacen más que traducir la falta de conciencia o de conocimiento de sus autores frente a los problemas planteados y frente a los mundos culturales a asimilar. ¿Es tan fácil de establecer eso que llaman "lo esencial" y los contenidos que lo constituyen? Demasiado rápidamente se identifica fe cristiana y teología y por ello se sostiene que defender el pluralismo en la teología es hacer saltar la unidad de la fe.

La minoría conciliar que después del Concilio se propuso recuperar el poder, no podía aceptar ser blanco de las críticas de los teólogos renovadores que durante el Concilio habían adquirido una "autoridad paralela" considerable. El retorno a la ortodoxia romana se caracteriza porque la lectura de los textos del Vaticano II pretende hacerse solo desde la hermenéutica que tiene su desarrollo en Roma, aunque los conocedores del acontecimiento conciliar y de su historia saben perfectamente que numerosos textos fueron el fruto del compromiso y que muy a menudo el conflicto está en el mismo texto.

### III. "ESPERAR A PESAR DE TODO"

Concluimos este artículo con una frase que es el título de una obra de J. B. Metz del año 1996.

¿Qué posibilidades de futuro tiene la política eclesial de repliegue hacia el gueto con la separación consiguiente del mundo actual? Ninguna. Tendrá inevitablemente como consecuencia que el catolicismo se retirará a "las reservas indias" con una orientación de la vida tradicional y fundamentalista y con una existencia de secta marginal, que se ha salido de la evolución social. Justamente lo contrario de lo que quiso impedir el *aggiornamento* de la Iglesia realizado por el Concilio Vaticano II.

La situación es lamentable y nos causa un agudo dolor. Escribir las páginas anteriores no nos ha resultado agradable, ni ha sido el fruto de una inmadura reacción hipercrítica frente a quienes llevan la responsabilidad en la Iglesia. Ha sido nuestro amor a la esposa y nuestro deseo de que su rostro sea tan bello como Jesús quiso, lo que nos lleva a señalar aquello que no consideramos conforme a su proyecto y las trampas en las que no debemos caer. En un mundo amenazado de ruina, los católicos nos metemos *intra muros* buscando salvaguardar nuestra identidad. Esta falta de sentido misionero es, sin duda, la expresión más acabada de la crisis en la que nos encontramos inmersos. Pero precisamente en ese mundo que se ha hecho cada vez más brutal e inhabitable, en el que los recursos son cada vez más escasos y la competitividad más dura, en el que las relaciones entre dominadores y dominados, poderosos e impotentes, ricos y pobres se vuelven cada vez más inhumanas, ahí es donde la comunidad cristiana tiene algo decisivo e irrenunciable que aportar para la promoción del bienestar de la humanidad. Ahí es donde los católicos esperamos de nuestros líderes propuestas sugestivas de solución, no frenos a la creatividad.

Al considerar la reducción de recursos personales, la falta de fuerza de arrastre de la Iglesia y el cuestionamiento de su presencia en la esfera pública, puede surgir fácilmente en ciertas mentalidades la ideología del "pequeño rebaño": nosotros, los pocos, nos mantenemos todavía en la verdad; y aunque seamos cada vez menos, mantendremos firmemente lo

transmitido. Esa expresión evangélica del "pequeño rebaño" no puede servir para justificar una eclesialidad que no quiere plantearse los desafíos del mundo circunstante. Pues "pequeña" es la Iglesia no primariamente porque represente un grupo pequeño y separado, sino porque debe hacerse "pequeña" en el desafío del anuncio del evangelio al mundo. Ha de elegir la cruz de su pobreza y de su pequeñez, una cruz de la que se dice que no fue hincada en el santo de los santos, sino "fuera", ante las puertas de la ciudad. Este "fuera" es el lugar de la experiencia de la pequeñez y de la pobreza. La disponibilidad para tomar sobre sí esa cruz se encuentra en la voluntad de transformaciones dolorosas de nuestras formas acostumbradas de vida eclesial ante los desafíos de la sociedad y no en la sospechosa seguridad propia de tantos adversarios de las reformas.

En la nueva situación de la Iglesia hemos de ver no una decadencia de su tradición, sino una oportunidad para una presencia creíble y apropiada a esta época del cristianismo en una sociedad posmoderna, cultural y estructuralmente plural.

Siempre habrá personas que, movidas por el miedo o bajo la preocupación por la fidelidad al origen, intentarán impedir decisiones valientes. Pero también habrá quienes en su pasión por la Iglesia llamen a adoptar actitudes proféticas para las circunstancias y problemas del presente. Las respuestas para una época nueva, como ya fue el caso en el tiempo primero de la Iglesia, deben arriesgarse a partir del diálogo entre la palabra y la actuación de Jesús y las cuestiones planteadas por los hombres y mujeres de hoy. Solo en tales personas se revela también hoy la Iglesia al mundo como signo de la presencia divina entre nosotros, que puede guiar a los seres humanos a la unidad con Dios y a la unidad reconciliada de los pueblos entre sí (cf. LG 1).

Quienes quieren que se lleve a efecto sin tapujos el proyecto conciliar de reforma eclesial han de tener fortaleza de espíritu para rechazar las sospechas que se les arrojan, manifestar su propia sospecha de que sucede exactamente lo contrario y hacer visible que la irrupción de la libertad crítica en la Iglesia es un vehículo de esperanza y un signo a favor de la evangelización misionera. ¿O ha de seguir manteniéndose la apariencia funesta de que las mentalidades reaccionarias gozan de un derecho doméstico de preferencia en la Iglesia y de que ellas se vinculan a la fe cristiana de manera más auténtica?

Debe decirse cada vez con más claridad que el espíritu de reforma que brotó del Concilio y que se ha desarrollado en los cuarenta últimos años no es una actitud propia del relativismo o de la teología liberal, sino plenamente religiosa. Ni quiere actualizar el cristianismo a precios de rebaja, ni quiere de ningún modo eliminar el escándalo del evangelio, sino situarlo correctamente en nuestro mundo y en la misma Iglesia.

La única forma de impedir la marcha hacia el gueto es que la Iglesia no se deje llevar por el miedo. Lo que importa sencillamente es que se oriente hacia el Señor sin turbarse, aunque ello siempre resultará incómodo.

Pues el seguimiento del Señor es aceptación de las pruebas que sellaron su vida, en especial la fundamental: Él estuvo orientado solamente a la voluntad del Padre, sin mirar de reojo al éxito o al fracaso, sin preguntas acerca de la eficacia o del relieve social, rechazando todo lo que significaba poder, incluso espiritual. Y la voluntad del Padre le empujó a la solidaridad más extrema con "los muchos". Esta ha de ser también la situación de la Iglesia: su mensaje y su servicio nacen de un envío irrenunciable; envío que señala a la solidaridad siempre nueva con todas las cuestiones y necesidades de la humanidad.

Se afirma, y es verdad, que la Iglesia ha de hablar menos y reflexionar menos acerca de sí misma. Hoy es cuestionada más acerca de Dios y de Jesús que de sí propia y quizá eso "es" precisamente la Iglesia: comunidad que en su centro se deja preguntar por Dios, por Jesucristo.

Estar dispuestos a aventurarse de manera totalmente personal en el evangelio de Jesús y, por ello, en sus prójimos y su mundo es en última instancia la oportunidad para hacer visible y creíble la anchura y la plenitud de Dios, que es lo contrario de la estrechez de cualquier gueto. Quien está convencido de la responsabilidad del cristiano para con la tierra, quien cree en el mensaje cristiano como verdad fascinante y liberadora para el mundo, no permitirá que la luz quede debajo del celemin.

\* \* \*

### BIBLIOGRAFÍA

Como indicamos al comienzo, señalamos ahora, por orden cronológico de publicación, alguno de los títulos que nos han ayudado a dar cuerpo al presente artículo.

- J. B. METZ, *Reform und Gegenreformation heute*, Maguncia (Matthias Grünewald) 1969.
- K. RAHNER, *Iglesia en transformación*, en: *Escritos de Teología*, VI, Madrid (Taurus) 1969, 445-468.
- H. R. SCHLETTE, *Veränderungen im Christentum* (Theologia publica 12), Friburgo (Walter) 1969.
- *El futuro de la Iglesia*, Concilium, congreso 1970.
- H. KÜNG, *Sinceridad y veracidad*, Barcelona (Herder) 1970.
- G. RUPP, *The New Counter-Reformation*, Heythrop Journal 11(1970) 5-16.
- J. C. HAMPE, *Eine neue Kirche für eine neue Zeit*, Meitingen-Freising (Kyrios Verlag) 1971.
- J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad*, Madrid (Alianza) 1971.
- J. BECKMANN (e. a.), *Kirche ohne Zukunft? Bilanzen und Prognosen*, Gütersloh (Mohn) 1972.

- K. RAHNER, *Marsch ins Getto?*, Stimmen der Zeit 97(1972)1, 1 ss.
- M. DIRKS, *Marsch in Getto?*, en: K. LEHMANN, K. RAHNER, *Marsch in Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik*, Munich (Kösel) 1973, 9-23.
- K. FORSTER, *Getto oder Diaspora?*, *ibid.*, 32-39.
- F. HAMBURGER, *Kirchlichkeit und Gettomentalität*, *ibid.*, 56-69.
- K. HEMMERLE, *Viele Wege führen ins Getto*, *ibid.*, 70-78.
- H. R. LAURIEN, *Marsch ins Getto?*, *ibid.*, 95-106.
- K. LEHMANN, *Thesen zur Diagnose des Getto-Verdacht*, *ibid.*, 107-116.
- J. O. ZÖLLER, *Sehnsucht nach dem Getto?*, *ibid.*, 126-135.
- K. RAHNER, *Marsch ins Getto? Anhang*, *ibid.*, 136-143.
- H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, en: G. ALBERIGO e.a. (Ed.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89-100.
- J. P. JOSSUA, *La condition des théologiens depuis Vatican II, vue par l'un d'entre eux*, en: P. LADRIÈRE, R. LUNEAU, *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris (Le Centurion) 1987, 235-257.
- D. MENOZZI, *Vers une nouvelle Contre-Reforme?*, *ibid.*, 278-299.
- K. WALF, *Der Abbruch der Kirche des Konzils*, Diakonia 20(1989) 374-384.
- K. GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Friburgo Br. (Herder) 1992.
- H. KÜNG, *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Madrid (Trotta) 1993.
- O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993.
- H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Pappstums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Friburgo Br. (Herder) 1999.
- J. CASANOVA, *Las religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid (PPC) 2000, 108-132.
- F. X. KAUFMANN, *Ist das Christentum zukunftsfähig?*, en: W. GEERLINGS / J. MEYER ZU SCHLOCHTERN (Ed.), *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, Paderborn (Schöningh) 2003, 63-85.
- H. WALDENFELS, *Kirche im Reformstau*, StZt 129 (2004) 1, 20-32.