

## MODELOS DE IGLESIA Y PERTENENCIA

José Luis Alemán, sj.\*

En una primera parte escribiré sobre el proceso que guía a personas y grupos en la "construcción de su religión". Opino que esta construcción usa enfoques y materiales suficientemente diferentes entre sí para poder denominarla "eclectica", o selectiva. Esto no implica, por supuesto, que los elementos todos sean falsos o verdaderos, ni que crea que da lo mismo elegir elementos de cualquier cantera, ni menos aún que otorgue la misma nota teológica al resultado o a las piezas de esta construcción.

Me ciño, más bien, a recalcar la **dimensión selectiva** en la religión que, más o menos conscientemente, cultiva una persona o una comunidad.

Esto no tiene nada de raro para un católico. Precisamente en la religión católica se perciben en lo que es la *última fuente de su vida*, la espiritualidad, diferencias notables. La espiritualidad benedictina del *ora et labora*, no coincide con la música de un **San Juan de la Cruz** tan relativizadora de todo lo terreno, ni con el compromiso radical de **San Ignacio de Loyola** en su seguimiento de las "misiones" apostólicas que la Jerarquía, o los superiores, o el Espíritu le confiaban.

Espero que, aclarado este proceso selectivo, pueda, en una segunda parte, decir algo razonable sobre los modelos de Iglesia a la que uno se vincula.

### 1. La construcción selectiva del mundo religioso

Entre las distintas teorías explicativas del nacimiento de de-

(\*) Sacerdote jesuita. Doctor en Economía (Frankfurt am Main, 1969). Profesor de Economía de la UCM. Fundador de Estudios Sociales. Autor de artículos en periódicos y revistas dominicanas y extranjeras y del libro *Teoría Económica del Desarrollo y del Sub-desarrollo* (Santiago, 1983).

terminadas formas de religión, discutiré brevemente sólo dos: la que enfatiza la construcción social de la religión en sentido técnico y la que toma como punto de partida el análisis de las religiones existentes.

### 1.1 La construcción social de la realidad

Con este título se hizo famosa una obra publicada conjuntamente en 1968 por P. Berger y T. Luckmann.

Simplificando hasta el extremo me parece que la tesis fundamental de Berger (1969; 1970; 1976) se puede formular así: toda actividad humana, pero en especial algunas situaciones límites y a la vez frecuentes tales como el nacimiento, la enfermedad, la muerte, la maldad, la injusticia o el sufrimiento, necesitan ser aceptadas socialmente por los miembros de una sociedad como algo que tiene valor. Esta aceptación versa principalmente sobre la pregunta del "significado" o "sentido"; de la "bondad" o de la "maldad".

La realidad es percibida, por lo tanto, no como pura experiencia sino como portadora de sentidos y de valores.

¿Cómo se alcanza la aceptación social del "sentido"?

Aunque seguramente la íntima verdad no es algo directamente observable, es posible por la interacción social establecer un consenso sobre valores simbólicos internamente consistentes y ordenados.

La realidad del sentido se construye a través de negociaciones volviendo una y otra vez al fenómeno y observándolo desde diversos ángulos con la ayuda de la opinión de otros, para interpretarlo y reinterpretarlo continuamente.

Lógicamente este método para captar el significado que una sociedad da a hechos y conductas equivale a poco más que a una ética socialmente aceptable. El mismo Berger (1976) sacó la conclusión en su obra *Pyramids of Sacrifice*, con el elocuente subtítulo de *Ética Política y Cambio Social*.

Otro enfoque, esta vez sin cariz religioso pero anhelante de fundamentar sólidamente la ética, que sigue senderos parecidos, se deja ejemplificar en la gran discusión a principios de los setenta entre N. Luhmann y J. Habermas.

El problema fue planteado por Luhmann con el título de "reducción de la complejidad" (1971, 33 ss.).

Hemos logrado alcanzar más posibilidades de conocer y de actuar que las que realmente podemos realizar. "Complejidad" es un nombre para "esta superabundancia de lo posible, que supera con mucho todo lo realizable, a la vez o secuencialmente, y todo lo experimentable".

En la práctica el ser humano está obligado a elegir bajo el inminente peligro del engaño y de riesgos notables no cognoscibles.

Ante el fenómeno de la "complejidad" Luhmann aboga, como única respuesta realista, entregarse a sistemas que institucionalicen las últimas y fundamentales reducciones sin intervención activa de la persona (1971, 16).

Obviamente esta solución tecnócrata busca decidir programadamente todos los problemas y sustraerlos a una discusión abierta y libre. El esfuerzo por construir un mundo con sentido socialmente aceptable está condenado al fracaso.

Habermas (1971) intenta una reducción "comunicativa" de la complejidad. Se trata aquí, a diferencia de la tesis de la interacción de Berger, de una comunicación abierta y explícita entre representantes de grupos sociales interesados en encontrar soluciones que estén selladas por un "sentido humano".

La obtención de un sentido querido y durable, tiene que respetar la manera de pensar de cada uno y puede lograrse si los interlocutores están dispuestos a dar razones sobre el sentido que cada uno busca y a oír las objeciones de los demás aceptando lo que honestamente pueda hacerse valer en su contra (Aleman, 1986).

Von Hentig concluye así la discusión sobre esta construcción de sentidos por una sociedad:

Sólo logramos la reducción si la queremos... sólo la queremos si entendemos la razón de la complejidad, si nos tomamos el tiempo y nos imponemos el deber de reflexionar críticamente, o sea de forma abierta y pública sobre ello... Buscamos la reflexión sobre la función de la ciencia, por lo tanto de su modo de ser, de sus fines propios, de sus presupuestos prácticos y teóricos... Esta reflexión tiene que estar libre de presión o de influjos... A las consecuencias prácticas de la reflexión hay que darles todas las oportunidades posible a base de seguridad mutua. Aquí aparece la política (1975; 121).

**Resumiendo:** Hemos intentado hasta aquí presentar dos modos distintos de llegar a una construcción social de la realidad.

En el primer modo, el de Berger, se trata de una construcción lograda por una interacción social no explícitamente conscientes y que acepta la religión como base de significados de la vida humana. Sin embargo, el carácter trascendente de lo religioso es reducido a su mínima expresión. Emerge así como gran problema religioso el de lograr una ética social basada más en la aceptación de normas, sentidos y valores que en la expresión del que no es "mundo", de Dios.

El segundo modo de construir sentidos sociales, el propuesto

por **Habermas**, se define como un esfuerzo explícito de comunicación humana libre de presión para lograr un mínimo de normas sociales aceptables por el hombre en cuanto hombre. La idea de Dios no aparece. Incluso se da por inexistente, ya que no puede probarse aunque sí se desee.

Lo importante para este paso del discurso es que ambos autores comprenden la importancia de normas basadas en valores socialmente aceptables y, por lo tanto, de la importancia de valores comunes.

Saben muy bien que existen **diversas maneras** de "reducir" la complejidad técnica, social y cultural, y depositan su confianza en una **elección** consciente o no, de normas y valores.

Pero afirmar que de esta manera se puede construir una religión va más allá de lo que **Habermas** cree posible, y de lo que **Berger** se atreve a ofrecer.

Aunque importa mucho resaltar el carácter ecléctico de estos enfoques y la búsqueda de sostén permanente de sentidos y significados, sus limitaciones son patentes. Sencillamente **así no se vive la religión**.

El defecto está, probablemente, en no partir metodológicamente de las experiencias religiosas existentes, y en creer que la razón puede tratar la religión de la misma manera que los fenómenos biológicos o políticos.

En realidad la mente humana no parece ser homogénea en su funcionamiento. **Smith** (1982; 211 ss) define cuatro modalidades irreductibles entre sí de la mente humana: la que se ocupa de lo que es **beneficioso o dañino al bienestar orgánico**, usando las categorías de pena y placer; la que analiza el mundo **físico y orgánico** en búsqueda de orden conceptual entre los **múltiples objetos externos que amenazan, por su confusión compleja, al individuo**, lo que logra a través de categorías tales como espacio, tiempo y causalidades diversas; la que enfrenta a **otros individuos o grupos sociales** como fuentes de poder contra uno y hasta establecer zonas de seguridad tales como los distintos derechos y competencias; la mente cuando se ocupa fundamentalmente del **"significado" o "sentido" de cualquiera de las otras tres categorías de actividad mental**.

Precisamente por intentar resolver eclécticamente la pregunta sobre el sentido de la vida y de la muerte con los instrumentos mentales **propios del conocimiento del mundo exterior**, resulta tan frío y tan intrascendente el resultado de los defensores, **bona fide** y hasta con hambre de lo religioso, de la religión como elemento clave en la construcción de la sociedad.

Tal parece como si esta concepción de la religión como resultado racional de la mutua acción entre el individuo y la sociedad, fuese el pecado original de muchos sociólogos de la religión, comenzando por Durkheim (1965).

## 1.2 El análisis de las religiones existentes

Mircea Eliade, el gran historiador rumano de las religiones, hace una interesante distinción entre los estudiosos de las religiones existentes comenzando por Otto (1917): o estudian las ideas de Dios y de la religión, o analizan las modalidades de la experiencia religiosa (1967: 2).

Existen, con todo, dos maneras diferentes de emprender esta segunda vía o se acentúa el aspecto **no-racional** (mejor sería decir "experimental" o "afectivo), o se intenta presentar el fenómeno de lo sagrado **en toda su complejidad**, y "no sólo en lo que tiene de irracional. No es la relación entre los elementos no-racional y racional de la religión lo que nos interesa, sino lo sagrado en su totalidad". (Eliade: 1967: 3).

La primera variante del estudio de las religiones existentes fue la escogida por Otto.

Teólogo notable e historiador de las religiones, dotado de gran penetración psicológica, había comprendido, leyendo a Lutero, que Dios no es el Dios de los filósofos, ni una idea que sirve como presupuesto lógico de la creación, ni un simple imperativo categórico de rectitud moral. Dios es el que vive y ante quien el hombre siente un pavor tremendo.

Otto distingue muy claramente entre la necesidad de que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión racional por predicados que corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre posee en sí mismo de forma limitada, y entre la captación emocional de alguien de quien se intenta una descripción racional (1917: 11-15).

La expresión de esta vivencia se logra en sentimientos profundos del "misterio tremendo". El "misterio" significa "lo oculto y lo secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, aunque haga referencia a algo positivo, que se experimenta sólo en sentimientos, aunque podamos aclararlos, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintónicamente"(25).

El misterio es vivido con singular emotividad. Se experimenta en un **terror** de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazante y prepotente, puede inspirar (26), y designa elementos de poder, prepotencia y omnipresencia que designamos con el nombre de "**majestad**" absolutamente inaccesible en sí misma (33).

Por último, junto con los dos anteriores aspectos "se entremezcla un tercero, que llamo la **energía**. Esta energía se percibe con gran intensidad en la 'órgé' o cólera, y evoca expresiones simbólicas, tales como vida, pasión, esencia efectiva, voluntad, fuerza, movimiento, agitación, actividad, impulso"(31).

El "**mysterium tremendum**" puede sentirse, sin embargo, de varias maneras.

Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegada de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahila y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de subito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llegar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y barbaros, y evoluciona hacia estados más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudéz de la criatura ante... -sí ¿ante quién?-, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas(25).

Me parece evidente que **Otto** va a lo profundo de la religiosidad con esta descripción del fenómeno irreductible de la experiencia religiosa.

Quien no ha sufrido esta experiencia, sencillamente tiene que construir "racionalmente" la religión. El resultado puede ser expresado de mala o peor manera en conceptos racionales. Pero la formulación racional es absurdamente pretenciosa para quien no supo del "**mysterium tremendum**".

El problema de San Pablo en Atenas, cuando hablaba del Dios desconocido, no estuvo solamente en referirse conceptualmente al crucificado que había resucitado como salvador del mundo, sino a la carencia de vivencia religiosa de sus racionales agentes.

Semejante experiencia la ha sentido también un **von Nell Breuning**, notable néstor de los economistas alemanes y coautor de la encíclica **Quadragesimo Anno**, al escribir sobre la tarea del "economista cristiano" (1950) o sobre "el Cristiano y la Economía de Social del Mercado".

Creo que el mejor comentario que puedo hacer a la exposición de **Otto** es la transcripción de la curiosa confesión de fe de **Rio-baldo**, el héroe yagunzo del Gran Serton de **João Guimarães Rosa**:

¿Eh?¿Eh? Lo que más pienso, atestiguo y explico: todo el mundo está loco. Usted, yo, nosotros, todas las personas. Por eso es por lo que se necesita principalmente de la religión para desenloquecerse, desenlocar. El rezo es el que sana de la locura. Por lo general. El sí que es la salvación del alma. ¡Mucha

religión, joven! Yo por mí, no pierdo ocasión de religión. Las aprovecho todas. Bebo agua de todos los ríos...Una sola, para mí es poca, quizás no me baste. Rezo cristiano, católico, me meto en lo cierto; y acepto las preces de mi compadre Quelemén, doctrina suya, de Cordeque. Pero, cuando puedo, voy al Mindubín, donde un Matías es creyente, metodista: la gente se acusa de pecadora, lee alto la biblia y ora, cantando himnos, bien bellos todos ellos. Todo me aquieta, me suspende. Cualquier sombrica me refresca. Pero yo soy muy provisional. Yo querría rezar todo el tiempo. Mucha gente no me aprueba, les parece que la ley de Dios es un privilegio, invariable, ¡Y yo! ¡Leñe! ¡Maldita sea! ¿Quién soy? Lo que hago, lo que quiero, es muy canónico. Y en la cara de todos lo hago, ejecutado. ¿Yo? ¡No me descarrió! (p. 19).

Variedad de experiencias religiosas y de formulaciones, posiblemente contrarias entre sí a nivel conceptual. Pero quizás mejor decir que son formas diversas de sentimiento del "mysterium tremendum".

Dejemos a **Otto** y trillemos el camino distinto, indicado por **Eliade**.

También **Eliade** señala la diferencia entre "explicar" (el paso traidor de lo que hay que explicar a otro terreno), y **comprender**.

Comprender es aprender y captar la cosa a partir de ella misma, de su mismo nivel de referencia; sólo así se puede dar cuenta del enunciado religioso expresado en el mito, que es en su estructura simbólico (**Chirpaz**: 1986; 222).

**Eliade** no indaga, como lo hace **Otto**, en la relación entre lo racional y lo no-racional en el campo religioso, sino en comprender lo sagrado en su totalidad (**Eliade**: 18).

Basándose en un conocimiento abrumador de las religiones de Europa, Asia y Africa, destaca **Eliade** la diferencia fundamental entre el hombre religioso y el hombre profano.

El hombre religioso tiene muy peculiares actitudes e ideas, expresadas casi siempre en símbolos y mitos del espacio, del tiempo, de la naturaleza y de la existencia humana.

En el horizonte del hombre religioso hay espacios sagrados, donde ha tenido lugar alguna manifestación de lo sagrado, y espacios homogéneos, iguales, que son profanos. No es el hombre quien sacraliza, como razonaba **Durkheim** el espacio; él es testigo de la irrupción de lo sagrado. Por eso no tiene libertad para elegir el emplazamiento sagrado, y su deseo de vivir en lo sagrado equivale de hecho a su afán de situarse en la realidad objetiva (**Ibidem**: 33). Al organizar el espacio sagrado y dejar vacío el espacio extranjero se muestran, por una parte, la obra ejemplar de los dioses; por otra parte, el caos.

Este "centro del mundo" lleva al hombre religioso a experimentar la necesidad de existir en un mundo total y organizado, en un cosmos. Este cosmos es un espacio abierto hacia lo alto, en que la ruptura de nivel se asegura simbólicamente y en el que la comunicación con el "otro mundo" es posible ritualmente (*Ibidem*: 49).

El hombre religioso quiere habitar en un "mundo divino", aunque las manifestaciones de éste son múltiples y todo sucede como si a cada pueblo lo religioso se le impusiese de forma ligeramente diversa, aunque idéntica en el fondo (*Ibidem*: 68-69).

Como el espacio, tampoco el tiempo es homogéneo para el hombre religioso. Pero por ritos puede pasar sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado. Todo Tiempo litúrgico, toda fiesta religiosa consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, "al comienzo" (*Ibidem*: 70).

A diferencia del hombre no-religioso que sólo aspira a vivir el "presente histórico", el religioso se esfuerza por incorporarse a un Tiempo sagrado. La liturgia cristiana, por ejemplo, se desarrolla en un Tiempo histórico santificado por la encarnación del Hijo de Dios (73). El hombre religioso cree que en sus fiestas se logra reencontrar el tiempo original primitivo.

Parece evidente que si el hombre religioso siente la necesidad de reproducir los mismos gestos ejemplares, es porque aspira a vivir y se esfuerza por vivir en estrecho contacto con sus dioses (91).

El mito relata una historia sagrada que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo. El mito describe, así, las diversas y dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo. El verdadero pecado es el olvido.

En palabras de David Tracy: "toda iglesia es una comunidad que conserva la peligrosa memoria de sus clásicos" (*Kennedy*: 1986).

Si del "espacio" y del "tiempo" pasamos a la naturaleza, escribe Eliade, nos encontramos ante algo que nunca es exclusivamente "natural", sino que está siempre cargado de un valor religioso. En su conjunto la naturaleza es a la vez un organismo real, vivo y sagrado.

En la mayor parte de las religiones, sin embargo, Dios aparece como un Ser lejano que una vez terminada su creación desaparece del culto y se le invoca sólo como último recurso en tiempos de calamidad.

En realidad el "alejamiento divino" traduce el creciente interés



del hombre por sus propios descubrimientos y su alejamiento del Dios celeste y trascendente.

Con todo, un número impresionante de símbolos, sobre todo en comunidades rurales, mantienen profundas conexiones con su origen: las aguas, la "madre tierra", la mujer, la fecundidad, el árbol cósmico y los ritos de la vegetación y de las cosechas muestran que para el hombre religioso la Naturaleza nunca es exclusivamente natural. La experiencia de una Naturaleza radicalmente desacralizada es un descubrimiento reciente accesible sólo a una minoría de las sociedades modernas y en primer lugar los hombres de ciencia (148).

Finalmente nos resta por resumir sus investigaciones sobre la existencia humana y la vida santificada. El mundo existe porque ha sido creado por los dioses y por eso aquél "vive" y "habla". El hombre se va convirtiendo en un microcosmos; "forma parte de la creación de los dioses; dicho de otro modo reencuentra en sí mismo la 'santidad' que reconoce en el cosmos" (160).

La vida humana en sus principales actividades (alimentación, sexualidad, trabajo y juego) y en sus momentos de tránsito (nacimiento, iniciación de la pubertad, matrimonio y muerte) se vive en un doble plano: se desarrolla en cuanto experiencia humana, y al mismo tiempo participa de una vida trans-humana, la del Cosmos o la de los dioses.

Para el hombre arreligioso se trata al contrario, de simples actos o eventos certificables desprovistos de significación espiritual y quizás humana.

La existencia cotidiana normal "se transfigura en la experiencia del hombre religioso: por todas partes descubre un mensaje cifrado" (177). La sacramentalización consecutiva de la vida humana ha conservado su vitalidad incluso en religiones muy evolucionadas.

Creo que sólo la lectura de *Eliade* puede apartar de nuestra mente la tendencia a catalogar su análisis de las religiones existentes como lectura *ex post* de un hombre erudito y sabio acomodada a una versión teológica de la historia. La increíble abundancia de ejemplos y de analogías entre los dos elementos esenciales del lenguaje de las religiones existentes, el mito y el símbolo, están señalando concepciones y especulaciones antológicas no inventadas por él, sino identificables en millares de ejemplos en las culturas tradicionales y arcaicas que subsisten hasta nuestros días.

Resulta no menos evidente en sus obras que la separación de una religiosidad personal y de las iglesias (en cuanto "pueblos" con un conjunto de ritos, vivencias, doctrinas y preceptos morales) es

un fenómeno urbano relativamente reciente, y más bien propio de los intelectuales:

En cuanto al cristianismo de las sociedades industriales, sobre todo el de los intelectuales, ha perdido desde hace largo tiempo los valores cósmicos que poseía todavía en la Edad Media. No es que por necesidad el cristianismo urbano este "degradado" o sea "inferior", sino que la sensibilidad religiosa de las poblaciones urbanas se ha empobrecido sensiblemente. La liturgia cósmica, el misterio de la participación de la Naturaleza en el drama cristológico se han hecho inaccesibles para los cristianos que residen en una ciudad moderna. Su experiencia religiosa no está ya "abierta" hacia el cosmos. Es una experiencia estrictamente **privada**; la salvación es un problema entre el hombre y su Dios; en el mejor de los casos, el hombre se reconoce responsable no sólo ante Dios, sino también ante la Historia. Pero en estas relaciones: hombre-Dios-historia, el Cosmos no tiene sitio. Lo que permite suponer que, incluso para un cristiano auténtico, el Mundo ya no es sentido como obra de Dios (173).

En palabras de **Max Weber**, la religión corre peligro de convertirse en una "ética religiosa" (Ver el largo apartado ii del Capítulo V de la Segunda Parte de Economía y Sociedad).

### 1.3 Nota sobre el impacto de la existencia de muchas religiones en la pertenencia del individuo a una Iglesia

Sin duda las metodologías de **Otto** y de **Eliade** son más prometedoras para comprender la esencia de lo religioso y la forma como los individuos se incorporan a una determinada Iglesia, que las construcciones racionales de **Berger** y de **Habermas**.

La metodología de **Otto**, mucho más centrada en el análisis fenomenológico de la religiosidad, es perfectamente compatible con el principio postulado de la construcción selectiva del mundo religioso. Pero, hasta cierto punto, este principio podría estar limitado por circunstancias sociales o por misteriosas empatías temperamentales del individuo con determinada vivencia del "mysterium tremendum".

Para **Eliade** el principio selectivo yace más bien en la pertenencia a una determinada cultura étnica. Propiamente apenas puede hablarse de "elección", a no ser en el muy real sentido de que a lo largo de la historia cada pueblo (que aquí es comunidad religiosa-Iglesia) acentúa determinados aspectos de las gestas ejemplares del Comienzo, y modifica o deja caer en el olvido otras.

Hoy en día existe una situación muy distinta. Cada persona, en prácticamente todos los países, encuentra ante sí una gama más o menos amplia de diversas religiones que no se identifican con la etnia y con grupos más o menos organizados y activistas de personas "arreligiosas".

Surge así un nuevo sentido de "pertenencia" como resultado de un proceso de selección de entre las diversas iglesias y organizaciones arreligiosas. La posibilidad de que las personas tomen elementos diversos de varias religiones y hasta de que no pertenezcan a una de ellas -lo que hasta hace poco tiempo era poco común- crecen exponencialmente.

Como fruto de este proceso de selección entre un universo religioso pluralista la pertenencia a una sola y bien definida Iglesia, y dentro de ella a un determinado modelo de la Iglesia preferida debe ser, en principio, menos claramente delimitada que en tiempos anteriores.

Esto, sin contar con la alta probabilidad de que en una sociedad religiosamente pluralista la pregunta sobre la pertenencia a una Iglesia sea experimentada como algo menos urgente y vivida con menor conciencia refleja.

Tendríamos entonces que hablar más bien, en un primer momento, sobre existencia o ausencia de una profunda experiencia religiosa, como elemento fundamental en el discernimiento de la pertenencia a una Iglesia. Por aquí habría que comenzar el tratamiento del segundo tema que deseo tratar: modelos de Iglesia.

## 2. Diversos modelos de Iglesia

Me referiré, sobre todo, a diversos modelos de Iglesia tal como han sido presentados por pensadores católicos.

Nos conviene establecer, en primer lugar, el "modelo mínimo" de Iglesia.

### 2.1 Modelo mínimo de Iglesia

En la sociedad moderna no es infrecuente encontrar a personas que se designan a sí mismas como "arreligiosas" o "antirreligiosas". El simple respecto a la libertad y dignidad de la persona humana nos obliga a aceptar estas confesiones.

Eliade (*Ibidem*: pp. 193 ss) puede, sin embargo, mostrar con facilidad el amplio uso de los símbolos y mitos de evidente origen religioso presente en la mayoría de las personas sin religión. Marx, por ejemplo recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo del Asia mediterránea: el papel redentor del elegido cuyos sufrimientos cambiarán la condición escatológica del mundo. Enriquece, además, el mito de la Edad de Oro, asignando al proletariado el papel profético y la función soteriológica; habla de la lucha entre el Bien y el Mal y echa mano, por su cuenta y riesgo, de la esperanza escatológica judeo-cristiana de un fin absoluto de la Historia (*Ibidem*: 200 s.).

De modo similar, técnicas específicamente arreligiosas como el psicoanálisis, conservan la trama de la iniciación (202).

**Eliade** llega a afirmar, al hablar de la solidaridad entre el contenido y estructuras del inconsciente y los valores de la religión que en un real

sentido incluso el hombre más decididamente arreligioso comparte aun, en lo más profundo de su ser, un comportamiento orientado por la religión. Pero las mitologías privadas del hombre moderno, sus imaginaciones, sus sueños, sus fantasías, etc. no logran elevarse a la categoría ontológica de los mitos, por no ser vividos por el **hombre total** (todo ser humano está constituido a la vez por su actividad consciente y sus experiencias irracionales) y no transforman una situación particular en una situación ejemplar (205).

### Concluye Eliade:

Cosa que en nada nos asombra, desde el momento en que el hombre profano es el descendiente del **homo religiosus** y no puede anular su propia historia, es decir los comportamientos de sus antepasados religiosos, que le han constituido tal como es hoy día. Y tanto más cuanto que una gran parte de su existencia se nutre de los impulsos procedentes de lo más hondo de su ser, de esa zona que se ha dado en llamar el inconsciente (203).

Obviamente no es correcto metodológicamente llamar "religiosos" a este tipo de hombre y menos asignarle pertenencia a una Iglesia.

**Karl Rahner**, sin embargo, desde una perspectiva teológica nos habla de los "cristianos anónimos", o sea de personas que sin saberlo son cristianos (1960: 235).

**Rahner**, partiendo del postulado de que una persona sin vinculación expresa con el cristianismo y hasta sin su conocimiento, puede ser un hombre justificado que vive en la gracia de Dios (postura expresamente confirmada en 1965 por el Concilio Vaticano II: **Lumen Gentium**, no. 16), elabora una aplicación al carácter "cristiano" de muchas personas que no lo son por confesión, basado en los siguientes elementos:

- a) el hombre creado por medio de Cristo, modelo, fin y consistencia del cosmos (Col. 1, 16-17) y llamado por Dios a salvación no puede ser entendido como un ser que no contiene elementos contradictorios a esa llamada graciosa de Dios, sino como alguien, que desde el comienzo de la creación, tal como ha sido dispuesta por Cristo, tiene una ordenación real hacia la gracia, aunque no sea consciente a nivel temático de esa realidad que, por otra parte, amplía el horizonte de su visión (1960: 234);
- b) por lo tanto quien acepta en su totalidad su condición de hombre, lo que sólo puede hacer en virtud del Espíritu, ya al Hijo del hombre, porque en él Dios acoge al ser humano;

- c) la aceptación del ser humano implica la acogida al "otro" (Mt. 25, 31-36). "La palabra evangélica afirma, según Rahner, que un amor absoluto e incondicional, radicalmente comprometido con un ser humano, acepta implícitamente a Cristo en la fe y en el amor" (Sesboué: 1986:202).

Aunque Rahner expresamente renuncia a estudiar la relación entre los "cristianos anónimos" y la Iglesia (1960: 236), el problema de modelo implícito de Iglesia postulado es patente: se trata de una versión agudizada de la defendida inicialmente por Lutero: la iglesia visible temporal y jerárquica es una "creación humana", mientras que la comunidad luminosa y espiritual formada por todas las almas creyentes y santas, sería, hablando con propiedad la única Iglesia de Dios (de Lubac: 1966: 75).

En realidad, las dificultades que ofrece el concepto mismo de una Iglesia como comunidad de creyentes, que ni saben ni creen, ni son miembros de comunidad religiosa alguna, parecen insuperables.

Urs von Balthasar concluye muy lógicamente que la aceptación de cristianos anónimos no puede significar la de un "cristianismo anónimo" (Sesboué: 203).

En el brillante capítulo III de su obra "Meditación sobre la Iglesia", de Lubac analiza otra concepción minimista, sociológicamente hablando, de Iglesia propuesta por Calvino: la compañía (agrupación) de los fieles que Dios ha ordenado y elegido para la vida eterna y que puede subsistir sin apariencia externa.

En realidad el lugar que merece una crítica meramente sociológica de tipo racional de esta Iglesia no es, en el marco explicado por Otto y Eliade, especialmente revelante. Obviamente una tal iglesia invisible facilita enormemente, como vio a su pesar Melancton, la anarquía doctrinal. Facilita además la religiosidad puramente individual carente de fiestas y de ritos, y hasta corroe cualquier tipo de comunidad religiosa.

Más seria es la dificultad que presentan las religiones existentes como manifestaciones de lo sagrado a la humanidad. En el caso del cristianismo lo importante sería recordar la etapa ejemplar de sus inicios.

Ahora bien es prácticamente imposible negar que, "aunque en la vida del Jesús histórico no se registre una especie de "acta oficial" de fundación, se dan una serie de hechos, de acontecimientos y de acciones, en los cuales se puede apreciar que el Jesús histórico ha pensado en una iglesia como comunidad de los llamados por él mismo". Fries (1985) en recensión de Boada: (1986: p. 14) analiza al respecto el importante pasaje de San Mateo c. 16, 11-19 y las narraciones de la última cena de Jesús.

Otro notable exégeta, G. Lohfink (1985) piensa "haber mostrado que Jesús se preocupa enormemente de la comunidad" (p.79). Jesús quiere reunir y reconstruir el pueblo de Dios que es Israel presentándolo como una alternativa al pueblo judío existente. La historia de la Iglesia primitiva, el tiempo y el espacio sagrado de **Eliade**, confirma, sin duda alguna, esta comunidad visible de seguidores de Jesús.

K. Barth, el gran teólogo protestante, afirma que "desde el día siguiente de la muerte de Jesús" existió la comunidad organizada. "Yo testifico, en la fe -continúa Barth- que la comunidad concreta a la que pertenezco, ... está destinada a hacer visible, aquí, en la forma que le es propia, la Iglesia una, santa y universal" (citado por de Lubac: o.c.: 77).

Concluyendo, si aceptamos que la religión no es una construcción social sino la autocomunicación de lo sagrado **como se vive y se proclama en las religiones existentes**, resulta prácticamente imposible negar que en cualquier concepción minimizante de la religión, y en el caso de la católica muy demostrablemente, la visibilidad jerárquica, ritual y doctrinal con ciertos usos y "leyes" es elemento constitutivo de cualquier modelo de Iglesia.

Siempre se podrá esgrimir que esta organización tiende a dividir la Iglesia fatalmente en el curso de los tiempos en agrupaciones diversas y que las necesidades de mantener el orden le imponen un aparato humano de gobierno que nada tiene que ver con la santidad. Todo esto es cierto. Pero las religiones existentes, a diferencia de las construcciones sociales religiosas, muestran, aunque en formas extremadamente diversas, esta estructura social.

Esto no significa en modo alguno que la estructura social sea lo principal en una Iglesia: los dones, las experiencias, la "doctrina" (incluyendo los símbolos y los mitos) tienen definitivamente prioridad.

**Pío XII**, en su encíclica *Mystici Corporis*, escribe: "la estructura social de la comunidad cristiana, aunque pregona la sabiduría de su divino Arquitecto, es, sin embargo, de un orden muy inferior, si se la parangona con los dones espirituales que la engalanan y vivifican".

### 3. Modelos más actuales de la Iglesia

K. Eder (1975: 9 ss) en un clarividente estudio sobre la teoría marxista de los modos de producción ha propuesto una división interesante para poder explicar el modo real de existencia de los mismos. En toda estructura social hay elementos **objetivos** que indican el motor de la **evolución general** (en el caso de Marx las

fuerzas productivas de tipo tecnológico) y elementos valorativos portados por las "clases dominantes" que determinan la evolución especial.

Si aplicamos este esquema a la evolución real de las religiones, tendríamos como elemento rector de la evolución general la acción de lo sagrado, o más personalmente los dioses y en el caso de la Iglesia Católica, de Dios encarnado en Jesús, sobre la Iglesia; y como elementos portadores de la evolución especial los valores y las circunstancias de las personas que en las iglesias tienen un grado notable de influjo.

Podríamos decir que en la Iglesia Católica, con su organización jerárquica, los grupos dominantes son claramente designables: los jerarcas, en especial los Obispos y el Papa. El lenguaje simbólico: los pastores de la Iglesia.

Los Papas tienen una clara conciencia de su misión en la Iglesia (ver, por ejemplo: Pablo VI: *Ecclesiam Suam*) aunque sus intenciones no sean necesariamente conservadoras sino reformadoras (*Ibidem*: 17).

Pero no es menos cierto que en la Iglesia actual tanto los teólogos como los mismos fieles son portadores de muy precisas concepciones eclesiales. De la acción de ambos (jerarquía y fieles) resultan modelos de Iglesia, que muchas veces no son, en la perspectiva histórica, sino simples pasos o formas superiores inspiradas por Dios (parto siempre de que lo "religioso" es dado y no creado).

Ordenemos algunos de estos modelos en orden descendente según la "ortodoxia jerárquica".

#### Modelo 1: Aceptación plena de la Iglesia en su jerarquía y sacralidad

Tat'jana Goriceva en un impresionante artículo sobre el renacimiento religioso en Rusia (*Comunio*: 1986: 69 ss. Debo al P.J. Roque de Escobar sj. el conocimiento de este documento) se expresa así:

Una característica típica del renacimiento religioso en Rusia contemporánea es el apostolado de los laicos. Nosotros ex-nihilistas y escépticos, y hoy neófitos enamorados de la Iglesia ortodoxa, hemos descubierto un nuevo mundo que nos ha imprevisto y definitivamente encantado con la fuerza de su plegaria, con la belleza y profundidad de su liturgia. Y no hemos acusado nunca a nuestros sacerdotes de "lavarse las manos de todo", de "ser pasivos", dejados fuera de los sucesos más tumultuosos de la existencia. En efecto nos dábamos cuenta que para ellos era ya suficientemente duro realizar la cuestión principal, la más grande: ser guardianes de los sacramentos, administrar el poder de unir el cielo y la tierra.

La autoridad de la Iglesia para nosotros era y sigue siendo la autoridad suprema. La Iglesia es lo primordial. En su regazo participamos del pueblo de Dios, de los sacramentos, de la santidad.

Todo lo demás se nos dará por añadidura. Será dado si a Dios le place, a través de nuestros esfuerzos...

Ya no es más el tiempo de las discusiones y compromisos, hay que disponerse a una penitencia total, hay que renunciar totalmente al egoísmo y a la superficialidad infantil, es necesario abrazar a la Iglesia como Suprema realidad mística, encarnación del Logos, obra del Espíritu Santo.

Ha llegado la hora de la Penitencia, y la cultura ortodoxa contemporánea se edifica justamente, sobre la sólida piedra de la Penitencia.

Imposible, me parece, recalcar mejor la valoración de lo sagrado y la voluntad de aceptar, por un grupo de intelectuales y artistas, el carácter sacro de la Iglesia jerárquica y mística.

De una manera o de otra, teniendo en cuenta además que la situación externa de la sociedad rusa "obliga" a los cristianos a la coincidencia con la Jerarquía, este modelo de Iglesia se da frecuentemente entre nosotros y a ella es a la que muchos se pertenecen, sobre todo en estratos sociales medios y pobres religiosamente educados en una catequesis tradicional.

Dentro de este modelo de Iglesia encontramos dos variantes básicas: la que insiste más o menos explícitamente en **limitarse al mundo religioso intra eclesial** y la que en la equilibrada versión de von Balthasar (1966: 290 ss) defiende que los cristianos debemos vivir toda la riqueza ritual, doctrinal y experiencial de la Iglesia pero para volcarnos hacia **afuera de ella**.

En última instancia toda la creación y los hombres todos son obra de Dios y Jesús, puerta por donde deben entrar los que se salvarán, tiene otras ovejas que no son de su redil.

La Iglesia existe no para sí, sino **de sí** para el mundo profano.

A decir verdad, sin embargo, nadie encontrará a Dios en todas las realidades de este mundo y menos que nada en su hermano hecho prójimo, a no ser que quiera buscar y encontrar a Dios en sí mismo, en el santuario de la oración, de la palabra predicada por la Iglesia y en sus sacramentos (*Ibidem*: 303 s).

Al mundo exterior se lo conquista con humildad, sin creerse superior al no creyente y sin humillarlo, y no "a través de clase alguna de actos místicos ni excepcionalmente religiosos... La mayor parte de las veces nada especialmente sensible sucede, excepto el movimiento suave, apenas perceptible de uno (el cristiano) al otro (el no cristiano)" (299 s).

Obviamente es el teólogo oriundo de un país tan "profano" como Suiza quien así habla.



Esta apertura hacia "afuera de la Iglesia" se puede dar en otras formas: o en la versión propia de movimientos **carismáticos, neo-catecumenales** o de " **cursillistas**", quienes en su sed de identidad cristiana desarrollan una manera **desafiante de dialogar con el mundo** (Franchini: 1986: 215), o también en la forma utópica de construcción de "**Iglesias pequeñas**" como modelos innovadores en pequeña escala de lo que deben ser la Iglesia y la sociedad.

Esta tesis de la Iglesia "alternativa" ha sido descrita así por **Lohfink**: se trata de un pueblo de Dios congregado y renovado "según todas las dimensiones de su existencia" que se convierte en "una sociedad alternativa, que no quiere decir precisamente un estado teocrático, sino más bien una familia de hermanos como la que **Jesús** ha reagrupado en torno a sí" (p. 80).

Las relaciones éticas dentro de esta Iglesia alternativa a la sociedad se fundamentan en el amor y respeto mutuo y en la renuncia al uso de la violencia, de la venganza y de la dominación, elementos esenciales de la sociedad civil.

Como se puede apreciar, una vivencia profunda de lo sagrado en la Iglesia y la aceptación de algún tipo de comunidad organizadora, aunque señalan un cierto modelo de Iglesia, admiten diversas formas posibles de realización.

He expuesto como líneas importantes en el mundo religioso actual su carácter introspectivo o extrovertido respecto al mundo profano. Pero aun cuando una Iglesia de este modelo general sea orientada selectivamente por los portadores de sus carismas y por las circunstancias hacia el exterior, existen aún diversas líneas muestras de acción: desafío, presentación de movimientos en forma de pequeñas sociedades alternas, etc. La riqueza de lo real sobrepasa las posibilidades de su conceptualización adecuada.

### **Modelo 2: Aceptación selectiva de la Iglesia existente y movimientos para su reforma**

En las variantes todas del modelo que expondremos a continuación se acepta lo "sagrado" y una estructura fundamental de Iglesia de tipo organizacional como comunidad fundada por Jesús. Debemos suponer, además, que esta aceptación no es sólo meramente intelectual sino vivencial. Se asegura así la "evolución general" de Eder.

Sin embargo, portadores de conocimientos y de valores de importancia significativa desean replantear **aspectos importantes** de la Iglesia actualmente existente y se sienten llamados por el Espíritu a luchar por estas reformas.

En nuestros días las áreas conflictivas son las que se refieren a problemas de tipo **moral** (especialmente sexual: control de la natalidad, relaciones extramatrimoniales, homosexualismo, etc.), de tipo **organizativo interno** de la Iglesia, y el amplio terreno de la **posición de la Iglesia ante la pobreza y la injusticia social**.

Voy a pasar por alto la primera de estas áreas conflictivas. Basta citar los nombres de **Curran** y del Obispo de Seattle: **Hunt-hausen**, para mostrar su importancia en la Iglesia de los Estados Unidos.

Aunque evidentemente en la práctica muchas de las posiciones defendidas por el teólogo y el obispo norteamericano son de hecho comunes en otras latitudes, incluidos algunos sectores de la Iglesia dominicana, se ha adoptado más bien una postura de "silencio respetuoso" que de abierto reformismo. Quedaríamos así con poco material documentable en esta área conflictiva.

Más importantes son, sin duda, las reformas relativas a la organización y misión de la Iglesia, lugares comunes importantes de la Teología de la Liberación.

#### a) Organización interna de la Iglesia

Nada menos que **Pablo VI** en su encíclica *Ecclesiam Suam* dirigiéndose a los Obispos reunidos en el El Vaticano para el Concilio señaló como uno de los tres empeños de la Iglesia la urgencia de "emprender las debidas reformas.. ver cuál es el deber presente de la Iglesia de corregir los defectos de los propios miembros y hacerlos tender a mayor perfección" (n.3).

La tarea es, pues, legítima en sentido sociológico. Pero es evidente que determinados aspectos propuestos para la reorganización interna de la Iglesia encuentran oposición oficial en la misma.

Algunos de ellos, como los tocados por **Hans Küng** en lo que concierne al papel del Magisterio para formular doctrinas determinadas y para ejercer una vigilancia efectiva sobre teólogos en puntos considerados vitales afectan no sólo la organización interna de la Iglesia, sino también su misión.

Esta problemática subyace a toda la discusión entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y Teólogos de la liberación, como **L. Boff**.

Limitémonos, a pesar de la gravedad de la temática aquí señalada, a la estructura interna de la Iglesia.

El Cardenal **A. Lorscheider** introduce su concepción de modelos con las siguientes palabras:

La Iglesia es un Misterio y una Institución. Como **Misterio** es una realidad alimentada por la presencia divina, y, por eso mismo, siempre capaz de nuevas y más profundas realizaciones. Pero la Iglesia es también Institución fundada por Jesucristo, y como tal, enviada al mundo...

La armonía entre estos dos aspectos fundamentales, que a su vez contienen muchos otros, es lo que ofrece en el devenir de la historia, diversas imágenes, o visiones, o **modelos** de Iglesia. No se trata de Iglesias diferentes sino de un **acento** mayor o menor de éste o aquel aspecto".

Enseguida comienza a exponer "el modelo más jerárquico, más piramidal, más de arriba hacia abajo, más a partir del poder; otro más carismático, más "popular", más de abajo para arriba, más a partir de un Iglesia Comunidad".

### Para Lorscheider

La Iglesia-Institución Jerárquica de salvación pone en evidencia la función y la estructura jerárquica de la Iglesia, acentuando a veces demasiado lo **inmutable**, lo **estático**, el **poder...** La Iglesia es vista como una **situación establecida en el pasado**, casi como un **status quo** que descansa sobre la vida de los hombres y que tiene soluciones ya listas, pre-fabricadas.

Se manifiesta por medio de cierta preocupación demasiado **doctrinal**, cierta **rigidez litúrgica**, cierto apego a un tipo de pastoral **devocional**, **sacramentalista**, **individualista**, sin **grandes compromisos socio-políticos...** Con este planteamiento no se pretende negar o poner en segundo plano a la **Iglesia-Institución** sino al contrario, su actualización en el mundo del hecho salvífico (subrayado de Lorscheider).

Esta es precisamente la característica del modelo reformador: la Institución quiere ser mantenida pero remozada desde dentro y sustancialmente.

El modelo propuesto se presenta de la siguiente manera:

Todo se construye alrededor de la expresión **Pueblo de Dios**, acentuándose menos el poder, la autoridad, más el carisma y la igualdad fundamental de todos los que forman la Iglesia de Jesucristo, la Iglesia de Dios. La división entre clérigos, religiosos y laicos tiende lentamente a ser superada, al tiempo que van surgiendo estructuras más igualitarias y modalidades de participación más diversificadas. En ese segundo modelo se pone más en evidencia la **participación** de todos, el compartir las responsabilidades entre todos. El pueblo **organizado** va asumiendo cada vez más su corresponsabilidad. El pueblo organizado en las Comunidades Eclesiales de base es el nuevo sujeto histórico que se afirma en la Iglesia y hasta en la sociedad. La presencia del Obispo, del Sacerdote, es una presencia de unidad, que no se hace sentir como imposición a la comunidad, sino como quien escucha a la comunidad y con ella se esfuerza por discernir la voluntad de Dios, y descubre el designio divino en el camino que está recorriendo.

Hasta aquí Lorscheider.

El reto a la estructura organizativa de la Iglesia Jerárquica

existente es patente. Las implicaciones teológicas en lo que a normas de conducta y de expresión de la Fe se refiere, son manifiestas. Uno diría que se trata de una "construcción social de la religión". ¿Será esta una manifestación nueva del Dios sagrado? ¿O una simple "construcción social"?

#### b) Posición de la Iglesia frente a la injusticia social

Pasemos ahora a otra zona de "reforma": la posición de la Iglesia frente a la pobreza y a la injusticia social.

Innegablemente el movimiento reformador de la llamada teología de la liberación demanda de la Iglesia una clara opción en favor de los pobres y oprimidos. La aceptación de esta orientación ha sido explícita y positiva en las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: "Aspectos de la Teología de la Liberación" (1984) y "Sobre la Libertad Cristiana y Liberación" (1986).

*Las condiciones de esta aceptación son precisas: la acción liberadora debe brotar de una profunda experiencia de lo sagrado, estar normada por principios éticos para los fines y los medios de acción (lo que últimamente se formula como respeto a la integridad de los Derechos Humanos de la persona) conformes con la caridad cristiana y preservación de la integridad doctrinal y unidad jerárquica de la Iglesia.*

No es fácil saber cómo pueden salvarse estas reglas dentro del mercado de reformas propuestas por **Lorscheider** y otros teólogos de la liberación.

Arribamos así al final de este tema. Decíamos antes, que portadores de poder simbólico y de valores modifican frecuentemente la "evolución especial".

Sin pretender hacer ninguna recensión sobre las teologías de la liberación me parece importante indicar el ambiente social y cultural desde el cual varios teólogos de la liberación han ido hilvanando sus reformas.

**J. L. Segundo** (1986) señala dos etapas en la teología de la liberación latinoamericana: una, primera, que comenzó en los sesenta tuvo como hábitat la universidad; la segunda, que comienza en la década de los setenta, se desarrolla desde la acción pastoral con los pobres.

De la primera, dice **Segundo**, hay que recordar que su interés era doble: valorar plenamente la ortodoxia y cambiar una praxis eclesial tenida como "heteropraxis". Fieles a la ortodoxia y a la ortopraxis, sentían la necesidad de reformular el lenguaje teológico

liberándolo de "ideologías" (en el sentido técnico de lenguaje correspondiente a determinados intereses económicos).

Juzgábamos indispensable liberar la fe cristiana de cierta ideología. Esta liberación de la teología debía, a través de la pastoral, llegar a diversas clases sociales según un ritmo diverso. La Universidad era el medio natural en el que se esperaba el desarrollo de esta nueva tendencia.

Fueron los estudiantes, y su medio social, la burguesía, los que acogieron los primeros elementos de esta teología que los interpelaba hacia una gozosa conversión y hacia un nuevo compromiso.

Estas personas percibían su pertenencia al campo de los opresores y al mismo tiempo su propia vinculación a una ideología que era contraria a sus intereses. En cuanto cristianos experimentaban el deseo de luchar para liberar a los pobres y marginados, aunque fuese a costa de sus intereses materiales y de sus privilegios (p. 285).

M. L. Cook indica que en esta primera etapa el mismo Segundo cultivó la hermenéutica de la "sospecha ideológica sistemática" para tratar de liberar de intereses de clases muchas formulaciones y acciones pastorales o disciplinares de la Iglesia. Mientras que en casi todos los autores más connotados de esta primera etapa (Gutierrez, Assmann) se aprecia la importancia de la crítica marxista como instrumento operacional de la hermenéutica de la "sospecha ideológica", otros (como el mismo Segundo) apelaban más a Teilhard de Chardin y a Max Weber, este último especialmente por las relaciones fructíferas que establecía entre economía y teología (1985: 246).

Segundo, en el artículo citado, reconoce que este primer intento de teología de liberación falló por dos razones: su incapacidad para crear una teología ortodoxa y libre de ideologías, y la dura crítica a la que sometió el catolicismo popular.

Oigamos su confesión:

En vez de reasumir la antigua terminología y dar lentamente un nuevo contenido a los diversos tratados, el intento renovador designó a la teología con un nombre nuevo que parecía denotar una teología nueva y peligrosa, más preocupada por una política que por el progreso serio de la teología en las universidades y seminarios...

Por otra parte, la nueva teología creó una corriente de duda y de crítica severa hacia la religiosidad popular, o mejor, hacia el catolicismo popular.

Este ataque provocó una reacción de las autoridades eclesiásticas que se esforzaban por mantener las masas en la Iglesia. La acusación de influjo marxista brindó una ocasión fácil, aunque injusta, para impedir la enseñanza a estos teólogos.

Resultado: estos teólogos, si no han cambiado, se ocupan más en justificarse a sí mismos que en elaborar un discurso teológico propio.

Una excelente revisión de la literatura sobre estas "teologías de la liberación", realmente un análisis crítico de las mismas, puede verse en el largo artículo de Scannone publicado en *Stromata* (1982) con el título de: "La Teología de la liberación. Características, corrientes, etapas".

En una segunda etapa, y ante la evidencia de que la primera versión de la teología de la liberación no había suscitado gran entusiasmo entre las masas cristianas, fue necesario cambiar el método. Lo importante ahora era captar cómo los oprimidos viven su fe, renunciar a la propia ciencia teológica (preñada de numerosos adláteres de ciencias sociales) y aprender en la "escuela de los pobres" (Düssel).

A este grupo conviene adscribir nombres tan conocidos como **Gustavo Gutiérrez**, **Leonardo Boff** y **Jon Sobrino**.

En palabras de **Sobrino** son los pobres "el lugar teológico de la ecclesiología. Los teólogos tendrán que abandonar la actitud de sospecha que es habitual entre los intelectuales y que tiende a ver a la gente del pueblo proclive al engaño" (**Segundo: Ibidem: 286**).

El problema de esta nueva teología de la liberación reside en promover los valores cristianos de la cultura popular, lo que requiere conocerla por inmersión y poseer el discernimiento necesario para separar valores cristianos de otros "antivalores".

La tarea parece casi imposible. Para **Segundo** (p. 288) esto se debe a que la cultura popular latinoamericana es demasiado compleja en sus elementos (europeos, africanos, indígenas). Casi todos los países han logrado salvaguardar sus culturas bajo nombres y ritos cristianos. Han logrado así una rara síntesis monolítica de diversas culturas. Tratar de acrisolar sus diversos elementos para acentuar lo susceptible de mayor vivencia de lo "sagrado cristiano" en detrimento de otras formas de experiencia de lo sagrado es difícil. "Los teólogos no han comprendido que en estas culturas todo está ligado a una composición unitaria de la existencia. Se trata de una cuestión de supervivencia en la que cualquier cambio, también el religioso, aparece como sumamente peligroso". Sabias palabras.

**Saúl Trinidad** sí cree en la posibilidad de ayudar al pueblo a encontrar su propio rostro de Cristo, sin intentar modificar los elementos básicos de su cultura.

**Cook** (a.c.: 254 s.) resume así su posición: "solamente tres cristologías son posibles para los indios:

- 1) una **cristología de resignación** simbolizada por el Cristo crucificado y la Madre dolorosa: cristología en la cual la impotencia del oprimido es interiorizada como inevitable,

y por lo tanto sirve para sacralizar el sistema de conquista y opresión;

- 2) una **crisología de dominación** simbolizada por un Cristo glorioso, rico y poderoso, adornado con oro y plata y una imagen de la Virgen como la conquistadora: esta es una crisología inevitable debido al hecho de que el dios de los indios no fue capaz de impedir la profanación de su santuario;
- 3) una **crisología de la marginación** simbolizada por el "niño marginado": esta es una crisología que crea el indio pasivo y conformista, siempre débil e inmaduro y por lo tanto en constante necesidad de protección por "benefactores".

Trinidad concluye preguntándose en todo esto: ¿dónde está el "otro Cristo" de Lucas 4, 16-21?

Por supuesto este "otro Cristo" es el presentado por Jesús de Nazaret, descrito con las palabras de Isaías:

El Espíritu del Señor sobre mí,  
 porque me ha ungió.  
 Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva  
 a proclamar la liberación a los cautivos  
 y la vista a los ciegos  
 para dar libertad a los oprimidos  
 y proclamar un año de gracia del Señor

### Modelo 3: Movimientos para-jerárquicos

Se da todavía un tercer modelo de Iglesia que quiere estar fuera de las enormes tensiones que pesan sobre el modelo "reformador", y hasta cierto punto desconfía de las instituciones oficiales de la Iglesia.

Franchini (1986: 213 ss) designa este modelo con el nombre de "movimentismo". Se trata de miles de pequeños grupos que de manera informal colaboran en el trabajo pastoral a pesar de mostrarse relativamente indiferentes a las directrices doctrinales y jerárquicos de la Iglesia (214).

En Italia estima ese autor el número de estos grupos en unos 4,000 con una militancia de 400,000 personas. "Comunión y liberación" tiene unos 70,000 miembros; 60,000 el "Neo-catecumenado"; 200,000 los "Focolares"; 50,000 "carismáticos". Ninguna estrategia eclesiástica hubiera podido aglutinar semejante número de creyentes en organizaciones religiosas.

Aparentemente los principales valores afirmados por los "movimentistas" son: a) voluntad de protagonismo individual no-delegable (en este sentido habla el autor de "indiferencia respecto a la oficialidad eclesial"); b) protagonismo de la amistad y de las relaciones "comunitarias" frente a las formales (la eterna disunción de Tönnies entre comunidad y sociedad); c) gratuidad y fiesta en contraposición tanto al tiempo de trabajo como al ocio esterilizante;

d) servicio; e) atención a lo sagrado con énfasis en la celebración y en la contemplación.

La designación idéntica incluye, sin embargo, varios tipos diferentes:

1) los animados por una fuerte sed de identidad cristiana inmediata y simplificada en actitud desafiante al mundo externo y con la oración como principal elemento definitorio.

Este tipo que abarca a los focolares, carismáticos y cursi-llistas favorece, casi por necesidad, el nacimiento de élites.

2) Tipos de movimientos políticos que apoyan el desempeño de un papel político en el mundo: no para "reconquistar la sociedad en nombre de Cristo" sino para "situarse en el interior de la sociedad laica y, desde ella, revalorizar la componente cristiana".

3) **Mediacionistas** entre las necesidades sociales y el cristianismo. "Tienen una notable sensibilidad por el pueblo considerado como masa... No suelen ser grupos de ruptura con las jerarquías; no... se apasionan con los proyectos episcopales pero tampoco se constituyen en movimientos segregados. Su mediación entre fe y mundo es seria".

## Conclusión

En realidad el número de "modelos" de Iglesia y de formas de pertenencia a ella es grande. En este artículo he esbozado solamente algunos de los "modelos" que me parecen ser o más conflictivos o más "extremistas". Definitivamente las relaciones con la Iglesia-Institución, para usar este nombre que es teológicamente un engendro aunque haga sentido sociológicamente, parecen ser la fuente mayor de multiplicación de modelos.

Posiblemente sea este número alto de modelos una señal de que la Iglesia está más viva de lo que parece. "Los muertos que vos mataís gozan de buena salud" podríamos decir a los profetas de la profanidad.

A quienes conciben un sólo modelo de Iglesia, indicio de robustez en el convencimiento de las propias opiniones y tal vez de insensibilidad a las ajenas, el cuadro presentado debe animarlos; la Iglesia, como la familia y la sociedad aunque nazcan todos de un mismo tronco son típicos ejemplos de policromía social. Probablemente la unidad está en la diversidad, sin caer tampoco en ingenuidades irénicas.

Para todos los que han tenido la paciencia de seguirme en la lectura de estas páginas quisiera darles una pista para entender la



Iglesia y los diversos modos de pertenecer a ella. Aunque quizás tengan la opinión de que la religión es simplemente una construcción social, es bueno trotar, por lo menos para fines de comprensión, de cambiar por unas horas la perspectiva y analizarla "por sí misma" a partir de las religiones existentes.

#### BIBLIOGRAFIA\*

- Alemán, J.L.: Informática, Universidad y Valores, en CAMESA: Computación y Educación Superior, UCMM, 1986.
- Von Balthasar, U. : Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Desclée de Brouwer, 1966.
- Boada, J.: Teología Fundamental, en Actualidad Bibliográfica en Filosofía y Teología, XXIII, 1986.
- Berger, P.: -The Sacred Canopy, Anchor Books, 1969.  
-A Rumor of Angels, Anchor Books, 1970.  
-Pyramids of Sacrifice, Anchor Books, 1976.
- Berger, P. Luckmann, T.: La construcción social de la realidad, Amorrortu, 1968.
- Congregación para la Doctrina de la Fe: Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación y Sobre libertad cristiana y liberación, en Teología de la Liberación, UCMM, 1986.
- Concilio Vaticano II: Lumen Gentium, 1965.
- Cook, M.L.: Jesús desde el otro lado de la historia: Cristología en América Latina, Selecciones de Teología, Vol. 24, No. 96, 1985.
- Chirpáz, F.: La experiencia de lo sagrado según Mircea Eliade, en Selecciones de Teología, Vol. 25, No. 99, 1986.
- Durkheim, E.: The Elementary Forms of the Religious Life, The Free Press, 1965.
- Eder, K.: Kompleksität, Evolution und Geschichte, en Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Theorie-Diskussion. Supplement I., Suhrkamp Verlag, 1975.
- Eliade, M: Lo Sagrado y lo Profano, Ediciones Guadarrama, 1967.
- Franchini, E.: El fenómeno de los movimientos en el mundo católico italiano, en Selecciones de Teología, Vol. 25, No. 99: 1986.

(\*) Se cita el año de la edición utilizada.

- Goriceva, T.: Sobre las cenizas de la revolución, en *Comunio para América Latina*, IV, n. 15, 1986.
- Guimarães Rosa, J.: *Gran Sertón: Veredas*, Seix Barral, 1967.
- Habermas, J.-Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie-Diskussion*, Suhrkamp Verlag, 1971.
- Von Hentig, H.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Theorie-Diskussion. Supplement I*, Suhrkamp Verlag, 1975.
- Kennedy, E.: A Dissenting Voice. Catholic Theologian David Tracy, en *The New York Times Magazine*, November 9, 1986.
- Lohfink, G.: *L'Eglise que voulait Jésus*, Cerf, 1985.
- Lorscheider, A.: *La Comunidad Eclesial Sacramento de Liberación (Salvación) Congreso de Caritas*, Santo Domingo, 1986 (mimeogr.).
- de Lubac, H.: *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, 2d. ed., 1965.
- D. Nell Breuning, O.: *Gesellschaft und Wirtschaft*, en *Stimmen der Zeit*, B. 145, 1950.  
-Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft.
- Otto, R.: *Lo Santo*, Revista de Occidente, 2. ed. 1965.
- Pablo VI: *Ecclesiam Suam*, 1964.
- Pío XII: *Mystici Corporis*, 1943.
- Rahner, K.: *Fragen und Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, en *Schriften zur Theologie*, Band IV, Benziger Verlag, 1960.
- Scanonne, J.C.: *La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, en *Stromota*, XXXVIII, 1982.
- Segundo, J.L.: *Las dos teologías de la liberación en Latinoamérica*, en *Selecciones de Teología*, Vo. 25, N. 100, 1986.
- Sesboué, B.: *Karl Rahner y los "cristianos anónimos"*, en *Selecciones de Teología*, Vol. 25, N. 99, 1986.
- Smith, Ch.: *On the Sociology of Mind*, en *Secord, P.: Explaining Human Behavior*, Sage Publications, 1982.
- Weber, M.: *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 1981.