



La ruptura entre la fe y los sacramentos en la iniciación cristiana: perplejidades y caminos

GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ
Universidad Pontificia Comillas, Madrid
Comisión Teológica Internacional. Roma

En la celebración sacramental cristaliza todo en la vida de la Iglesia y de la fe: lo que funciona bien y lo que va menos bien. Una de las perplejidades que hoy se da con relativa frecuencia consiste en que la celebración sacramental de la iniciación cristiana coincide con la despedida de la Iglesia. En estas páginas se intenta encontrar una razón que lo explique. Más que nada, se formulan una serie de preocupaciones, perplejidades y *preguntas* en voz alta. Si estuvieran bien formuladas, ya sería una ayuda para encaminar la reflexión y la acción pastoral en una dirección adecuada. También para no echar sobre nuestras espaldas el fardo de la culpa de todo lo que puede no estar funcionando como debiera en la iniciación cristiana, dado que puede que haya cuestiones mayúsculas —las hay—, más allá del buen hacer y buen creer de los padres, la familia, los padrinos, el catequista, el párroco, la comunidad parroquial, el pastoralista de colegio, el colegio católico, el obispo y la diócesis. Mucho más modestamente, se concluye con una reflexión final sobre cómo enfocar los loables esfuerzos que en todas partes la Iglesia invierte con alegría y generosidad en la iniciación.

1. Primera aproximación

1.1. Primera descripción de la mutación en la creencia religiosa

En 1977 la Comisión Teológica Internacional, refiriéndose al sacramento del matrimonio, advirtió la existencia de «bautizados no creyentes» que demandaban el sacramento del matrimonio. Este hecho, decían, plantea «interrogantes nuevos»¹ de profundo calado. Esta problemática no se circunscribe en exclusiva

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Doctrina católica sobre el matrimonio* [1977], § 2.3.



al sacramento del matrimonio. La fractura entre fe y sacramentos se extiende también, en ocasiones, cuando menos a los sacramentos de la iniciación cristiana y a la misma iniciación como tal. A veces los párrocos reciben peticiones de bautismo de personas que apenas si acuden a la Iglesia o cuyo vigor creyente suscita serias dudas sobre la futura educación en la fe de los hijos que desean bautizar. En muchos lugares, tras la primera comunión los niños que habían asistido regularmente a la catequesis desaparecen de la misa familiar, junto con sus padres. Si somos sinceros, hemos de reconocer que son más bien excepción los grupos de confirmandos que, tras recibir el sacramento, se incorporan como miembros regulares y activos a la comunidad.

No es la primera vez en la historia de la Iglesia que la teología sacramental ha de enfrentar un profundo cambio social, cultural y religioso, que altera significativamente la configuración social de la creencia religiosa.

El periodo que va del siglo IV al VII comprende la edad de oro de la patrística (y podemos decir también que de la institución de la iniciación cristiana), pero al mismo tiempo deja entrever ya los comienzos de un declive. La nueva situación político-eclesial creada por el edicto de tolerancia de Milán (313) originó la afluencia masiva de gente que solicitaba el bautismo. Esta circunstancia obligó a la Iglesia a ajustar su estrategia pastoral y sus celebraciones a la nueva situación. Se relajó el rigor de la época anterior².

En efecto, el magnífico catecumenado clásico gestado desde una situación de minoría cultural no era capaz de iniciar mistagógicamente a las masas que ahora solicitaban la entrada en la Iglesia. El cambio no se debió ni a un déficit en la doctrina ni a una práctica pastoral que no fuera conforme con ella o que no estuviera bien pensada. *Simplemente, no se ajustaba a la nueva situación social y religiosa.*

La tesis principal que definiendo reza así: *El desmoronamiento de la situación sociorreligiosa de cristiandad en los países tradicionalmente cristianos, debida a procesos que afectan a los suelos subterráneos de la cultura y la configuración social de la identidad, ya ha producido de hecho unas condiciones y una lógica nueva en el modo de darse la creencia religiosa, que podemos condensar sucintamente como el impacto de la modernidad y la posmodernidad. El desafío para la Iglesia y para la teología sacramental consiste en idear un modo adecuado de afrontar esta nueva configuración del modo de creer y, lógicamente, de acercarse a los sacramentos, a la par que mantiene en pleno vigor la comprensión genuina de los sacramentos.*

² OÑATIBIA, *Bautismo y Confirmación*, BAC, Madrid 2000, p. 57.

1.2. Los sacramentos en la encrucijada del anhelo de Dios

Esta fractura entre fe y sacramentos se pueda dar porque los sacramentos se sitúan de hecho en la encrucijada donde se cruzan el hombre que busca a Dios y Dios que sale al encuentro del hombre. El carácter sacramental de la economía de la salvación se refleja en todas sus etapas³. La búsqueda religiosa de todos los tiempos ha estado ligada a ritos y símbolos, mediante los que se procuraba a tientas establecer una relación con el Misterio o lo Sagrado, en definitiva, con el Dios vivo. Tampoco faltan los ritos (Pascua, sábado, circuncisión, sacrificios), en la historia del pueblo de Israel, ligados a la alianza. Desde la perspectiva cristiana se ha calificado estas realizaciones rituales como «sacramentos de la antigua Ley», si bien siempre con matizaciones sobre su eficacia, sobre todo en comparación con los sacramentos de la nueva Ley⁴. El encuentro verdadero y pleno del hombre con Dios se da en Jesucristo. Debido a la encarnación del Verbo, la misma revelación, inseparable de la salvación, posee una estructura sacramental (DV, nn. 2 y 4), que se continúa en la Iglesia, que es «en Cristo como un sacramento» (LG, n. 1), y en los sacramentos particulares.

Por consiguiente, la estructura y la lógica sacramental de la fe penden de Jesucristo, el Verbo encarnado⁵. Jesús trató con mucha gente, pero su humanidad no fue cauce efectivo de la salvación para todos. Solamente quien toca a Jesús con fe, como la hemorroísa (Mc 5, 25-34), entra en contacto pleno y verdadero con Jesús, haciéndose capaz de recibir el don de la salud que mana de él⁶: «Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz y queda curada de la enfermedad» (Mc 5, 34). La oferta salvífica de orden sacramental, que recubre toda la economía, requiere la respuesta de la fe (DV, n. 5) para su apropiación y provecho por parte del hombre.

Parto del supuesto de que los estudios sociológicos y filosóficos a disposición nos ayudan para pensar más lúcidamente, primero, los retos y, luego, las soluciones más adecuadas para plantear correctamente la iniciación cristiana. Además, este tipo de acercamiento prolifera menos en la reflexión pastoral, que la

³ Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* I, VIII, 12; XI,1 (PL 176, pp. 313 y 343). En otro orden, cf. H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Patmos, Düsseldorf 1987, pp. 41-85 (trad. Herder); A. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*, Palabra, Madrid 2006, pp. 17-77; K.-H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, BAC, Madrid 2014, esp. pp. 51-158.

⁴ Por ejemplo: CONCILIO DE FLORENCIA, bula *Exsultate Deo* (decreto para los armenios): DH 1310; CONCILIO DE TRENTO, *Decreto sobre los sacramentos*, canon 2 (DH 1602); AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 73,2* (CCL 39, 1005-1006); *Contra Faustum*, XIX, 13 (CSEL 25/1, 510); PEDRO LOMBARDO, *Libri IV setentiarum*, lib. IV, dis. 1, cap. 4 (Ad Claras Aquas 1916, t. II, p. 746); TOMÁS DE AQUINO, STh III, q. 62, a.6.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, STh III, q.60, a.6, resp.

⁶ Cf. Y. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid 1976, p. 155.



atención a nuestras propias tradiciones teológicas, sin despreciarlas ni muchísimo menos. Por eso, y para mantener una extensión asequible, me limito a tratar de iluminar las perplejidades que vivimos en la iniciación cristiana como mirándonos con los ojos de un observador externo, con su instrumental analítico y su capacidad de diagnosticar. Por supuesto, se trata de una selección muy limitada, sometida a una lectura personal.

2. Perplejidades desde el análisis social: cuatro perspectivas

2.1. Desde la sociología empírica: las encuestas de valores

Los estudios cuantitativos en el terreno de la sociología ofrecen un panorama al menos orientativo de la percepción social de los temas que son objeto de las encuestas. Sin magnificarlos ni minusvalorarlos, acudimos a algunos estudios cuantitativos⁷, con la convicción de que realizan una aportación significativa para encuadrar adecuadamente la situación actual de la relación entre fe y sacramentos.

Desde una perspectiva *mundial*, la religión y la oración son importantes. Así, según *el World Values Survey 2010-2014*, el 80 % de las personas, con pocas diferencias entre países, piensa con frecuencia o algunas veces sobre el sentido de la vida (p. 330). Es decir, que la gente, pese a lo que opinemos, no vive como «masa» o absolutamente arrastrada por los medios. El 64,8 %, es decir dos tercios, se considera una persona religiosa (p. 349). Un 29,3 % dice practicar la oración más de una vez al día de modo regular; a lo que hay que sumar un 15,9 % que lo hace una vez al día y un 10,9 % que reza varias veces a la semana. Si sumamos estas tres cifras, el porcentaje de oración regular asciende al 56,1 % de la población mundial. Si sumáramos grandes fiestas, etc., la cifra se incrementaría aún más. Esto pone de relieve que más de la mitad de la población mundial practica con regularidad un acto nítidamente religioso y creyente como es la oración.

Los datos de la situación *europea* contrastan con el escenario mundial. Así, según el estudio de la Fundación BBVA, *European Mindset: Estudio de la Fundación BBVA sobre identidad, visión y valores de los europeos* (trabajo de campo realizado en noviembre y diciembre de 2009): «Los ritos religiosos tienen hoy para la mayoría de los europeos una significación más social que estrictamente religiosa. Su permanencia con esa dimensión social parece asegurada»⁸. Este

⁷ *The Values of the Europeans*. Standard Eurobarometer 77. Spring 2012; FUNDACIÓN BBVA, *Values and Worldviews. Vida personal: estilos de vida, valores y creencias*, junio de 2013; FUNDACIÓN BBVA, *European Mindset: Estudio de la Fundación BBVA sobre identidad, visión y valores de los europeos*, abril de 2010; *World Values Survey 2010-2014*. Crossings by country, abril de 2015.

⁸ P. 4. Lo repite en pp. 25-26.

aspecto correlaciona con otros resultados. Así, según el Eurobarómetro de 2012, a la pregunta de qué es lo más importante, (*issues which matter the most to them*), un 5 % responde la religión, frente a los derechos humanos (43 %) y el respeto a la vida humana (43 %)⁹. Según este mismo estudio, para los europeos, lo más importante para la felicidad es la salud (75 %), el amor (41 %), el trabajo (40 %), el dinero (32 %). La creencia lo es para el 9 % de la población¹⁰.

Otro estudio de la Fundación BBVA, *Values and Worldviews. Vida personal: estilos de vida, valores y creencias* (junio de 2013), muestra esta jerarquía de prioridades en la vida; en él, puntúan sobre 10:

Familia: 9

Salud: 9

Religión: 4,6

Según este último estudio, la frase: «Asisto a ritos religiosos más por costumbre que por su significado religioso» recibe una puntuación de conformidad de 5,8 sobre 10¹¹. Además, según el sentir común, poco menos de un tercio de los encuestados (el 31,9 %) piensan que las personas con creencias religiosas son más felices¹².

Desde esta aproximación empírica, sobre todo desde los resultados del estudio denominado *European Mindset*, podemos concluir lo siguiente: si los ritos cristianos principales son los sacramentos, que además son sacramentos de la fe, y la práctica ritual se disocia de la creencia, *los sacramentos han dejado de ser sacramentos de la fe, para ser ritos sociales que expresan otros elementos, pero no la fe, la creencia, la pertenencia a la Iglesia*. He aquí, en una primera aproximación sociológica, el grave choque entre la fe y los sacramentos que se da en Europa. Además, este factor se ha de combinar con la religiosidad o la práctica de la oración y la pregunta por el sentido de la vida, mucho más difundido, al menos a escala mundial.

2.2. Desde la sociología teórica: Zygmunt Bauman o la posmodernidad «líquida»

Comento algunas impresiones deslavazadas y algunos desafíos para nuestro tema a partir del libro principal del sociólogo Zygmunt Bauman¹³, recientemente

⁹ *The values of Europeans. Report. Standard Eurobarometer 77. Spring 2012*, p. 5. Recuperado de: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (trabajo de campo de mayo de 2012).

¹⁰ *The values of Europeans. Report. Standard Eurobarometer 77. Spring 2012*, p. 15.

¹¹ FUNDACIÓN BBVA, *Values and Worldviews. Vida personal: estilos de vida, valores y creencias*, p. 29.

¹² FUNDACIÓN BBVA, *Values and Worldviews. Vida personal: estilos de vida, valores y creencias*, p. 31.

¹³ Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires 142013 (2000).



fallecido (el nueve de enero de 2017). Se trata de retos y de oportunidades, dado que la modernidad líquida deja al individuo en una situación muy proclive a la angustia y al estrés. De ahí entonces la oportunidad de salir a cubrir carencias.

La soledad y sobrecarga del individuo

Como resultado, la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo¹⁴.

Los riesgos y las contradicciones siguen siendo producidos socialmente; solo se está cargando al individuo con la responsabilidad y la necesidad de enfrentarlos¹⁵.

Déjenme repetirlo: existe una enorme y creciente brecha entre nuestra condición de individuos *de jure* y nuestras posibilidades de transformarnos en individuos *de facto*, o sea, de tomar el control de nuestro destino y hacer las elecciones que realmente deseamos hacer¹⁶.

Todo recae ahora sobre el individuo¹⁷.

La posmodernidad líquida deja al individuo muy desprovisto de apoyo social institucional (pp. 21-97) y de metarrelatos. De resultas, *esta sociedad provoca estrés y genera angustia de modo sistémico y estructural*.

¿Cómo ubicarse?, ¿cómo evangelizar? El elemento simbólico-religioso (sacramental) posee una enorme capacidad para generar identidad y pertenencia; proporcionar una escatología, una finalidad; organizar el cosmos; orientar las decisiones y opciones personales.

¿Cómo presentarlo? ¿Cómo ofrecerlo? Quizá es el espacio y la oportunidad para introducir en el sentido del metarrelato cristiano, que fundamenta, da sentido y persiste en su estructura simbólico-sacramental. No obstante, no podemos olvidar que una de las características de nuestra sociedad es que carece de memoria y de tradición, lo cual supone una dificultad no pequeña para la comprensión espontánea y positiva del cristianismo, en el que la memoria y la tradición ocupan un puesto primordial¹⁸.

¹⁴ BAUMAN, p. 13.

¹⁵ BAUMAN, p. 40.

¹⁶ BAUMAN, p. 44.

¹⁷ BAUMAN, p. 68.

¹⁸ Cf. el interesante ensayo de D. HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona 2005 (original: Cerf, París, 1993).

La identidad en la posmodernidad líquida se construye ligada al consumo y mediante el consumo (pp. 59-67). Somos las marcas que nos identifican, los productos y objetos con los que definimos nuestra identidad. La publicidad se dirige básicamente al *deseo de identidad*, ciertamente mucho más que a la utilidad de los productos. ¿Sería inteligente entrar en este mundo con restricciones y duras condiciones al «consumo sacramental»? ¿Se puede ofrecer un consumo sacramental «a la carta», sin ningún requisito? La Iglesia forma parte del mercado religioso y de productos «de sentido» y se percibe como tal. Además, habría perdido el control autoritario de lo que los creyentes hacen con su arsenal simbólico¹⁹.

Espacio y tiempo

El cambio en cuestión es la nueva irrelevancia del espacio, disfrazado como aniquilación del tiempo²⁰.

La velocidad que impera en la modernidad líquida (internet, teléfonos celulares²¹) ha modificado la vivencia del tiempo y, con ella, del espacio (pp. 99-138). El espacio, la distancia geográfica, ya no cuenta (p. 126), ni sirve para medir el tiempo. Reina el instante y se demanda instantaneidad; una instantaneidad que solamente alcanzan los que disponen de los medios de alta velocidad (pp. 127-138).

En los sacramentos se da una vivencia y una configuración del espacio y del tiempo. En los sacramentos se hace ahora memoria de un pasado y se anticipa un futuro. Con los sacramentos se participa en la historia de salvación. Al menos claramente en la eucaristía, pero no solamente. Por otra parte, uno se inserta en el espacio del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia.

¿Se puede «sanar» o ayudar a vivir de otro modo el espacio y el tiempo desde la oferta simbólico-sacramental de la Iglesia? Al incorporar el espacio y el tiempo desde otras claves, ¿resultan los sacramentos de la Iglesia y su lógica incomprensibles en la modernidad líquida? ¿Serán por eso quizá ignorados, tergiversados, transformados? Según Hervieu-Léger²², a la religión le pertenece nuclearmente la estructuración del tiempo según un sentido en el que los creyentes se inscriben.

¹⁹ HERVIEU-LÉGER, p. 274.

²⁰ BAUMAN, p. 126.

²¹ El libro está escrito en 2000, antes de la proliferación masiva de las tabletas y los teléfonos móviles inteligentes, por parte de aquellos que se lo pueden permitir. La velocidad ha crecido exponencialmente.

²² BAUMAN, esp. pp. 111-167.



Comunidad

Los lugares de compras/consumo ofrecen lo que ninguna «realidad real» puede ofrecer afuera: un equilibrio casi perfecto entre libertad y seguridad.

Dentro de estos templos, los compradores/consumidores pueden encontrar lo que vanamente han buscado fuera: el consuelo de pertenecer —la confirmadora impresión de formar parte de una comunidad—²³.

Da que pensar que la definición de los grandes centros comerciales maneja terminología religiosa explícita: «templos de consumo». Además, en ellos se realizan dos grandes ideales en buenas condiciones: el ideal de pertenecer, de ser comunidad; junto con el ideal de identidad, de lograr ser uno mismo. Y dado lo amenazante del mundo exterior, del entorno competitivo y devorador, todo ello se logra en un clima ambiente de seguridad, sin percibir amenaza por los otros consumidores/compradores, que con su conducta refuerzan la bondad de la práctica consumista.

No es de extrañar que los fines de semana, en las grandes fiestas del calendario litúrgico del consumo, estos templos se llenen a rebosar, que los fieles acudan solícitos y marchen al menos tan suficientemente contentos como para regresar, bien en la práctica regular o de nuevo con motivo de alguna fiesta especial.

¿Cómo ofrecer un sentido de comunidad, que no demande unos esfuerzos y una implicación excesiva (coste en seguridad)? La teología del Concilio Vaticano II y la posterior a él han recuperado con vigor la dimensión comunitario-ecclesial de los sacramentos. ¿Cómo hacerla valer? ¿Qué se puede ofrecer en la Iglesia para que sea interesante regresar? ¿Cómo ayudar con los sacramentos a construir y reforzar la identidad en un contexto hostil, que tiende a erosionarla y que pide que se esté recreando e inventando continuamente? ¿Solo mediante grupos cálidos, «comunidades estufa», en las que la dimensión objetiva del creer se diluye en la calidez emotiva de la satisfacción de la pertenencia?

Salvación

El hecho de que no haya riesgo de error es sin duda una suerte dudosa, ya que existe al precio de una constante incertidumbre y de un deseo nunca saciado. Para los vendedores, es una buena noticia, una promesa de que su negocio se mantiene, pero para los compradores es una garantía de constante ansiedad²⁴.

²³ BAUMAN, p. 108.

²⁴ BAUMAN, p. 69.

Tanto la redención como la condenación son responsabilidad de cada uno²⁵.

La situación resultante se puede describir como:

- Constante ansiedad, típica de la posmodernidad líquida.
- El logro de la «salvación» depende en exclusiva del individuo: sin apoyos. Una vida individualista, prometeica, insatisfecha, inalcanzable para la media de la gente.
- Una concepción de la salvación intramundana, ligada al cuerpo: cuidado, belleza, nutrición, dieta, «estar en forma».

El cuerpo, podríamos decir, se ha convertido en santuario y último refugio de la continuidad y la duración; sea lo que fuere que signifique «largo plazo», no puede exceder los límites establecidos por la mortalidad corporal. El cuerpo se está convirtiendo también en la última línea de trincheras de la seguridad, expuesta al constante bombardeo del enemigo, o en el último oasis entre las arenas agitadas por el viento. De allí la rabiosa, obsesiva y febril preocupación por defender el cuerpo²⁶.

El desafío consiste en ofrecer una salida con una salvación que:

- Sofoque la ansiedad.
- No dependa en primera instancia de mí. Sea un don, un regalo. Con la dificultad de entender la gratuidad en la sociedad del consumo y de la compra. ¿Qué compras con tu regalo?
- Llegue al cuerpo enfermo, avejentado, que no está en forma.
- Incorpore al cuerpo y supere al cuerpo, por ser una salvación trascendente. Recuperando elementos del cuerpo, de lo material-creado, que se incorpora a la realidad sacramental, pero la trasciende.

2.3. Desde la sociología de la religión: Grace Davie o «creer sin pertenecer»

Tesis principal

He aquí un resumen del resultado principal de este estudio de Grace Davie²⁷, centrado en el Reino Unido y en los años noventa, pero extrapolable, en las tendencias fundamentales en el diagnóstico de fondo, a los países occidentales

²⁵ BAUMAN, p. 70.

²⁶ BAUMAN, p. 194.

²⁷ G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.



de tradición cristiana. El título del libro, *Creer sin pertenecer*, recoge la situación paradigmática de la mayoría de la población de una sociedad posmoderna y posindustrial que es poscristiana de un modo *sui generis*. Este resultado sociológico se despliega teológicamente en una doble característica de la nueva forma de creer: no está ligada a la ortodoxia eclesial (credo, catecismo, prácticas y criterios morales, particularmente en el terreno de la moral sexual), por eso se caracteriza como *no ortodoxa y deseclesializada*²⁸:

Sin embargo, no se puede prescindir del hecho de que la deriva de la creencia lejos de cualquier cosa que se pudiera llamar la *ortodoxia* es un desafío mayor a las iglesias contemporáneas, uno mucho más grande —en mi opinión— que la naturaleza supuestamente secular de la sociedad en la que estamos obligados a vivir²⁹.

Me parece más exacto describir a la Gran Bretaña de finales del siglo xx, junto con la mayor parte de Europa occidental, como *aeclesial* y no simplemente secular; una paradoja que formará un tema importante dentro de este libro³⁰.

Los sacramentos siguen siendo el aparato, utillaje, arsenal, depósito simbólico-religioso para el contacto y la respuesta a la demanda religioso-simbólica (sacramental) del sentir religioso que persiste en la sociedad posmoderna y poscristiana, no ligado a una práctica regular ni a una ortodoxia consistente. Son el punto de encuentro con la demanda religiosa. Davie sugiere una cesura estructural y sistémica entre la *fides qua* y la *fides quae* y no, *prima facie*, por mala voluntad de la gente, sino por el modo de darse y configurarse socialmente la creencia³¹. Sin embargo, dicha correlación pertenece de suyo a los presupuestos básicos de la estructura sacramental de la fe. ¿Cómo abordarlo?

La ortodoxia eclesial entendería que creer sin pertenecer, es decir, creer con una *fides qua* que no se ajusta a la *fides quae*, en el fondo significa de suyo no pertenecer, puesto que la fe es requisito indispensable de pertenencia; y no creer, porque una creencia distorsionada o a la carta no es una verdadera fe. Sin embargo, la realidad social no se ajusta a esta consideración y no deja de ocasionar desajustes con la concepción eclesial de los sacramentos, que son la principal superficie de roce, y de que salten chispas al comprobarse el desajuste.

²⁸ HERVIEU-LÉGER, p. 275 habla de una «desinstitucionalización de lo religioso» como un factor decisivo y omnipresente del modo de darse el creer religioso en la alta modernidad.

²⁹ DAVIE, p. xii; traducción y cursivas mías.

³⁰ DAVIE, pp. 12-13; traducción, negritas y cursivas mías.

³¹ Para HERVIEU-LÉGER, esta mutación sería profunda, irreversible y estaría operando también en el modo de creer de los fieles de las grandes religiones históricas.

También pone de relieve Davie la pérdida del elemento comunitario, eclesial, de la celebración sacramental de la fe. Por lo que a la gente de a pie le rechina esa exigencia comunitaria y eclesial, que no vive de ninguna manera vinculada a su sentir religioso ni a la demanda sacramental que realiza a la Iglesia.

El profundo cambio en la sociedad no puede menos que afectar también al hecho y al factor religioso, que se configura básicamente de otro modo (pp. 193-195). Si la sociedad ha sufrido un cambio radical y profundo desde los años cincuenta hasta hoy, el hecho y el factor religioso habrán sufrido también un cambio radical y profundo, al compás del cambio social. La descripción «creer sin pertenecer» recoge más los restos de lo que queda del modo industrial de darse el hecho religioso que una auténtica nueva configuración bajo patrones genuinamente posmodernos. Junto con el mayoritario «creer sin pertenecer», también se da el auge, minoritario pero real, del conservadurismo religioso que se encapsula en unas prácticas, tradiciones y disciplinas del pasado.

Uno de los factores significativos del cambio se percibe en que lo religioso ha pasado a formar parte del modo de organizar el *ocio* (*leisure*), igual que han ocurrido enormes cambios en la configuración del deporte (regulado por las horas de máxima audiencia televisiva, predominio del espectáculo en los medios sobre la asistencia al campo y la práctica personal) y de las compras (*shopping*). Ambos también forman parte hoy del ocio de masas y constituyen ofertas en concurrencia con la eucaristía dominical. Así, entran en concurrencia el calendario litúrgico (misa dominical o por día de precepto), el deportivo (fútbol en particular), el de ocio (exposiciones culturales, amigos, familia) y el comercial (rebajas, templos de consumo).

Apreciaciones sueltas de interés

Según Davie (p. 30) la religión tiene que ver con los suelos subterráneos más profundos de la cultura. Lo que afecta a dichos suelos afecta también a la religión y al modo de darse esta, de igual manera que la religión contribuye a moldear esos suelos profundos. Para nuestro tema significa que una alteración en esas capas subterráneas modifica el contexto de plausibilidad de la práctica sacramental en su calidad de práctica religiosa. Así, vamos descubriendo cómo lo que está en juego en el tema «fe y sacramentos» toca las vetas y capas más hondas de la identidad, el deseo, los valores, lo honesto, lo decente y lo espontáneamente comprensible, porque tiene directamente que ver con el modo social de configurarse y articularse la creencia o no creencia religiosa, cuyos parámetros básicos se han modificado notablemente.

Para Davie, la religión tiene muchísimo más que ver con la que denomina *symbolic action*, que define una identidad, una relación con lo sagrado en cuanto tal,



de modo explícito, y con el cosmos, que con lo que ella llama *ethic action*, que se construye a través de un discurso racional, que incluso puede ser compartido con otras personas no creyentes³². En su opinión, la supresión de prácticas simbólicas por parte de los católicos después del Vaticano II (ella menciona la abstinencia de los viernes), en beneficio de prácticas éticas, supuso que se diluyera la identidad de los católicos y se perdiera el aire de conexión con lo sagrado. Los católicos pasaron a ser ciudadanos ordinarios, no gente conectada con elementos de enorme transcendencia universal y cósmica, como la expiación y la salvación (p. 35). Un «cristianismo ético» es insuficiente³³. ¿Cómo aprovechar la fuerza simbólica de la religión, del aparato ritual-simbólico-sacramental del cristianismo, y ponerla en acción? ¿Se puede empalmar desde aquí con otros elementos de tipo simbólico de la religiosidad popular?

La tensión entre una mayoría, que cree sin pertenecer, y una minoría, que cree y pertenece, emerge con frecuencia con respecto a la admisión al bautismo (pp. 38, 81). ¿Se debe admitir al bautismo a todos o solo a aquellos con práctica regular que «creen y pertenecen» y, sobre todo, se sabe que creen porque se sabe que pertenecen?

El descenso de la práctica regular correlaciona con el alejamiento de la ortodoxia (p. 76). A menos práctica, menos ortodoxia; a más práctica más ortodoxia, parece ser la tendencia³⁴. ¿Cómo incorporar este factor de modo inteligente a la pastoral? ¿Es bueno establecer altas barreras de acceso a los sacramentos, con lo cual la «ortodoxia» será cada vez más residual? ¿Se deben eliminar todas las barreras, con lo cual la «ortodoxia» será indiferente e insignificante *de facto*?

2.4. Desde la filosofía social: Charles Taylor o creer en la «era secular»

¿Una «era secular»?

No voy a entrar en la discusión de si realmente estamos o no en una era *secular*. Lo que me parece claro y, por tanto, retengo, es que se ha modificado el modo de darse la creencia religiosa, junto con su plausibilidad social³⁵. El cambio no es de poca monta. Uno de los elementos fundamentales del nuevo panorama radi-

³² Según HERVIEU-LÉGER, esp. pp. 259-260, se da una tendencia sostenida de «degradación» (término mío) a ética de la religión, especialmente del cristianismo, que pierde su perfil específicamente religioso.

³³ G. URIBARRI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente», en *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003), pp. 301-331.

³⁴ MENKE, pp. XIV-XV, lo confirma, estableciendo una correlación: desacramentalización, deseclesialización, descreimiento o increencia. Y su contrario: sacramentalización, eclesialización, fortaleza en la creencia.

³⁵ Cf. HERVIEU-LÉGER, esp. p. 275.

ca en la aparición del *pluralismo*. La mera existencia del pluralismo en materia religiosa, ya sea social o ya sea incluso dentro de la propia vida de un mismo individuo, siendo según las áreas, secular o religioso³⁶, altera la solidez del suelo en el que se asienta la creencia. Sobre todo, porque normalmente el pluralismo no se vive de modo fundamentalista. Es decir, si en el trabajo o en la escuela se convive y se colabora con personas de otras religiones o sin religión y, en este contexto, se las aprecia como individuos cabales, responsables, amables, con valores, no se puede realizar una terapia de «asesinato cognitivo», que fulmine como esencialmente pecaminosas, malvadas o diabólicas a esas personas y sus creencias.

Junto con la relativización, al menos en comparación con la solidez de una creencia que se erige en el único baluarte de la verdad, el bien, la responsabilidad, la decencia y la honestidad, se dan otros fenómenos. Uno de los más relevantes radica en la *emocionalización* de la religión y la búsqueda religiosa. El sentido de la religión sería, básicamente, ayudar a generar bienestar emocional y satisfacción personal. La mezcla entre lo religioso y lo terapéutico, ya sea en clave psicológica u otras (yoga, *wellness* y *fitness*, meditación, relajación, encuentro con el yo profundo), está servida, como se comprueba en las ofertas variadas en las estanterías de las librerías generalistas bajo la rúbrica «espiritualidad».

El modo de creer en la «era secular»

Acerquémonos, aunque sea sumariamente, a los análisis de Charles Taylor³⁷. Su tesis final apunta hacia la implantación, en el fondo, de Descartes y Kant. Según esta lógica, el espacio propio para la experiencia religiosa sería la intimidad del sujeto. Por eso chocaría con la estructura sacramental y objetiva de la fe cristiana. Corrobora la dificultad de la mediación sacramental e institucional. Rubrica el auge de lo emocional e individual como vía privilegiada para el acceso al mundo de lo religioso³⁸. Esto explica la plausibilidad social del movimiento de la nueva era, en toda su amplitud; también del auge de las formas orientales de oración³⁹.

³⁶ Tesis principal de P. L. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad*, Sígueme, Salamanca 2016, que disiente al menos parcialmente de Taylor; cf. esp. p. 141.

³⁷ CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007 (traducción en dos tomos en Gedisa, Barcelona 2015).

³⁸ Cf. las reflexiones sobre el «cristianismo emocional» en URIBARRI.

³⁹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana, AAS 82 (1990), pp. 362-379 [recogido en *Id.*, Documenta. Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días, Palabra, Madrid 2007, 70, p. 320-332]; CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA-CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión sobre la «nueva era» (febrero de 2003). [Página web del Vaticano. Recuperado el 20 de julio de 2015]. Me hago eco de todo ello en URIBARRI, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander 2017, esp. pp. 19-83.



El libro pretende estudiar las condiciones sociales de la creencia (p. 3). Lo típico de la era secular es que la creencia es una opción entre otras⁴⁰. Más aún, la creencia no es la opción social por defecto (p. 12). Quien cree o no cree sabe que es una opción (personal) entre diferentes posibles; cada una con su plausibilidad.

Sobre esto, *en la secularidad, el logro personal aparece como un bien final y último por encima del cual no hay otro* (p. 18). Es una novedad en la historia. No tiene sentido el sacrificio por algo mayor que mi propio logro, como sería el bien del pueblo, la salvación de las almas o de mi alma, o la gloria de Dios.

La dimensión religiosa se enfoca, en lo que denomina «era de la autenticidad», a través de la búsqueda espiritual de la satisfacción de la demanda religiosa de plenitud. No hay por qué ver aquí egoísmo, en este deseo y búsqueda de plenitud. Resulta sintomático de la situación la oposición espontáneamente sentida entre espiritualidad y religión (pp. 507-508). La religión tiene que ver con lo previamente reglado, normativo, impuesto desde fuera, acabado; mientras que la espiritualidad tiene que ver con la búsqueda personal, la peregrinación, la autenticidad. En la espiritualidad ni el punto de partida ni el de llegada están previamente determinados. Cada uno construye su itinerario, sin normas o esquemas prefijados, según va encontrando respuesta a sus anhelos más verdaderos. «La regla absoluta para cada uno de nosotros, que consiste en “encontrar el propio camino”, constituye la prueba más significativa de la manera en que se impone el subjetivismo en el terreno de la religión»⁴¹. Esto permite un sincretismo que choca con la «ortodoxia» de las religiones institucionalmente establecidas, al menos las cristianas.

He aquí una descripción. Tras reconocer un aumento de ateos explícitos, afirma:

Sin embargo, más allá de esto, la gama de posiciones intermedias se amplía mucho: muchas personas abandonan la práctica activa al mismo tiempo que se declaran pertenecientes a alguna confesión o creyentes en Dios. En otra dimensión, la gama de creencias en algo más allá se ensancha, menos se declaran creyentes en un Dios personal, mientras que un número mayor se aferran a algo como una fuerza impersonal. En otras palabras, un espectro más amplio de personas expresa creencias religiosas que se mueven fuera de la ortodoxia cristiana. En esta línea se sitúa el crecimiento de las religiones no cristianas, particularmente las originarias del Oriente, y la proliferación de prácticas de la nueva era, de visiones

⁴⁰ Corroborado por BERGER, *passim*.

⁴¹ HERVIEU-LÉGER, p. 230.

que traspasan la frontera humanista/espiritual, de prácticas que vinculan espiritualidad y terapia. Además de esto, cada vez más y más personas adoptan lo que anteriormente se habrían considerado como posiciones insostenibles, por ejemplo, considerarse católicos mientras no se aceptan muchos dogmas cruciales, o combinar el cristianismo con el budismo, u orar mientras no están seguros de si creen⁴².

Según Taylor, estas formas sincréticas o de penumbra en la pertenencia y en la ortodoxia no son del todo nuevas. Hervieu-Léger habla de una «nebulosa de heterodoxias»⁴³.

¿Cómo van a practicar la religión los que la busquen en la «era de la autenticidad»?

Ahora bien, si no aceptamos el punto de vista de que la aspiración humana hacia la religión decaerá y yo no lo hago, entonces, ¿en qué radicará el acceso a la práctica y a un compromiso más profundo con la religión? La respuesta son las diversas formas de práctica espiritual a las cuales cada uno es conducido en su propia vida espiritual. Estas pueden incluir la meditación, o alguna obra caritativa, o un grupo de estudio, o una peregrinación, o alguna forma especial de oración, o un cúmulo de cosas de este tipo.

[...] Primero, las personas se sienten atraídas por una peregrinación o una Jornada Mundial de la Juventud o un grupo de meditación o un círculo de oración; y, posteriormente, si se mueven en la dirección adecuada, se encontrarán sumidas en la práctica ordinaria.

Y habrá mucho movimiento entre estas prácticas, y entre las creencias [a ellas] asociadas⁴⁴.

Retos para la articulación fe-sacramentos

Todo indica para nuestro tema:

- a) Que la búsqueda espiritual es muy personal, no está predelineada y no se construye desde la práctica sacramental de modo predeterminado, si bien esta opción no se excluye (porque no se excluye ninguna). Sí que marca la importancia de estructuras mistagógicas que permitan realizar esta búsqueda personal. *Posiblemente este sea el verdadero reto pastoral.*

⁴² TAYLOR, p. 513. Traducción propia.

⁴³ HERVIEU-LÉGER, p. 216, y de «nebulosa místico-esotérica» (p. 60).

⁴⁴ TAYLOR, pp. 515-516. Traducción propia.



- b) Que el aparato sacramental queda, en gran parte, para el contacto religioso-social con la mayoría que acude a los rituales sin una búsqueda personal ligada al propio peregrinaje espiritual, sino a la celebración de un acontecimiento con rango social importante para la persona o su grupo de pertenencia, al que se le dota en un momento dado de un sello religioso ligado a la tradición y a las convenciones sociales vigentes en este grupo, especialmente en el caso de los ritos de paso, mucho más que a una creencia social compartida.

¿Cómo se dará la creencia? He aquí la hipótesis de Taylor:

Lo que aquí brota es el vector a largo plazo en la cristiandad latina, moviéndose constantemente durante más de medio milenio hacia formas más personales y comprometidas de devoción y práctica religiosa. La espiritualidad de búsqueda que vemos hoy podría ser entendida como la forma que este movimiento toma en una era de autenticidad. [...] El futuro de la religión del Atlántico Norte depende, por una parte, de los resultados concatenados de una multitud de tales búsquedas; y, por otra, de las relaciones, hostiles, indiferentes o (esperanzadamente) simbióticas, que se desarrollen entre los modos de búsqueda y los centros de autoridad religiosa tradicional, entre lo que Wuthnow llama los moradores y los buscadores⁴⁵.

Parece, pues, que el enfoque del par fe-sacramentos desde una posición de ortodoxia dura no podrá llegar a alcanzar a capas grandes de la población, si bien esta tendencia conservadora y de fortalecimiento de la identidad se da, como hemos visto con Davie y el observador avisado no puede menos que constatar. Pero como ahí *no se resuelve el reto cultural y filosófico de fondo*, no parece que pueda ser la solución duradera, por más que genere un nicho de fuerte identidad y pertenencia, capaz de atraer a números no despreciables.

Una posibilidad sería la de la ensayar la vía de la espiritualidad, mejor que la de la ortodoxia. ¿Cómo hacerlo?

Desde luego, lo que me parece muy importante son las prácticas de orden sacramental, no sacramentos estrictamente hablando, que puedan acompañar, reforzar o incidir sobre esa búsqueda espiritual personal. El camino de Santiago, con toda su abigarrada variedad de situaciones espirituales y de peregrinajes personales, parece un icono adecuado de lo que quiero decir.

La diferencia entre «moradores» (*dwellers*) y «buscadores» (*seekers*) también es interesante. Los sacramentos están pensados para los moradores de la fe

⁴⁵ TAYLOR, pp. 532-533.

católica, que o bien ya se han iniciado en ella (matrimonio, eucaristía) o han completado de modo satisfactorio el proceso de iniciación (bautismo, primera eucaristía, confirmación), al menos en teoría. Quienes acuden a los sacramentos o los demandan son, a veces, buscadores y, otras, usuarios esporádicos bien intencionados (de los de Davie). Oñatibia nos hacía notar cómo la Iglesia supo acomodarse a una mutación social mayúscula en el siglo IV, cuando se modificó drásticamente la proporción de moradores y demandantes.

Uno de los aspectos que ciertamente está en crisis sistémica y estructural es la capacidad de la iniciación cristiana de generar pertenencia. Quizá sea de suyo algo imposible, en este contexto social. Solamente una conversión personal o un largo peregrinaje personal serían capaces de generar una permanencia estable de moradores. ¿Cómo organizar, entonces, la práctica del servicio sacramental? No satisfacen ni la dureza doctrinal y de pertenencia, cosa que a la Iglesia católica ha sido renuente, frente a toda forma de catarismo; ni se suman acríticamente a las tendencias culturales (porque entonces se pierde la capacidad de contraste y de incidir sobre la cultura para transformarla), como sería por ejemplo un cristianismo meramente emocional. No me hace feliz ninguna alternativa, en la que parecemos atrapados como en un callejón sin salida. No son extraños los autorreproches críticos en línea contraria: estaríamos siendo incapaces de hablar el lenguaje actual, de un lado, o habríamos ido demasiado lejos en el descafeinamiento de la fe por amoldarnos de modo poco profético a la cultura ambiental, del otro lado⁴⁶. Así, en la conclusión de su ensayo, D. Hervieu-Léger sentencia:

El verdadero problema que compromete el futuro —y quizás la supervivencia— de las instituciones religiosas históricas tiene que ver con su capacidad para tener en cuenta, como un dato de su funcionamiento y como una condición de su credibilidad en el universo de la alta modernidad, esta movilidad particular del creer que las afecta y las obliga a ajustarse a una dinámica de circulación de los signos religiosos que entra en contradicción con los modos de gestión tradicionales de la memoria autorizada⁴⁷.

Posiblemente habría que buscar una vía que articulara lo mejor de ambas posiciones de modo simultáneo, como Taizé. Dejar que se acerque la gente en búsqueda, respetando al máximo el itinerario personal, sin juzgar ni condenar; pero a la vez ofrecer una forma concreta de espiritualidad con formato eclesial claro. La comunidad de monjes vive una espiritualidad fuertemente sacramental; algo no negociable para la misma comunidad, que además no se oculta y se ofrece.

⁴⁶ HERVIEU-LÉGER, p. 275.

⁴⁷ HERVIEU-LÉGER, p. 275. Subrayado en el original.



3. Cuestiones sociorreligiosas de fondo bajo la fractura entre fe y sacramentos

1. En un momento en que la comunidad cristiana fue franca minoría, entre los siglos I y IV, se estructuró posiblemente como «minoría creativa»⁴⁸. Produjo una estructura, el catecumenado, orientada a la iniciación cristiana. El catecumenado era probación e instrucción, no anuncio kerigmático. Era largo y exigente. Partía del surgimiento de la *fides qua* y moldeaba sus consecuencias mediante la formación en apropiación de la *fides quae*. Probaba la integridad moral, dogmática y espiritual del catecúmeno deseoso del bautismo. Esta institución del catecumenado y de la iniciación cristiana, laureada con el prestigio de los orígenes y sus valiosos frutos, entró en crisis, colapsó y desapareció con el régimen de cristiandad que se inició con el edicto de tolerancia de Milán y se consolidó posteriormente en un lento proceso de siglos. A pesar de sus diferencias de intensidad y configuración, la situación sociorreligiosa de cristiandad ha pervivido muchos siglos en los países europeos occidentales.

A comienzos del siglo XXI, la cristiandad, tal y como se dio durante muchos siglos en los países tradicionalmente cristianos, ha dejado de existir. Se encuentra en proceso de profunda transformación. Los cambios sociales y culturales acaecidos en los países de Europa occidental (y posiblemente en otros) a partir de los años sesenta han configurado una nueva realidad social que ya no se puede definir como «cristiandad». Algunas tendencias pueden venir de más atrás (Descartes, Revolución francesa, Ilustración y modernidad), pero no habían conseguido el impacto social de ahora.

2. Esta situación no deja de afectar de lleno a la pareja fe y sacramentos. Obliga a repensar lo que parece obvio exigir para la iniciación cristiana y para el acceso a los sacramentos⁴⁹. Un ambiente social y cultural fuertemente impregnado por el cristianismo producía una cierta cristianización ambiental, como por ósmosis, que en cierto sentido facilitaba una vivencia adecuada de la correlación entre fe y sacramentos. De un ambiente social en que la comprensión de qué es un sacramento, el significado básico de cada uno de ellos y sus exigencias se podía dar por bastante conocida de modo general, perteneciente a los conocimientos que se adquieren en el proceso ordinario de socialización, hemos pasado a otro de mucha mayor ignorancia ambiental

⁴⁸ L. GRANADOS-I. DE RIBERA (eds.), *Minorías creativas. El fermento del cristianismo*, Monte Carmelo, Burgos 2011.

⁴⁹ Siendo muy realista, no llega a la radicalidad necesaria el documento CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Edice, Madrid 1998. Más incisivo, pero sin llegar a formular la magnitud de la mutación sociocultural, D. BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Sígueme, Salamanca ³2009 (1996), esp. pp. 11, 18, 41 y 603-608.

con respecto a los contenidos de la fe cristiana y, en ocasiones, de escaso apoyo social. *Al haberse quebrado de facto la simultaneidad entre la socialización cristiana y la socialización general, no se puede seguir con una práctica pastoral que partía de ese supuesto y se apoyaba en él.*

3. La iniciación cristiana, ligada a los sacramentos, pensada desde la situación minoritaria de la Iglesia de los primeros siglos o desde la situación de cristiandad, no se ajusta hoy en día a la realidad social, cultural y religiosa a que debería responder. Los patrones y la lógica de funcionamiento de la creencia y su configuración social han sufrido una mutación muy considerable. Resulta necesario, por tanto, reconfigurar la lógica inherente a la iniciación cristiana, no retocarla o ajustar algún pormenor, como sería aumentar de dos a cuatro charlas la preparación de los padres para el bautismo o de uno a tres los años de catecumenado para la confirmación. Esta labor se ha de abordar teniendo presente tanto lo que significa la iniciación cristiana como tal, junto con los sacramentos que la vertebran (bautismo, confirmación, eucaristía), como la situación social en que hoy se configura la vivencia de la creencia religiosa (subjetiva, emocional, en búsqueda, desinstitucionalizada, deseclesializada, no ortodoxa), pero a la vez todavía muy marcada por fragmentos deslavazados y sueltos de cristianismo que pululan en las sociedades de la antigua cristiandad. Los signos del patrimonio cristiano «flotan»⁵⁰ sin control, nos guste más o menos.
4. Los sociólogos de la religión no reconocen como válido el diagnóstico de nuestra situación bajo la clave única y exclusiva de la *secularización*. Lo que se da, más bien, en muchas sociedades es una situación mucho más compleja, marcada por diversos factores, entre los que se encuentran los que se mencionan a continuación. Ambientes más bien secularizados, agnósticos o incluso militantemente ateos. Rebotes de fenómenos de corte religioso asociados al cuerpo (dieta, belleza, ejercicio físico: *fitness* y *wellness*), al deporte, a la música o a la nación. Pero también la pervivencia de comunidades cristianas con gran vigor, como por ejemplo el pentecostalismo⁵¹, y de otras religiones como el islam, el budismo y el hinduismo, incluso con fenómenos de fundamentalismo religioso. Junto con ello, nuevas búsquedas de religión y particularmente de *espiritualidad*, que dan lugar a nuevas configuraciones de la vivencia religiosa que no se pueden encasillar en ninguna de las grandes religiones. Este último aspecto también se percibe en el seno de la comunidad cristiana. Algunas personas que se entienden a sí mismas como cristia-

⁵⁰ HERVIEU-LÉGER, ej. p. 285.

⁵¹ Cf. BERGER, pp. 56-61, 120-123.



nas en la práctica se mueven en un cierto sincretismo, en el que amalgaman convicciones y ritos procedentes de troncos tan diversos como las religiones orientales, las religiones tradicionales africanas e indígenas, la denominada «nueva era», una cierta psicología con tono espiritualizante.

5. El ambiente social, cultural y religioso implica que muchas de nuestras sociedades en el siglo XXI son cada vez más y con más intensidad plurirreligiosas. La antigua uniformidad de los países tradicionalmente católicos se ha reducido drásticamente. En un ambiente de corte pluralista, quien carece de perfil propio, con una identidad distinguible, no solamente se convierte en socialmente invisible e irrelevante, sino que además corre el peligro de extinción. Sin una identidad clara no parece posible evangelizar, mostrar la diferencia cristiana, su atractivo y belleza. Si esto es así, ha de implicar una traducción en los requisitos para la iniciación cristiana y para el acceso a los sacramentos. Si para recibir los sacramentos o para la iniciación cristiana se admite cualquier actitud, creencia y comportamiento, con tal de que se dé un baño religioso superficial, momentáneo y pasajero de tinte cristiano, difícilmente se mantendrá a la larga la identidad cristiana de modo institucional, social y público. En un ambiente pluralista una identidad sin perfil reconocible se diluye y se vuelve irrelevante.
6. Los sacramentos constituyen la superficie privilegiada de contacto entre la demanda de servicios religiosos por parte los fieles y la Iglesia, acudan los fieles en la situación personal que sea: unas veces personalmente implicados por una situación clave en la vida personal (muerte de un familiar cercano, matrimonio, nacimiento de un hijo, salida de la primera infancia, inicio de la adultez); ya sea por alguna circunstancia social (funeral, entierro, boda, bautizo, primera comunión, confirmación); ya sea por una práctica sacramental frecuente, que sostiene una fe viva. La Iglesia ha de saber aprovechar esta magnífica ocasión pastoral de modo responsable: acogiendo y ayudando al crecimiento en la fe, pero sin degradar ni instrumentalizar los «sacramentos de la fe» como meros ritos sociales o bendiciendo en la práctica una celebración de los sacramentos con graves sospechas sobre la fe real de aquellos que los demandan.
7. Uno de los temas fundamentales me parece que reside en acertar de un modo lúcido y adecuado en la forma de articular las relaciones entre los grupos que, siguiendo a Wuthnow⁵², hemos denominado «moradores» y «busca-

⁵² Charles Taylor no aporta una referencia expresa en el momento en que hace mención de esta distinción. En el capítulo, en otro lugar, la nota 27 remite a R. WUTHNOW, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles 1998.

dores». Sin los «moradores» el perfil institucional y la visibilidad desaparecen. Por eso, la existencia de al menos una minoría de moradores, que creen y pertenecen, parece fundamental. Solo si hay «moradores» podrán acudir los «buscadores» a lo largo de su peregrinaje, ya sea para hacer una estación de pasada o para quedarse. Por lo tanto, parece crucial organizar de un modo satisfactorio:

- a) La función social de los ritos (sacramentos) cristianos en la era secular. Desde la valoración claramente positiva de la Iglesia católica de la «sacramentalidad natural o creacional» y de la búsqueda natural y religiosa de Dios del *homo religiosus*, no parece buena opción, a pesar de todas sus ambigüedades innegables, renunciar por completo a cumplir esta función social. El instinto de la tradición católica olfatea en esta búsqueda, incluso por convención social, un anhelo verdadero de sacramentalidad, que considera mejor alimentar, sanar, purificar y elevar, que rechazar, eliminar, condenar o extirpar.
- b) La acogida de los posibles buscadores y su iniciación, contando con muchas visitas de paso.

A primera vista no parece que necesariamente ambas funciones coincidan, a la vez que las dos parecen muy oportunas. Las dos tareas obligan a los moradores a ejercitarse en la paciencia de Job, pues muchos de los ritos serán más que nada acontecimientos sociales y muchas actividades de iniciación no terminarán de cuajar en verdadera iniciación.

8. En definitiva y más allá de soluciones coyunturales, todo apunta a la necesidad de una reconfiguración a fondo de la iniciación cristiana, en consonancia con el nuevo modo de darse la creencia, para recoger a las personas allí donde están y ayudarlas a crecer en su fe, vinculando esta con la práctica sacramental.

4. Tanteando caminos

Sin una vertiente teológica el análisis presentado no puede pretenderse completo. Sin embargo, como ese tipo de aproximación es más conocida, no incido en ella, sin despreciarla en absoluto⁵³. A la hora de buscar una estrategia pastoral, se abren una serie de cuestiones de gran calado, pero que diferencio en dos áreas fundamentales.

⁵³ Resulta iluminador, por ejemplo, J. RATZINGER, «La fundamentación sacramental de la existencia cristiana» [1965] y «Sobre el concepto de sacramento» [1978], en *Obras completas XI. Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, BAC, Madrid 2012, pp. 139-152 y 153-166.



4.1. Líneas importantes, pero no decisivas

Hay una serie de cuestiones que entran en juego en la iniciación cristiana, que tienen que ver directamente con aquello de lo que se trata, su seriedad, integridad, coherencia, etc. Desde ahí se desprende un modo de hacer, un estilo, un tono. He aquí algunos factores esenciales en esta línea.

Habilidades pastorales

Con frecuencia la doctrina describe el ideal. En la vida cotidiana, cada creyente anda «con su vida a cuestas» y así acude a la Iglesia y solicita los sacramentos cuando lo hace⁵⁴. La doctrina comporta un sentido pastoral que le es inherente: ilumina las situaciones concretas, formula el modo de actuar la misericordia divina y anima a seguir adelante. La doctrina se malentende cuando se convierte en un arma arrojadiza (cf. *Jn* 8, 7) o en una atalaya para juzgar a los demás desde una supuesta superioridad (cf. *Lc* 18, 9-14). Por eso, en el ámbito de la pastoral sacramental se imponen una serie de pautas básicas:

1. Una «Iglesia en salida» es una Iglesia amable, misericordiosa y misionera, que se convierte en hospital de campaña⁵⁵. Dentro de ella los sacramentos ocupan su espacio propio. Sacramentos ofrecidos por una Iglesia santa y pecadora; y por unos ministros y agentes pastorales que, ante todo, como pecadores, han sido agraciados con la misericordia.
2. Cuidar la acogida y la amabilidad. Transcurra el encuentro por los derroteros que sean, lo ideal es que se fomente el deseo de volver y que permanezca una memoria amable de lo vivido.
3. Distinguir las situaciones y los niveles, para otorgar un trato diferenciado según lo que se pueda percibir en cuanto a la fe personal (*fides qua*), la formación (*fides quae*), la eclesialidad y la demanda concreta que se hace a la Iglesia.
4. La acogida pastoral ha de ayudar desde la misericordia a dar un paso adelante en la línea de la coherencia con la fe y sus altas exigencias.
5. Contando con que los sacramentos no son «un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles»⁵⁶, si no parece

⁵⁴ FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, § 47.

⁵⁵ FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, §§ 20-21, 46-47 y *passim*; *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione* (19 de septiembre de 2014).

⁵⁶ FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, § 47. La frase entrecomillada se refiere expresamente a la eucaristía.

aconsejable el acceso a la práctica sacramental, por carencias graves, soportar con valentía la oportunidad de acudir a una praxis ritual no sacramental: bendición, oración con imposición de manos, regalo de algún objeto religioso bendecido (estampa, rosario, medalla, cruz).

6. En ausencia comprobada de los mínimos, fe e intención, habrá que osar negar el acceso a los sacramentos, ofreciendo siempre un camino alternativo.

Reforzar el catecumenado en todas sus etapas y vertientes

Aunque no se pueda recuperar íntegro el catecumenado de la Iglesia antigua, esta institución puede servir de inspiración. Según los lugares, habrá que atender a diversos objetivos: la formación de los catequistas, de los padres y padrinos, de los catecúmenos, ya sea para recibir el bautismo, la eucaristía, la confirmación o el matrimonio. Una buena catequesis no concluye con la celebración del sacramento ni se limita a la dimensión cognoscitiva de la fe. En la Iglesia antigua la catequesis no se cifraba solamente en la instrucción en las materias de la fe. También abarcaba la vida de oración y la conducta moral. Una catequesis que no discrimine a quienes de verdad desean recibir los sacramentos, y vivir en coherencia con lo que en ellos se significa, de aquellos que lo hacen por costumbre u otros motivos ajenos a la verdad del sacramento, no cumplirá en verdad su objetivo. Una buena catequesis incluye, por consiguiente, además de la instrucción, la probación. En algunos lugares la catequesis corre el riesgo de haberse convertido en un peaje más o menos barato o caro, que hay que pagar, pero que no alcanza a tocar el corazón del catecúmeno y sus educadores (padres, padrinos).

Cuidar y reforzar la dimensión mistagógica de las celebraciones

Los sacramentos son celebraciones litúrgicas. Una celebración digna, con unción religiosa, con una estética sencilla pero adecuada (música, silencio, espacio sagrado, objetos litúrgicos), con una asamblea participativa, vibrante y recogida, con una predicación inspiradora transmite más lo que son los sacramentos y ayuda a vivirlos con más intensidad de lo que una sesuda exposición verbal pueda hacer. Por eso, la misma celebración posee una fuerza mistagógica tremenda, que se suma a la misma eficacia de la gracia sacramental que acontece en el seno de la celebración. Por el lado opuesto, una celebración apresurada, sin preparación, sin unción religiosa, sin canto, sin cuidar el espacio y la luz, con una predicación mala y larga, en una palabra «chapucera», daña el atractivo de la verdad sacramental. Además, contradice la reverencia propia de la acogida del don de Dios.



Aquellos grupos y movimientos que generan una liturgia con fuerza mistagógica son capaces tanto de iniciar a quienes acuden a ellos en el encuentro personal con Dios como de vincular a la Iglesia. Un grupo que celebra con alegría y profundidad resulta atractivo. Del encuentro con el Dios de Jesucristo y su Evangelio surge la necesidad de la conversión y el cambio de vida.

4.2. El aspecto decisivo: una socialización cristiana eficaz

A pesar de la importancia de lo dicho en el subepígrafe anterior, ninguno de esos aspectos toca el aspecto central que está detrás de la ruptura entre fe y sacramentos que marca la crisis de la iniciación cristiana en nuestros días: la mutación en el modo de darse la creencia religiosa. La única manera de que fragüe positivamente la vinculación entre la fe y los sacramentos, y, con ella, la iniciación cristiana, reside, a mi modo de ver, en una socialización cristiana que toque a fondo a la persona, de manera que llegue a moldear las capas profundas de su identidad.

Se supone que la identidad religiosa forma parte sustancial del núcleo de la identidad de la persona. Sin embargo, el modo de darse la creencia en las sociedades actuales manifiesta que, en bastantes ocasiones, la identidad religiosa no alcanza a tocar los niveles profundos, mientras que los suelos subterráneos de la cultura, en la que vive y de la que participa, sí que configuran la identidad. La sociología de la religión identifica grupos sociales no pequeños en los que la creencia religiosa se describe adecuadamente como «creer sin pertenecer» a la Iglesia o «religión a la carta», sin coherencia alguna con la ortodoxia oficial (vida y doctrina). En terminología teológica se habla de «bautizados no creyentes». Todo esto implica que incluso personas que se consideran a sí mismas sinceramente creyentes han sido troqueladas por una cultura no impregnada por la fe cristiana. En consecuencia, su identidad creyente se sitúa en un nivel nominal o, cuando menos, superficial.

La Iglesia católica, sin embargo, entiende que la fe del creyente sí que configura a la persona profundamente, modelando según la fe toda la persona: su mundo afectivo, cognoscitivo, volitivo y estimativo. Es decir, presupone una auténtica socialización regida por la fe, ya sea desde la infancia o tras la conversión. Algunas comunidades, asociaciones, movimientos o parroquias logran generar una socialización cristiana que sí afecta a la configuración de la identidad de la persona. En estos casos, con frecuencia la socialización cristiana se solapa en gran parte con la socialización sin más. Las dinámicas presentes en dichos grupos eclesiales pueden servir de inspiración para atraer y socializar irradiando la alegría del Evangelio. A este respecto se ha de valorar muy positivamente

la capacidad de socialización y configuración de la identidad de la religiosidad popular, allí donde está implantada y mantiene su vigor. En todo caso, el desafío consiste en *socializar en cristiano llegando a las capas hondas de la persona, al subsuelo donde se construye la identidad profunda.*

