

## RETOS DE LA CULTURA PLURAL ACTUAL A LA IGLESIA PARA SU REFORMA MISIONERA

Gabino URÍBARRI BILBAO, SJ

**Adreça:** Universidad Pontificia Comillas (Madrid)  
Comisión Teológica Internacional (Roma)  
c/ Universidad Comillas, 3-5  
28049 Madrid  
**E-mail:** guribarri@comillas.edu

### Resumen

El modo de darse la creencia religiosa en la cultura actual se caracteriza como: individualista, tendente al relativismo, en una cristiandad en desmoronamiento, proclive al sincretismo y enfocada al bienestar emocional. Esto plantea tres retos mayores a una Iglesia evangelizadora: afirmarse en esta, inculturarse, sin «prostituirse»; responder a la sed espiritual del yo posmoderno, que entiende la religión básicamente como espiritualidad; generar identidad y pertenencia en una sociedad individualista y líquida. Para cada cuestión se aportan pistas pastorales concretas desde la fidelidad a la doctrina cristiana.

**Palabras clave:** postmodernidad tardía, evangelización, inculturación, espiritualidad, identidad, pertenencia, Iglesia.

### Abstract

*The way of creating religious belief in the present culture is characterized as: individualistic, tending to relativism, within a crumbling Christianity, prone to syncretism and focused on emotional well-being. This poses three major challenges to an evangelizing Church: to affirm oneself within it, to adapt to contemporary culture without 'prostituting oneself'; to respond to the spiritual thirst of the postmodern self, whereby religion is basically understood as spirituality; to generate identity and belonging in an individualistic and liquid society. For each of these issues, we offer specific pastoral ways to move forward, based on fidelity to Christian doctrine.*

**Key words:** late postmodernity, evangelization, inculturation, spirituality, identity, belonging, Church.

Para la reforma de la Iglesia y que ésta resulte significativa hemos de atender a dos polos fundamentales: el primero ha de ser el mismo evangelio que quiere testimoniar. A ello se refiere mi colega Pier Angelo Sequeri en su ponencia. El segundo consiste, sin alterar el evangelio, que la Iglesia ha de proponer y testificar, en responder a las demandas culturales del momento. Siguiendo la petición que se me hizo de forma oral, de adaptar a la realidad eclesial el enfoque que hice para la cristología,<sup>1</sup> me centro en este segundo aspecto.

Presentar en una ponencia simultáneamente tanto los trazos de la cultura plural actual como los retos que implica para la reforma misionera de la Iglesia parece una empresa descabellada y destinada necesariamente a fracasar. Implica, inevitablemente, una comprensión y una lectura de «la cultura plural actual», tarea nada sencilla, para, en un segundo momento, recoger los retos que de ahí se desprenden para la reforma misionera de la Iglesia y la evangelización en el contexto occidental posmoderno. Voy a proceder proponiendo telegráficamente unas líneas maestras del diagnóstico de nuestra situación, en una lectura simplificada y rápida de la misma, en sus trazos gruesos, y enfocada hacia el modo cómo la cultura actual moldea el modo de darse la creencia religiosa. Seguidamente, presento los tres mayores retos que percibo para la reforma de la Iglesia y su modo de proponer la fe en esta circunstancia y me detengo en ellos, proponiendo alguna pista más concreta de acción pastoral. Termino con una breve conclusión.

## 1. UN DIAGNÓSTICO CULTURAL TELEGRÁFICO: CUATRO PALABRAS Y UNA CONCLUSIÓN

### 1.1. *La creencia religiosa en el individualismo de la modernidad tardía*

La (post)modernidad tardía es *líquida* (Z. Bauman).<sup>2</sup> Como es bien sabido, el sociólogo Z. Bauman (1925-2017) ha explorado esta intuición en numerosas publicaciones. Sin resumir por completo su pensamiento, destaco algunos aspectos que me parecen más relevantes.

La modernidad líquida se opone a sólida. Esto implica que no hay apoyos sólidos, consistentes, duraderos, estables, permanentes. En su lucha por la vida, por descubrir el sentido de la vida, el trabajo, el esfuerzo, la familia, la

1. Me refiero a la ponencia presentada en el marco del XXV Encuentro de Obispos y Teólogos (30-31 de marzo de 2017), en Madrid. Una versión retocada y reducida se publicó con el título: «Ante los retos a la cristología de parte de la actual cultura plural», *TyV* 58/2 (2017) 221-243. Aquí sigo, con retoques y ampliaciones, el diagnóstico cultural general.
2. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE <sup>14</sup>2013 (inglés 2000).

ética, la enfermedad y la muerte; por orientarse en el espacio y en el tiempo; por afrontar el fracaso y la rutina, el individuo se encuentra sin apoyo social sólido. En definitiva, todo recae sobre el *individuo* en *soledad*, en un mundo en continuo movimiento acelerado, sin referencias ni agarraderas sólidas, resistentes y seguras a las que aferrarse. En palabras de Bauman: «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 individuo».<sup>3</sup>

Esto supone una sociedad que genera de modo sistémico y estructural *estrés* y *angustia*, porque arroja una carga desmesurada sobre los hombros de todos y cada uno de los individuos que forman parte de ella. La sociedad ofrece todas las posibilidades y obliga a cargar con el peso de todas las decisiones.

Siguiendo con Bauman, se ha de destacar, con gran importancia para nuestro tema, que en esta situación sufren enormemente los *vínculos* entre lo individual y lo social (léase eclesial), la robustez de la ligazón entre el individuo y aquello socialmente pautado:

Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos —las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas—.<sup>4</sup>

Evidentemente, esta configuración social y de la construcción social de la identidad y la conducta del individuo no puede no afectar a su identidad religiosa, conducta religiosa e, incluso, a su comprensión de la religión en cuanto tal. Entonces cae de su peso que repercute sobre el cristianismo, la presencia del cristianismo y la Iglesia en la sociedad, el modo de configurarse la creencia religiosa cristiana, de apropiársela y desplegar su vivencia.

Otros dos analistas contemporáneos confirman, con énfasis diversos, la sobrecarga que vive y sufre el individuo en la modernidad tardía o segunda modernidad. Así, para el filósofo Byung-Chul Han, nuestra sociedad de la modernidad tardía se caracteriza por la aceleración y la hiperactividad. Esto produce sistémicamente enfermedades neuronales, entre las que sobresalen como más comunes, de ninguna manera única, la frustración, el fracaso y la

3. *Ibíd.*, 13.

4. *Ibíd.*, 11-12.

*depresión*.<sup>5</sup> En todo caso, la sanidad mental y la paz del individuo se encuentran tremendamente amenazadas por la constelación social vigente en los países occidentales. Curiosamente, esta situación conjuga la imposibilidad de «espiritualidad», junto con su demanda.<sup>6</sup> La hiperactividad sofoca la vida espiritual, que incluye una distancia típica de la vida contemplativa, por la hiperinflación de la vida activa.<sup>7</sup>

Desde otro punto de vista, U. Beck y E. Beck-Gernsheim han caracterizado la segunda modernidad como una sociedad del *riesgo* y de la *individualización*. En una presentación muy simplificada, la individualización consiste en una conjunción de diversos factores, entre los que destacan la interrelación de estos tres. Primero, «la desintegración de formas sociales anteriormente existentes».<sup>8</sup> Dicho en otros términos: se ha producido una des-tradicionalización. En una formulación condensada: «“individualización” significa *disembedding without reembedding* [“desincrustar sin reincrustar”]».<sup>9</sup> Este proceso tiene que ver con que las instituciones sociales se refieren directamente al individuo y no al grupo. Ahora bien, el individuo ha de arreglárselas por sí mismo para ser capaz de disponer de los servicios de las instituciones: empleo, derechos sociales y políticos, formación, movilidad. Segundo, la necesidad de inventar la propia biografía, que pasa a ser una «biografía electiva», «biografía reflexiva», del estilo «hágalo usted mismo», en una palabra: una «biografía de riesgo»,<sup>10</sup> para la que no hay patrones previos, sino que hay que ir inventando sobre la marcha. La familia y el matrimonio, esfera en la que ha dejado de existir una pauta social consensuada y normativa a la que ajustarse (rol del padre, de la madre, de los hijos, de los abuelos, etc.), resulta un caso paradigmático.<sup>11</sup> Cada uno se convierte en artista de su libertad (P. Zulehner). Ha de seguir el imperativo moral máximo de cumplir el sueño de «vivir su propia vida» y, simultáneamente, cargar con todo el riesgo que supone y los fracasos que lleve consigo.<sup>12</sup> Tercero, esto se ha de hacer en el marco de un espeso tejido de regulaciones burocráticas, ligadas al mercado de trabajo y otras condiciones propias del estado del bienestar: condiciones

5. Cf. Byung-Chul HAN, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder 2012 (alemán 2010), esp. 11-32.

6. Ej. *Ibíd.*, 62.

7. *Ibíd.*, 54.

8. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona: Paidós 2003 (inglés 2001), 38.

9. *Ibíd.*, 30. Cursivas, comillas y corchetes en el original.

10. *Ibíd.*, 40.

11. *Ibíd.*, ej. 48-54.

12. *Ibíd.*, 69-80.

para recibir subsidios, seguridad social, becas de formación, conseguir un préstamo hipotecario y hacerle frente, etc. Lo propio de la individualización consistiría en que estas regulaciones externas deben ser introducidas en la biografía por los propios individuos.<sup>13</sup> Como resultado: «El tipo occidental de sociedad individualizada nos habla de la necesidad de *buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas*».<sup>14</sup>

En síntesis, la modernidad tardía coloca al individuo ante la hercúlea tarea de responder por sí mismo a todas las cuestiones ordinarias de la existencia, junto con las mayores y menores del sentido, incluida la trascendencia, en una situación que se puede caracterizar como: líquida, generadora de cansancio, de riesgo permanente, sin modelos de referencia acreditados. Esto no significa que las cuestiones de sentido último, con aura humanista y tonalidad religiosa, no estén presentes, sino que su respuesta se busca, comparte y negocia de un modo diferente al pre-moderno y al de la primera modernidad. Dado que la modernidad tardía acentúa los procesos de individualización y subjetivación de la modernidad, la creencia religiosa en la modernidad tardía no puede ser ajena a estos procesos tan fuertes y tan presentes. Como resultado, la creencia religiosa de la modernidad tardía se caracteriza por ser *individual*: una opción del individuo, que articula su propia creencia libremente frente a la forma institucional de la religión; es decir, frente a pautas externas, objetivas, fijas, obligatorias, institucionalizadas o comunes.<sup>15</sup> Esto hace que la adhesión institucional, por una parte, no sea la forma predominante de la creencia. Y, por otra parte, si se da, ha de recorrer un camino complejo para reafirmarse como creencia propiamente *individual* a pesar de su conformidad institucional. Es decir, incluso la conformidad institucional presenta el cariz de una opción característicamente individual.

### 1.2. *La creencia religiosa en una sociedad plural*

Un segundo factor determinante de nuestra cultura hoy en día, en línea con el anterior, es el *pluralismo*. El diagnóstico de algunos analistas especializados y lúcidos lo confirma.<sup>16</sup> De esta nota de nuestra cultura resalto tres aspectos, que me parecen relevantes.

13. *Ibíd.*, 39.

14. *Ibíd.*, 31; cursivas en el original.

15. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion 1999, 157-200.

16. Cf. Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 2007 (traducción en 2 tomos en Barcelona: Gedisa 2015); P. L. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En bus-*

En primer lugar, el pluralismo se vive, generalmente, de modo no fundamentalista. Lo cual supone, entre otras cosas, que el contacto con personas de otras creencias religiosas, o ninguna, se vive con normalidad y aprecio a estas personas. Si, por ejemplo, en el trabajo, en la escuela, en la universidad se convive y trabaja conjuntamente con colegas responsables, valiosos, trabajadores, cordiales, buenos compañeros en definitiva, no se puede sostener simultáneamente una comprensión «diabólica» de la religión en la que creen o de la ausencia de creencia religiosa. Muchos sacerdotes y consagrados experimentan esta realidad dentro del núcleo más íntimo de su propia familia: hermanos, cuñados, sobrinos, etc. Lo cual, como primer paso, induce a rebajar el nivel de solidez de la propia creencia, introduciendo un cierto aire de *relativismo*. Mi fe religiosa no es la única capaz de generar personas cabales; o la ausencia de fe religiosa, el ateísmo práctico, no implica de por sí una deshumanización ni una perversión radical del ser humano. El pluralismo induce como efecto inmediato el relativismo.

En segundo lugar, del pluralismo se deduce también que lo propio de nuestra sociedad occidental hoy en día sería más bien el *pluralismo* que la secularización en cuanto tal. Esto parece cierto a nivel mundial, pero incluso se puede sostener, más matizadamente, para el ámbito occidental.<sup>17</sup> La opción religiosa es una más de las que hay que realizar, si bien en el mundo occidental no es la que maneja por defecto<sup>18</sup> ni un asunto que preocupe a las clases populares,<sup>19</sup> que, especialmente en las grandes áreas urbanas, viven alejadas de las iglesias. Plantearse la opción religiosa, independientemente de su resultado final, es un asunto propio y perteneciente a las clases medias y acomodadas. De todo esto se deduce que creer o no creer se traduce en *una opción personal*, mucho más que algo socialmente dado con el nacimiento, la familia, la educación o la pertenencia al pueblo, la región o el país. Siguiendo a Beck, Dios es otra cuestión más a elegir,<sup>20</sup> a la vez que, por otro lado, el individuo ha de asumir la carga de la respuesta a las cuestiones que antes recaían sobre la religión. En consecuencia, sucede: «Algo así como si la vida cotidiana

---

*ca de un paradigma para la religión en la época pluralista*, Salamanca: Sígueme 2016 (inglés 2014).

17. Cf., entre otros, D. HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona: Herder 2005 (francés 1993), 11-12; ID., *Le pèlerin*, esp. 29-60.

18. Así Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, 12.

19. Según G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Oxford: Blackwell 1994, 106-107.

20. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *La individualización*, 71. En la misma onda D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 33.

estuviera siendo “teologizada” posreligiosamente». <sup>21</sup> En este contexto, se da un auge del mercado de todo tipo de respuestas, entre las que sobresale el auge de la psicología y de la literatura de autoayuda, como ofertas de sentido en un mercado fluctuante y abierto. <sup>22</sup>

En tercer lugar, dando un paso más, Berger entiende que el pluralismo se da no solamente a nivel social, sino también dentro de cada uno de los individuos, según la esfera de su vida en la que se encuentren: trabajo profesional, ocio, familia, relaciones personales de amistad, etc. <sup>23</sup> Es decir, la creencia, cuando se da, no comporta un carácter del todo totalizante. Se dan áreas de no influencia de la creencia, donde se maneja otro tipo de racionalidad. La fe cristiana, por su propia lógica, pretende, empero, que la fe informe toda la persona y todas las esferas de su vida.

### 1.3. *La creencia religiosa en una cristiandad en desmoronamiento*

Como resultado de un conglomerado de diversos fenómenos, culturales, políticos, filosóficos, económicos, sociales y religiosos, la *Cristiandad*, tal y como se dio hasta aproximadamente los años 50 o los previos al Concilio Vaticano II, ha dejado de existir. Asistimos a su *desmoronamiento* en los países tradicionalmente cristianos, si bien a diferentes velocidades y con configuraciones diversas según zonas geográficas, incluso dentro de un mismo país europeo. <sup>24</sup>

Me parece acertada la línea general del diagnóstico o la descripción que hace la socióloga británica G. Davie para la mayor parte del cristianismo occidental europeo: «creer sin pertenecer». <sup>25</sup> Su opinión se puede condensar en dos apreciaciones:

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 vivir. <sup>26</sup>

21. U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *La individualización*. 47.

22. *Ibíd.*, 46.

23. P. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad*, esp. 103-131.

24. A este respecto merecería estudiarse más a fondo el papel de la religiosidad popular en el mantenimiento de un tejido religioso social y eclesial, de una identidad creyente y su capacidad de socialización religiosa cristiana.

25. Véase la nota 19. Esta autora posee una obra más extensa e interesante sobre el tema.

26. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945*, xii; traducción y cursivas mías.

... Me parece más exacto describir a la Gran Bretaña de finales del siglo xx, junto con la mayor parte de Europa occidental, como *a-eclesial* y no simplemente secular; una paradoja que formará un tema importante dentro de este libro.<sup>27</sup>

Esto explica que se mantengan altos porcentajes de creencia, como por ejemplo reflejan en España algunas encuestas, a la vez que persiste una decadencia constante y crónica en la práctica religiosa y eclesial regular. De hecho, se percibe por doquier una dificultad enorme para alcanzar una iniciación cristiana lograda, a pesar del número nada despreciable de las celebraciones sacramentales de bautismos, primeras comuniones, confirmaciones y matrimonios. Pues se trata de una creencia que no está conformada por la ortodoxia eclesial ni asociada a la pertenencia o la práctica regular. La creencia se conforma de modo individual. Tal modo de creer no disuena, a la postre, de una creencia a la carta.<sup>28</sup>

Desde una perspectiva complementaria, una socióloga de la religión muy lúcida, D. Hervieu-Léger, formula así el mayor reto para las instituciones religiosas de gran tradición, en el seno de las sociedades occidentales:

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 autorizada.<sup>29</sup>

Es decir, que el modo de creer en lugar de estar basado en la estabilidad y la permanencia, en una tradición fija que ancla, se caracteriza por la reinención y la redistribución de los signos y significados religiosos. Los signos del patrimonio cristiano «flotan»<sup>30</sup> sin control, nos guste más o menos. Así, la fe personal (*fides qua*) no se ajusta ni a unas normas morales de referencia vinculantes ni a unas pautas regladas de ortodoxia (*fides quae*). Por decirlo de un modo gráfico, la creencia se ha *asilvestrado* con respecto a las instituciones y resulta difícilmente domesticable según los parámetros institucionalmente vigentes, sostenidos por las autoridades institucionales y sus expertos.

27. *Ibíd.*, 12-13; traducción y cursivas mías.

28. Cf. A. MONCADA, *Religión a la carta*, Madrid: Espasa 1996.

29. D. HERVIEU-LÉGER, *Hilo de memoria*, 275; subrayado en el original.

30. *Ibíd.*, ej. 285; *Id.*, *Le pèlerin*, 59.



#### 1.4. *La creencia religiosa como viaje espiritual y satisfacción emocional*

Por último, dentro de esta serie de notas, la religión se percibe ante todo como una cuestión de *espiritualidad*, enfocada al logro de la máxima *satisfacción* personal, especialmente en el ámbito *emocional* subjetivo.<sup>31</sup> Por esto mismo se da, simultáneamente, el *sincretismo* y la interacción con el ámbito terapéutico, incluyendo el cuidado del cuerpo, hasta llegar casi a su culto. Aquí encaja perfectamente el auge de: a) las religiones orientales, especialmente de sus prácticas de meditación y relajación, b) la denominada «Nueva Era», como religión cosmológica, y de una psicología muy extendida de tono espiritualizante.<sup>32</sup> Así, la vivencia religiosa se formula básicamente como una *peregrinación personal*<sup>33</sup> en búsqueda del mayor grado de *bienestar emocional*, previamente no pautada, donde se van recogiendo y desechando, acumulando y rechazando elementos de diferentes religiones, terapias o modos de meditar, según el «yo» juzga que le ayudan o le proporcionan satisfacción, sin medirse por una ortodoxia reglada o institucional. La nueva religiosidad, también la cristiana, se estructura básicamente con estas tres notas concomitantes: la realización del yo, la práctica religiosa a la carta, barajando como regla principal «encontrar el propio camino».<sup>34</sup> El imperativo moral de «vivir la propia vida» (Beck) se traspasa y conserva a su modo a la esfera religiosa.

Este sincretismo no pautado llega a formas silvestres en las que incluso se da creencia sin fe religiosa o espiritualidad sin religión. Incluso algunos lo proponen como el camino *religioso* más adecuado o el verdadero humanis-

31. Sigo libremente los análisis de Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, 505-535. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Hilo de memoria*, 60-61.

32. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana», AAS 82 (1990) 362-379 [recogido en Id., *Documenta. Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Madrid: Palabra 2007, N° 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 2003) [en línea <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html)> [Consulta 20.07.2015]. Véase también: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *La meditación cristiana. Carta «Orationis formas»*, Madrid: Palabra, 1994; Mons. L. F. LADARIA, «Sobre “Orationis formas”». Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (15 de octubre de 1989)», en I. CATELA MARCOS (ed.), *La oración, fuerza que cambia el mundo*, Madrid: BAC 2016, 3-24; G. URIBARRI, «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente», *EE* 78 (2003) 301-331, 307-315. Me hago eco de todo ello e intento responder desde la fe cristiana en G. URIBARRI, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Santander: Sal Terrae 2017.

33. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, esp. 89-118.

34. Id., *Hilo de memoria*, 228-230. La cita entrecorrida en p. 230.

mo.<sup>35</sup> El elemento terapéutico, para afrontar el dolor, la frustración, la angustia y el estrés, junto con el emocional, de aumento de satisfacción y bienestar personal, evidentemente no faltan.

### 1.5. *El gran desafío: el nuevo modo de darse la creencia religiosa*

De resultado de lo anteriormente expuesto, como punta del iceberg de fenómenos de mucha envergadura en la cultura y en la sociedad occidental de la modernidad tardía, hemos de extraer varias consecuencias. Enumero algunas.

1. No podemos presuponer que estos fenómenos culturales tan profundos no nos afectan también a los cristianos, a los miembros de la Iglesia que vivimos en esta cultura y que nos configura, al menos, en una parte notable. Nosotros también formamos parte de esta cultura. No solamente participamos de esta sensibilidad y cultura, sino que además el envío del Señor de la mies es a esta cultura y a estas ovejas, con esta cultura (cf. *EG* esp. 115). Por lo tanto, lejos de toda queja lastimera y del regocijo en el lamento, se nos pide, el Señor que nos envía nos pide: amar a estas personas con esta cultura, reconocer este tiempo y esta cultura como el momento de la gracia, el *kairós*, para vivir el evangelio como discípulos misioneros (Francisco). No disponemos de otra época histórica ni hay otra sociedad a la que anunciar y testimoniar el evangelio ni se da para nosotros otra cultura en la que inculturar el evangelio. Así, pues, un primer paso para anunciar el evangelio es leer cristianamente nuestra situación, en sus retos y oportunidades, una lectura amorosamente traspasada por todo lo que implica el envío del Señor aquí y ahora.

2. Esta descripción de la cultura, pese a su enorme simplificación, pone de relieve la presencia ya sea expresa, oculta o enmascarada de la pregunta

35. «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 sí creen» (Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, 513. Traducción propia). Todo el desarrollo merece la pena. Como confirmación baste con consultar la propaganda del libro F. MAYORGA TARRIÑO, *El ateísmo sagrado*, Barcelona: Kairós 2017, en la página web religión digital [consulta: 13.01.2017]: <<http://www.periodistadigital.com/religion/libros/2017/01/13/el-ateismo-sagrado-de-feliciano-mayorga-religion-iglesia-dios-jesus-papa-francisco-fe-yaveh-judeocristianismo-budismo-paganismo-vacio-filosofia-secular.shtml>>. O la propaganda de una nueva colección ANICCA en Desclée De Brouwer: <<https://www.edesclée.com/colecciones/anicca>> [consulta 25.01.2017].

y las cuestiones religiosas, a pesar de la predominancia del discurso de la secularización y la secularidad, y a pesar de todas las dificultades que tanto las Iglesias institucionales como otras religiones con perfil institucional fuerte experimentan en la sociedad postmoderna occidental. Si hay pregunta religiosa, búsqueda, anhelo, deseo de espiritualidad, significa que, aunque no esté recortada a la medida de la fe cristiana, se abre la posibilidad de iniciar un diálogo, un encuentro, una conversación, una invitación.

3. Asistimos a un nuevo modo de darse, estructurarse y configurarse la creencia religiosa o su ausencia. Desde mi punto de vista se trata de un reto mayúsculo, especialmente visible en la fractura «fe y sacramentos» y en las dificultades con las que se enfrentan los procesos de iniciación cristiana.<sup>36</sup> La presencia de una *fides qua*, incluso con una tonalidad cristiana por la herencia cultural cristiana en occidente, no significa que esté conformada según la *fides quae* eclesial o que la busque. D. Hervieu-Léger, hablando en términos generales, afirma la existencia de una «nebulosa de heterodoxias»,<sup>37</sup> de una «nebulosa de creencias»,<sup>38</sup> de una «nebulosa místico-esotérica»<sup>39</sup> y, sobre todo, de un «bricolaje de creencias»<sup>40</sup> como el modo ordinario de darse la creencia hoy en día en la modernidad tardía.

4. En otro orden de cosas, si partimos de la constatación doble de que: a) la religión toca las capas profundas y los suelos subterráneos de la cultura,<sup>41</sup> y b) en los últimos decenios se han dado cambios notables en la configuración de la cultura y la sociedad, entonces necesariamente *se ha alterado el puesto de la religión en la sociedad, su modo social de configurarse y el modo de darse la creencia religiosa*.<sup>42</sup> Uno de los retos mayores reside en que la fe cristiana y la socialización cristiana ordinaria experimenta una dificultad tremenda en acceder a moldear el suelo último que conforma la identidad profunda del individuo: sus deseos, valores, opciones, sueños. El individuo

36. Cf. G. URIBARRI, «La ruptura entre la fe y los sacramentos en la iniciación cristiana: perplejidades y caminos», *Pastoral Litúrgica* 360 (2018) 13-57.

37. *Hilo de memoria*, 216.

38. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 12.

39. *Le pèlerin*, 162-164. Citando a F. Champion.

40. *Le pèlerin*, 42-48.

41. Cf. G. DAVIE, *Religion in Britain since 194*, 30. Allí mismo, cita a C. LONGLEY, *The Times Book of Clifford Longley*, London: Harper Collins 1991: «la religión tiene que ver con corrientes oceánicas profundas que a menudo están completamente ocultas y que mueven enormes masas de agua a grandes distancias muy lentamente» (p. x; traducción propia). Los cambios que he mencionado previamente tocan este nivel y mueven esas enormes masas de agua.

42. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Hilo de memoria*, 120.

se socializa en una cultura con unos dioses, como por ejemplo el individualismo, el éxito y la autonomía, muy potentes, arraigados, espontáneamente compartidos como autoevidentes. La socialización cristiana ordinaria, un catecumenado centrado en la transmisión de unos elementos cognitivos de la doctrina cristiana, no alcanza a tocar el suelo donde esos «dioses» o valores supremos incuestionados e incuestionables están profundamente enraizados. Se dan, por así decirlo, una serie de «voces mudas»<sup>43</sup> muy presentes y arraigadas, que la socialización cristiana ordinaria, más superficial generalmente, sin llegar a las capas últimas de la configuración de la identidad y del deseo, no altera ni reconfigura. Así, la socialización religiosa de corte más institucional genera de ordinario una identidad religiosa, también cristiana, que no permea a fondo, en sus raíces y en su subsuelo, la identidad profunda y motriz de la persona.

5. Como conclusión, evidentemente, todos estos fenómenos apuntan a una comprensión ambiental de la persona de Jesucristo y de la Iglesia y suponen un reto para la propuesta misionera y teológica de la fe eclesial en Jesucristo.

#### 1.6. *Tres grandes retos para una Iglesia misionera*

De este retrato robot de nuestra cultura y de la configuración social de la creencia religiosa que genera se deducen una serie de desafíos mayores a la Iglesia, como institución religiosa que quiere hacer una oferta significativa y vivible en medio de esta cultura. Sintetizo esquemáticamente los tres retos mayores que percibo.

1. *Afirmarse en esta cultura sin perder la propia idiosincrasia.* Si, de un lado, no se pueden ignorar del todo las demandas del mercado religioso, tampoco puede la Iglesia, de otro lado, desnaturalizar su propia identidad para amoldarse a lo que el mercado demanda.

2. *Ofrecer una propuesta que responda a las demandas religiosas que genera esta cultura.* Si lo que la gente busca en la religión es, ante todo, espiritualidad, la oferta espiritual con la que se responda habrá de ser propiamente

43. Cf. A. TORNOS, «Voces mudas de la cultura entre los ejercitantes de hoy», *Manresa* 70 (1988) 129-148.

cristiana y espiritual, mostrando que es capaz de satisfacer con creces las demandas espirituales del yo posmoderno, aunque según otros parámetros.

3. *Generar una pertenencia y una adscripción eclesial sana.* En una cultura del peregrinaje y la trashumancia, de los vínculos líquidos, uno de los retos mayores radica en generar pertenencia alegre y convencida, y una sana identificación institucional.

A continuación, recorro sumariamente cada una de estas cuestiones mayores. La primera se centra en la premisa inicial, desde la que abordar la compleja cuestión de la inculturación, el diálogo con la cultura actual y el posicionamiento básico ante la cultura actual y sus demandas. La segunda representa, a mi modo de ver, el campo de batalla principal, en el que hoy en día se decide la conquista o la pérdida de las almas en el mundo occidental. El tercero representa la cuestión más espinosa, debido al modo específico de darse hoy la creencia religiosa: individualista, sin vínculos sólidos, renuente a cualquier ortodoxia, que entiende como imposición, y refractario a la pertenencia institucional.

## 2. EL MERCADO NO SIEMPRE ES SANTO: INCULTURARSE SIN PROSTITUIRSE

### 2.1. *La inculturación: sentido y límites*

A lo largo de la historia de la Iglesia se ha dado una tensión entre adaptación e inculturación, de un lado, y mantenimiento de la tradición, de otro lado. En todo caso, la inculturación siempre ha de ser inculturación del evangelio, no subversión ni rebaja del mismo<sup>44</sup>. Esto supone una transformación de la cultura a la que el evangelio llega, debido a la fuerza misma del evangelio para moldear la cultura y así lograr decirse en ella sin rebajas. Ciertamente el evangelio siempre es «según»: según Mateo, Marcos, Lucas o Juan, pero es el evangelio entero, no una selección de aspectos del mismo. Lo mismo sucede cuando el evangelio penetra en una cultura y la transforma desde dentro de sí misma, desde sus propias claves culturales.

Un caso ejemplar de inculturación sucedió durante el proceso de la construcción teológica de la Iglesia antigua. De una parte, la primitiva Iglesia nacida en Palestina, en suelo semítico, adoptó claramente el griego: para su

44. Cf. A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, Madrid – Bilbao: U. P. Comillas – Desclée 2001.

liturgia, sus escritos canónicos; y, como interlocutor profano principal, la filosofía helenista, en confrontación con la cual generó su propia autocomprensión teológica y la primera formulación refleja y especulativa de su fe. De otra parte, esto no supuso la asunción de todos los axiomas del pensamiento y de la filosofía griega de un modo acrítico. Se dio un proceso largo y lento de asimilación, formulación, criba, aquilatamiento y distancia con respecto al pensamiento griego.

En particular, y por poner un ejemplo señero, la crisis arriana representó un momento significativo y álgido de «deshelenización» del cristianismo<sup>45</sup> (en contra de Harnack). Pues el esquema básico de Arrio permanecía dentro de los parámetros fundamentales del platonismo medio, propios del helenismo y la mentalidad griega, mientras que la alternativa de los grandes teólogos del Logos de los siglos II-IV, junto con el concilio de Nicea, significaba una ruptura seria con la lógica inherente al platonismo medio, como filosofía religiosa. Especialmente hizo crisis la conceptualización de corte helenista del ser divino en cuanto tal, entendido como una mónada aislada frente a monarquía trinitaria. Según la visión helenística, el ser divino es de por sí imparticipable, mientras que la fe cristiana sostiene la participación del Hijo en la sustancia del Padre, explicada por generación del Hijo a partir de la sustancia del Padre. Pero también se da una distancia notable en cuanto a la comprensión diferente del modo de mediarse la relación entre Dios y el mundo creado. Para el helenismo, tal mediación se da, debido a la trascendencia absoluta del Dios único, mediante una serie de seres intermedios, que en el platonismo medio vienen a ser algo semejante al alma del mundo y el logos estoico. Sin embargo, según la fe cristiana y los grandes teólogos del Logos de este periodo, Dios mismo, trinitariamente concebido, entra en relación con el mundo por el Hijo y el Espíritu, sus manos.<sup>46</sup> Y, por supuesto, también se da una divergencia enorme en la comprensión de la persona de Jesucristo. En el esquema helenista ha de ser o Dios u hombre, pues entre Dios y el hombre se da una incompatibilidad metafísica radical e insuperable. Sin embargo, lo propio de la fe cristiana consiste en afirmar la posibilidad de

45. Entre la inmensa bibliografía, cf. el magnífico artículo, ya clásico, de F. RICKEN, «Nikaia als Krisis der altkirchlichen Platonismus», *ThPh* 44 (1969) 321-351 (trad. ital: *L'homooúsios di Nicea come crisi del platonismo cristiano antico*, en *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, Brescia 1986, 89-119). Para la crisis arriana, cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel iv secolo*, Roma: Augustinianum 1975; R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 2002 (trad.: *Sígueme*, Salamanca 2010); S. FERNÁNDEZ, «Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana», *ScrTh* 45 (2013) 9-40.

46. Clemente Romano, *IClem* 33,4; Teófilo de Antioquía, *Aut.*, II,18; Ireneo de León, *Adv. haer.* IV, *praef.*4; IV,20,1; V,6,1; *Dem.* 11.

la conjunción de Dios y hombre, dados en Jesucristo en su máxima potencia, sin menoscabo ni rebaja de ninguna de ambas realidades.

## 2.2. *La tentación de lo que «vende» en el mercado vs. la necesidad de «vender» en el mercado*

Así pues, la inculturación no significa, sin más, aceptación acrítica de lo que en la cultura circula como bueno, honesto, humanizante o cabal, o que, simplemente, *funciona* de modo eficaz. Sino que esos elementos, quizá buenos, han de medirse con el evangelio. Para sobrevivir la Iglesia no puede subirse sin discernimiento al carro de lo que *vende* en el mercado religioso. Tal conducta, apropiada para los centros de consumo, le podría costar la pérdida de su identidad, el abandono de su Esposo, prostituyéndose con adornos ajenos a su propio ser con tal de ganar clientes (cf. Ez 16).

### a) Un caso que funciona: los «templos de consumo»

No deja de llamar la atención que hoy se hable de las grandes superficies de tiendas o grandes centros comerciales, los *Mall* en su palabra inglesa, abiertas también durante todo el fin de semana, como de «templos de consumo».<sup>47</sup> La lógica que opera en estos «templos» está marcada por estas características:

- Todo el mundo se comporta igual, consume. Con lo que no hay que dar a nadie explicación ni razón de la propia conducta. Eso elimina la angustia estructural con la que el individuo carga para justificar el sentido de sus conductas.
- Cada uno adquiere lo que le parece bien. Con lo que la oferta se ajusta perfectamente al individuo, mientras que el individuo no se tiene que ajustar a lo que no quiera, aunque siga, libremente, los dictados de la moda. Lo que se espera, además, es que, dentro de la oferta, inmensa y abigarrada hasta el extremo, cada uno elija según su propio criterio.
- Este individualismo atroz, ejercitado simultáneamente en la misma superficie por un número grande e indeterminado de individuos, pero sin vínculos más allá de coincidir en consumir y la localización geográ-

47. Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, 108; véase 78-97 y 108-113.

fica simultánea donde se realiza el consumo, genera una sensación de pertenencia. A pesar de que la pertenencia, el elemento comunitario, consiste en la práctica sincrónica de un individualismo extremo.

La Iglesia, que ofrece a su modo un «templo» con una oferta religiosa para el consumo, no puede regirse por las reglas del mercado de las grandes superficies: lo que vende y la gente compra es por sí mismo bueno, porque produce beneficio. Eso desnaturalizaría su propio ser como sacramento fundamental de la salvación de Dios en Jesucristo. Así, pues, la «prostitución», dicho fuertemente, o el acomodo indiscriminado a lo que funciona en el mercado religioso, lo que *vende*, no supone una verdadera salida ni es camino para una reforma eclesial. Así, por ejemplo, aunque volveré sobre ello, no se puede hacer una presentación de la fe cristiana moldeada por las demandas del «yo» moderno o posmoderno;<sup>48</sup> ni configurar la Iglesia al estilo de un gran centro comercial con ofertas de consumo religioso variado: bodas, funerales, bautizos, formas y modos de oración, relajación, sanación espiritual, terapia de diversos tipos, etc., para que cada uno elija el formato, el estilo, el contenido y la duración a su gusto y según su criterio.

#### b) Identidad y relevancia

En los años 60 hubo un debate que contrapuso identidad y relevancia como estrategia pastoral de la propuesta cristiana en el ámbito de la modernidad.<sup>49</sup> Algunos propusieron que había que optar entre uno y otro. Para ser relevante en una situación nueva y diferente, se decía, no se podía mantener intangible la identidad válida para otra circunstancia histórica, ganada, pensada y generada en otro contexto político y cultural. Esa identidad anacrónica sería irrelevante, porque sería incomprensible e incapaz de incidir sobre una coyuntura claramente diferente. Además, el único modo posible de conservar la identidad en un contexto de disonancia cognoscitiva por parte de los cristianos sería adoptar la forma sociológica de «secta»: un grupo cerrado. Sin embargo, un grupo cerrado, por definición, no impacta sobre la sociedad, provocando su transformación. Si la Iglesia se convirtiera en secta renunciaría a la evangelización del conjunto de la sociedad, lo cual iría en contra de su propia misión e identidad.

48. Más ampliamente G. URÍBARRI, *La mística de Jesús*, 35-83.

49. Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander: Sal Terrae 1998, 329-331.



Sin embargo, el transcurso del tiempo ha demostrado que ese razonamiento, aparentemente impecable desde un punto de vista teórico, erraba completamente. *No hay relevancia posible sin identidad propia*. Tal aspecto se refuerza además doblemente en nuestro contexto. Primero, porque la cultura actual ya se nos introduce por los poros de muchos modos. Somos y queremos ser cristianos. Pero por muy contraculturales que nos presentemos y por mucho que nos afinquemos en la fe y en la tradición propia, habitamos el siglo XXI, sus modos de relación, de consumo, de trabajo, de familia, de ocio, de comunicación, de generar identidad. Como caso evidente, la gran mayoría de los cristianos confesantes visitamos los templos de consumo y nos dejamos seducir por su lógica también los fines de semana, domingos incluidos. Y así en tantos ámbitos de la vida y la cultura. Segundo y más importante, en una cultura tan marcada por el *pluralismo*, como la nuestra, sin una identidad fuerte se pierde visibilidad y relevancia.

Volveré sobre el asunto. Pues en el terreno religioso se tiende a equiparar identidad clara con fundamentalismo, lo cual no se sigue. Evidentemente en la cultura plural se ha de hacer un sobreesfuerzo por dar razón de la propia fe y la propia esperanza, en diálogo con otras posturas, sin dejar de tener una opinión propia, con puntos no negociables. No podemos plegarnos a ofrecer un sincretismo individualista, psicologizante, esotérico, terapéutico y a la carta, con un barniz cristiano superficial, a pesar de que esto venda y mucho.

En conclusión, una Iglesia que se plegara a las reglas del mercado religioso, que solamente se fijara en lo que pide el consumidor religioso o en la oferta que vende —algo de esto sucede a veces, por desgracia, en ciertos centros de espiritualidad de titularidad eclesial—, terminaría, a la postre, por perder la identidad propia y, con ello, la relevancia.

Como pequeño corolario, para la socióloga G. 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 creyentes.<sup>50</sup> 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.

50. Según D. HERVIEU-LÉGER, *Hilo de memoria*, esp. 259-260, se da una tendencia sostenida de «degradación» (término mío) a ética de la religión, especialmente del cristianismo, perdiendo su perfil específicamente religioso.

Los católicos pasaron en Gran Bretaña a ser ciudadanos ordinarios, no gente conectada con elementos de enorme transcendencia universal y cósmica, como la expiación y la salvación.<sup>51</sup> Un «cristianismo ético» es bien comprensible en nuestra cultura, incluso para algunos una verdadera traducción de la esencia más verdadera del cristianismo, el amor al prójimo, pero sin embargo se trata claramente de un recorte de la fe cristiana y, en consecuencia, insuficiente.<sup>52</sup> Curiosamente la religiosidad popular, a la que con frecuencia se le achaca un déficit de compromiso ético («ethic action»), sí que mantiene vivos los elementos simbólicos («symbolic action»). Por eso, posiblemente abre canales profundos de conexión con lo sagrado y trascendente a través de esas mediaciones simbólicas, muchas de gran profundidad antropológica. Como veremos más adelante, desde un punto de vista cultural, antropológico, sociológico y religioso no deja de llamar enormemente la atención que la religiosidad popular sea el bastión que mejor resiste la erosión secularizadora y que más pertenencia genera en tiempos de individualismo galopante.

### c) Pastoralidad y fidelidad al Evangelio

Una de las líneas maestras del magisterio del papa Francisco, tanto en sus pronunciamientos más oficiales como en sus gestos más significativos, consiste en el subrayado de la *pastoralidad* del evangelio y de la Iglesia, en línea con la intención original de Juan XXIII de un concilio pastoral. La pastoralidad me parece que incluye decisivamente algunas notas sobresalientes, entre las que encuentro las siguientes.

1. El primer principio básico consiste en la convicción de que el evangelio es para todos en todas las situaciones de la vida. Igual que Jesús fue predicando, curando, acogiendo y bendiciendo a todos los pobres, desgraciados y enfermos que encontraba, así también la Iglesia. La fe cristiana es evangelio para todos los desgraciados, apesadumbrados, torturados por el hambre, la culpa, la angustia, el estrés, la soledad, la frustración, la enfermedad, la injusticia, la marginación, la depresión, etc. La Iglesia no puede poner puertas al viento impetuoso de la misericordia divina, del amor de Dios, del consuelo del evangelio. Por eso, la doctrina no puede prejuzgar duramente de antemano hasta dónde alcanza el brazo poderoso y tierno de la misericordia y el don

51. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945*, 35.

52. G. URÍBARRI, «Tres cristianismos insuficientes».

de Dios, o quién sí lo merece o quién no.<sup>53</sup> Eso sería fariseísmo, certeramente denostado por Francisco como enfermedad típicamente clerical.

2. De aquí se deduce la acogida positiva de toda persona que se acerca «con su vida a cuestras» (EG 47) y la convicción de que los sacramentos no son «un premio para los perfectos» (EG 47), sino un remedio para todos los cristianos que somos débiles.

3. Desde aquí se impone el discernimiento de las situaciones,<sup>54</sup> con frecuencia enormemente complejas, que no se dejan encasillar en blanco o negro, sino que recorren toda la gama de los grises. Además, se sitúan en una perspectiva dinámica, en un proceso, cuyo ritmo, cadencia y orientación, en comparación con el punto de partida, resulta fundamental para el discernimiento.<sup>55</sup>

4. Esto no significa transigir con todo. Menos aún una patente de corso para quienes detentan autoridad en la Iglesia, los pastores. Sino una exigencia más radical para, en lugar de refugiarse en la seguridad de una doctrina que encasilla la vida desde fuera, ser testigos de la misericordia de Dios, auténticos discípulos misioneros.

Por lo tanto, la pastoralidad, al estilo de Jesús, no significa traición al evangelio, sino una fidelidad más profunda al mismo. Esta lealtad exige, como Francisco ha repetido de diversas maneras, una Iglesia en salida (ej. EG 20-24) hacia la gente allí donde está, no donde debería estar; una iglesia samaritana (MV), que se compadece de los que están en las cunetas de la historia y la sociedad; una iglesia hospital de campaña,<sup>56</sup> que sobre la marcha atiende a los heridos según llegan sangrando; una iglesia peregrina, que hace camino con el pueblo y aprende de su sentido de la fe; en definitiva, una Iglesia madre misericordiosa.

Desde estas claves se ha de abordar el complejo y lacerante problema de la distancia entre la *fides qua* y la *fides quae*. Se ha de partir de todo lo positivo que se encuentre en la fe personal y en los buscadores de Dios, para ayudarles

53. Cf. Francisco, Bula *Misericordiae vultus* (11.04.2015); Carta apostólica *Misericordia et misera* (20.11.2016).

54. Cf. esp. Francisco, *Amoris laetitia*, cap. 8.

55. Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, §§ 314-315, 333-335.

56. Ej. Alocución a los participantes en el Encuentro internacional «El proyecto pastoral de *Evangelii Gaudium*» (19.09.2014).

a crecer en la fe de la Iglesia, en el conocimiento más profundo de nuestro Señor Jesucristo y su salvación, como el mejor don que se puede ofrecer.

### 3. RESPONDER A LA SED ESPIRITUAL DEL «YO»: SER CASA DE ORACIÓN PARA TODOS

#### 3.1. *El nombre de la religión posmoderna es espiritualidad*

Como vimos en el primer epígrafe, en la época posmoderna, la búsqueda religiosa se configura como búsqueda espiritual y de espiritualidad. Los estudios citados en dicho epígrafe, dedicado a mostrar el modo de darse la creencia en las sociedades de la modernidad tardía o posmodernidad, lo afirman y confirman de modo bastante unánime si bien con acentos diversos.<sup>57</sup> Caractericemos un poco más esta búsqueda o anhelo religioso, completando de un modo más sistemático lo dicho previamente a modo de tesis.

##### a) Quien busca religión busca experiencia espiritual

Hoy no se persigue encontrar en la religión, ante todo, una explicación cabal del universo, de la historia, del origen y del fin del universo. No se busca una construcción sistemática, de carácter filosófico o teológico, que desvele el misterio del universo y su sentido. Tal elemento es secundario. Se acepta en la medida en que da razón del camino para conseguir de modo más logrado una buena experiencia espiritual de satisfacción, de bienestar, de consuelo, de paz, de serenidad, de ánimo.

Tampoco se busca en la religión una guía moral, que aclare a fondo lo que es bueno o es malo para la persona y para la sociedad. Evidentemente esta dimensión también está presente, pero, como en el caso de la comprensión dogmática, subordinada a la consecución del bienestar emocional del yo. Las técnicas de ayuda al yo incorporan una serie de teorías sobre el cosmos, sus energías, leyes y finalidad última, de la que se derivan también una serie de principios de actuación: ¿qué beneficia un yo sano, centrado, contento consigo mismo, con autoestima alta, con capacidad de afrontar el conflicto, de superar airoosamente los desafíos sistémicos del estrés y la angustia?

57. Para B-C HAN, *La sociedad del cansancio*. Uno de los mayores problemas estriba en la imposibilidad sistémica y estructural de la espiritualidad a la que la sociedad de la hiperactividad positiva somete a los individuos.

Por lo tanto, en términos cristianos, en el caso de que la propuesta fuera verdaderamente cristiana, la teología fundamental, la teología dogmática y la teología moral se han convertido, en el mejor de los casos, en auxiliares secundarios (*ancillæ*), apoyos subsidiarios subordinados a la teología espiritual, que reina como soberana en el panorama religioso-teológico.

b) La experiencia espiritual está enfocada hacia la satisfacción emocional del yo

Lo que se busca en la experiencia espiritual es un remedio frente a la frustración, la angustia y el estrés estructural que genera la posmodernidad líquida. Por eso, la experiencia espiritual se enfoca hacia el bienestar emocional del sujeto. La finalidad de la experiencia espiritual radica, últimamente, en sentirse bien: la satisfacción emocional del yo.

Esto se logra mediante diversos medios, en todas las combinaciones posibles: de «bricolajes». <sup>58</sup> Por una parte, se integran y mezclan elementos de la psicología en profundidad diversa. También se asimilan las técnicas de relajación de las religiones orientales (respiración, yoga u otras técnicas), que facilitan el encuentro con el yo profundo y la pacificación personal. Se le da mucha importancia al cuerpo: deporte, dieta ecológica o vegetariana en intensidad diversa, vida sana. El gran profeta de nuestro tiempo, F. Nietzsche, ya vaticinó que tras la muerte de Dios la salud se elevaría a la categoría de diosa. <sup>59</sup> Como resultado la experiencia espiritual se centra en obtener «salvación intramundana». <sup>60</sup> No se desprecia por definición una salvación trascendente. Sin embargo, la bondad de la experiencia religiosa se mide por su capacidad de proporcionar *aquí y ahora* bienestar emocional al sujeto religioso. Este modo de fruición se ha convertido en la auténtica cifra de la salvación.

Podemos formular estos aspectos diciendo que la experiencia espiritual adquiere un claro componente soteriológico: se busca salvación. Ahora bien, una salvación aquí y ahora, intramundana. Por eso, la experiencia espiritual adquiere una fuerte tonalidad *terapéutica*, de tal manera que se da una mezcla abigarrada y un *continuum* entre lo religioso, lo terapéutico y lo psicológico.

58. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 42-48.

59. Cf. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza 2011, 40. Citado por HAN, *La sociedad del cansancio*, 30, con la nota 15; cf. también 46.

60. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 163.

- c) La experiencia religiosa no se somete a otro criterio de verdad o bondad que no sea la satisfacción emocional del yo

En la medida en que el yo subjetivamente se reconoce en un estadio emocional más satisfactorio toma sus decisiones en materia religiosa. No se somete a una *ortodoxia*, dogmática o moral, que considera ajena, exterior e impuesta arbitrariamente. El yo solamente se debe al logro instantáneo de las mayores cuotas de bienestar posible aquí y ahora.

Por eso, el yo no se vincula a una institución religiosa o una corriente religiosa. Toma prestados, por el tiempo en que le ayuden a su bienestar, los elementos que encuentra a disposición en su búsqueda permanente de bienestar, mezclando además componentes, que, en pura teoría, serían incompatibles, como budismo y cristianismo, reencarnación y resurrección, santería y sacramentos. De esta suerte, el tipo religioso posmoderno por antonomasia es un *peregrino*<sup>61</sup> que no se ata a ninguna institución religiosa ni se vincula fuertemente a ningún colectivo. Es decir, *la experiencia religiosa de satisfacción emocional del yo con tonalidad terapéutica no genera pertenencia institucional*.

3.2. «Mi casa será casa llamada casa de oración para todos los pueblos»  
(cf. Mc 12,17; Is 56,7): cinco retos

Si la demanda religiosa pide espiritualidad, si lo que funciona y *vende* en el mercado religioso es la espiritualidad, la Iglesia ha de ofrecer espiritualidad y convertirse en *casa de oración*, ahora bien, evidentemente en una casa de oración *cristiana*. Exploremos un poco el asunto articulándolo en torno a cinco retos, en los que a la Iglesia se le abre la posibilidad de responder a la demanda del mercado manteniendo su identidad y la fidelidad al evangelio.

- a) El reto de ofrecer espiritualidad propiamente cristiana

Aunque sea una perogrullada, viendo lo que a veces aparece en las ofertas de las casas de espiritualidad, en España y fuera de España, me parece que el primer reto consiste en hacer valer la espiritualidad propiamente cristiana,

61. Cf. *Ibíd.*, 89-118.

que es la que se sitúa en la senda de Jesús y la tradición eclesial.<sup>62</sup> Ciertamente que la espiritualidad *vende* y se demanda. Las ofertas de budismo, más o menos serio o camuflado, tienen un enorme éxito: meditación sistemática, silencio, posturas, respiración, encuentro con el yo profundo en unidad con el cosmos, etc. Y así otras modalidades con elementos de religiones orientales y de la Nueva Era. Basta con asomarse a lo que se vende en las grandes librerías generalistas bajo la rúbrica «espiritualidad», a veces entremezclada con el apartado de «autoayuda», o con consultar las listas de los libros más vendidos en los portales de internet en los apartados de «religión» y «espiritualidad», para percatarse de que la mayoría de la oferta no es cristiana ni de inspiración cristiana.

El reto es ofrecer el enorme patrimonio espiritual que tenemos, adaptándolo en lo que sea preciso, pero no desfigurándolo. La Iglesia, empezando por el mismo Jesús de Nazaret, posee toda una tradición, una sabiduría y una inmensa gama para ofrecer una espiritualidad sólida, verdadera, que sana lo profundo de la persona, porque la conecta con el misterio del Dios vivo y verdadero y su salvación.<sup>63</sup> La señal inequívoca de no salirse del cauce cristiano radica en constatar que se le sigue otorgando un valor máximo a la Sagrada Escritura y a los sacramentos,<sup>64</sup> aun cuando se practiquen distintas modalidades de oración, que en sí pueden ser magníficas.<sup>65</sup>

### b) El reto de la mistagogía

El diagnóstico que hiciera Rahner en los años sesenta se ha citado infinidad de veces:

... Cabría decir que el cristiano del futuro será un «místico», es decir, una persona que ha experimentado algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales.<sup>66</sup>

62. Entre la abundantísima literatura: M. SCHLOSSER, *Erhebung des Herzens. Theologie des Gebetes*, Sankt Ottilien: EOS 2015 (trad.: *Teología de la oración*, Salamanca: Sígueme 2018); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Madrid: Trotta 2015; URIBARRI, *La mística de Jesús*.

63. Cf. J. C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Salamanca: Sígueme 2014.

64. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*.

65. Cf. la guía de CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *La meditación cristiana. Carta «Orationis formas»*; Id., *Placuit Deo*.

66. K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», en Id., *Escritos de Teología VII*, Madrid: Taurus 1969 (alemán 1966), 13-35, p. 25. Repite la misma idea en K. RAHNER, «Elemente der Spiri-

Al hablar de la mística se está refiriendo a la espiritualidad. Esta espiritualidad se caracterizará, según Rahner, por la «*relación personal e inmediata con Dios*». <sup>67</sup>

Si traducimos este reto a la reforma eclesial, esto significa que la Iglesia del futuro, es decir la de ahora, se ha de convertir en una comunidad mistagógica: es decir en un grupo que tiene la habilidad de iniciar en la experiencia de encuentro con Dios, que es en el fondo es lo que significa *mistagogía*. <sup>68</sup> El mistagogo es el que conduce y lleva al encuentro con el misterio. Por eso, toda comunidad eclesial: parroquia, grupo apostólico, movimiento, diócesis, congregación religiosa, colegio católico, etc., se debería preguntar seriamente cómo se encuentra en el terreno de la mistagogía. Por supuesto no solamente preguntarse, sino ofrecer algo valioso en este terreno, algo que ayude a generar, a facilitar la experiencia espiritual cristiana, sabiendo que es un don del Espíritu, no el resultado matemático o mecánico seguro de una combinación de factores. Dejar esto de lado o no tomarlo en toda su seriedad me parece un suicidio eclesial. Pues la gente que busca espiritualidad en un mercado abierto como el nuestro encuentra todo tipo de ofertas de carácter más o menos confesante o alejadas de la fe cristiana con mezclas muy creativas y atractivas de lo terapéutico, lo cosmológico panteísta, lo psicológico, lo oriental. No ofrecer nada sería abandonar a su suerte a los buscadores del Dios vivo y verdadero en el siglo XXI o confiarlo todo a la acción del Espíritu Santo. Aquí, los grupos eclesiales grandes y fuertes, como son las diócesis y las grandes congregaciones religiosas, tienen la responsabilidad de hacer alguna oferta de calidad como servicio a todo el pueblo de Dios.

### c) El reto de la liturgia

Uno de los mayores patrimonios que posee la Iglesia es su liturgia. Además, se tiende a identificar a la gente que es de Iglesia con la que acude a la liturgia eclesial, especialmente a la dominical de modo regular. El número de personas que todavía en España asiste a las celebraciones litúrgicas, que son normalmente públicas y abiertas, es bien considerable. He aquí, pues, una oportunidad y un reto.

---

tualität in der Kirche der Zukunft«, en Id., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger 1980, 368-381, pp. 375-376.

67. *Ibid.*, 22. Todo en cursivas en el original. Para una explicación un poco más amplia, cf. URÍBARRI, *La mística de Jesús*, 26-28.

68. Cf. G. URÍBARRI, *El mensajero*, Bilbao – Madrid: Desclée – U. P. Comillas 2006, 85-97.



Para la Iglesia antigua las celebraciones litúrgicas de los sacramentos eran acontecimientos mistagógicos.<sup>69</sup> Es decir, eran celebraciones en las que se entraba en relación personal y comunitaria con el misterio de Dios. Dentro del proceso catecumenal, las llamadas catequesis mistagógicas ocupan un puesto destacado.<sup>70</sup> Se entendía que la preparación inicial para el acceso a los sacramentos, en particular para la eucaristía, era necesaria pero no suficiente. Durante la primera semana de pascua, tras el gran acontecimiento de la iniciación con el bautismo, la confirmación y la participación eucarística, era frecuente una semana completa de catequesis mistagógicas.

El elemento mistagógico, claramente subrayado por la Iglesia antigua, no supone una dimensión atávica que hoy en día se habría perdido o que convendría dejar de lado en la liturgia y en la celebración sacramental. Todo lo contrario. La liturgia en general y los sacramentos en particular poseen de suyo y muy peculiarmente esta dimensión mistagógica.<sup>71</sup> Por ello, el reto consiste en que para todos los participantes en la celebración se viva este encuentro con el misterio santo, sin caer en el emocionalismo psicologizante, que puede no ser ajeno al mundo pentecostal, pero sin menospreciar la fuerza de la liturgia para que sea un acontecimiento verdadero de oración, alabanza y encuentro con Dios, con su Palabra, con su gracia, su amor, su acogida, su perdón, su interpelación, su consuelo, su ánimo.

Por ello, de nuevo, toda comunidad cristiana se debería preguntar por la fuerza mistagógica de sus celebraciones litúrgicas. Y, como en el caso anterior, no solamente preguntarse, sino ofrecer una celebración litúrgica con carácter mistagógico. La pobreza de algunas comunidades parroquiales rurales no da hoy para más que para el mantenimiento y la asistencia a comunidades en trance de extinción. Y aquí la Iglesia da un testimonio constante y callado de no abandonar el mundo rural en extinción, como muestra señera de su opción por los pobres y los que no cuentan. Pero, de nuevo, los grupos más grandes y más activos habrían de ser capaces de ofrecer este tipo de celebraciones: con asamblea que celebra, alaba y canta; con silencio y recogimiento.

69. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián: Dinor 1953 (alemán 1932); J. DANIÉLOU, *Sacramentos y culto según los santos Padres*, Madrid: Cristiandad 1962.

70. Cf. p. ej.: Juan Crisóstomo, *Catequesis bautismales*, (BP a 3), Introducción y notas A. CERESA-GASTALDO; traducción A. VELASCO, O.P., Madrid: Ciudad Nueva 1988; Teodoro de Mopsuestia, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, trad., introd., index par R. TONNEAU O.P. en collaboration avec R. DEVREESE, Città del Vaticano 1949; Cirilo de Jerusalén, *Catéchèses mystagogiques*, introd., texte critique et notes de A. PIÉDAGNEL; trad. de P. PARIS (SCh 12), Paris: du Cerf 1966 [*Catequesis*, introd., trad. y notas de J. SANCHO BIELSA (BP a 67), Madrid: Ciudad Nueva 2006].

71. Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Tratado mistagógico sobre la eucaristía*, Madrid: BAC 2017.

miento; con símbolos que hablan a lo profundo de la persona; con conexión entre vida y celebración; con música y canto que ayuda a rezar, recoge la vida en lo ordinario y extraordinario; con una proclamación de la Palabra de Dios, siempre viva y actual, que alimenta, reconforta e interpela; con una estética adecuada; con un ritmo en que uno es suavemente llevado como en volandas y al que se puede entregar confiadamente; etc.

Para que un grupo eclesial crezca ha de combinar la estructura mistagógica en la iniciación a la experiencia espiritual cristiana con la liturgia, donde esta experiencia espiritual personal se enriquece, se socializa y se objetiva.

#### d) El reto de lo terapéutico

Si la religión se entiende como espiritualidad con tono terapéutico, no podemos dejar fuera de la oferta cristiana su componente soteriológico específico. Uno de los grandes retos hoy en día, desde la teología más especulativa o académica, hasta la vivencia de a pie, consiste en saber dar cuenta de qué consiste la salvación cristiana.<sup>72</sup> No pocos de los cristianos actuales nos quedamos medio mudos a la hora de explicarlo con palabras claramente comprensibles para nuestros conciudadanos y que «den envidia» (A. Tornos). Por otra parte, como ya dijera Nietzsche, tampoco nos ven tan «salvados»<sup>73</sup> que se interroguen y les intrigue descubrir y participar de un bien tan preciado como entrar en el «estatuto de la vida salvada».<sup>74</sup>

Sin embargo, el evangelio de Jesucristo es, radicalmente, una buena noticia de salvación. Desde sus inicios, la fe lleva aparejada un enorme componente sanador y restaurador de la persona. Uno de los signos más elocuentes de la llegada del reino de Dios con Jesús son los milagros de exorcismo y de curación. En ellos Jesús muestra cómo la fuerza de Dios no solamente se opone al pecado, sino también a las fuerzas que alejan de Dios deshumanizando a la persona (demonios), y las enfermedades que debilitan a la persona. La presencia del reino de Dios y su irrupción con Jesús significa: sanación de los males, victoria sobre Satanás, abundancia de pan, banquete abierto para todos, pecadores expresamente incluidos, y, específicamente, buena noticia especialmente para los pobres y excluidos.

72. Cf. J. WERBICK, *Soteriología*, Barcelona: Herder 1992; B. SESBOUÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, 2 vols, Salamanca: Secretariado Trinitario 1990-1991.

73. A. TORNOS – R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid: PPC 1995.

74. Cf. G. URÍBARRI, *El mensajero*, 167.

No me resisto a recalcar tres de las características típicas, por las que los observadores atentos identificaban a los cristianos en la antigüedad: el canto, la comensalidad, la hospitalidad. Cuando Plinio el Joven da noticias a Trajano sobre los cristianos, en una carta escrita en el año 112, afirma, entre otras cosas, lo siguiente: «Que acostumbran a reunirse un día determinado antes de la salida del sol, cantan a coro a Cristo como a su Dios». <sup>75</sup> Es decir, uno que ve desde fuera a los cristianos, sin conocer la dogmática ni los entresijos internos, ve que cantan. Además, en la antigüedad llamó enormemente la atención la hospitalidad entre los cristianos. Este factor fue causa de desconcierto y atracción. Por último, ya acusaron a Jesús de «comilón y bebedor» (Lc 7,34 y par.: Mt 11,19; cf. Dt 21,18-21). Desde entonces las comidas, los banquetes forman parte de la identidad eclesial. He aquí tres formas concretas y colectivas de expresar la acogida de la salvación: el canto, la hospitalidad y la comensalidad abierta e inclusiva.

Si en nuestro contexto de frustración, estrés y angustia estructural la Iglesia no aporta un tono terapéutico, de acogida, de reconciliación, de sanación a tantos llenos de dolores, de heridas, de fracasos, de pesares, de frustraciones, de sobreexigencias, de conflictos mal resueltos, de ansiedades y angustias, no será la casa de oración al Dios de la misericordia. La experiencia espiritual específicamente cristiana, recogiendo el guante de la clave de bóveda del sujeto religioso posmoderno, ha de contribuir también a que la Iglesia sea la casa de la misericordia, donde se celebra el banquete de la misericordia de Dios, en la que los pecadores, los heridos, los frustrados y los perdonados, celebran con gozo y alegría el don de la irrupción de la misericordia divina en su existencia y, consecuentemente, entre ellos se acogen y apoyan en su peregrinación hacia la casa definitiva del Padre.

#### e) El reto de la ética

Aunque la ética no sea la moneda de cambio de la experiencia espiritual para el sujeto posmoderno que busca religión, la Iglesia no puede ocultar ni rebajar el puesto del amor al prójimo, especialmente del menesteroso dentro de la fe cristiana, ni tampoco y específicamente dentro de la experiencia espiritual. El amor a Dios, el encuentro con Dios, no se puede disociar del amor al prójimo (cf. Mt 22,36-40), de la generosidad, el altruismo y la soli-

75. Plinio el Joven, *Ep.* 10,96,7.

daridad con el prójimo en necesidad.<sup>76</sup> Proponer una experiencia espiritual en que esto no sea así, que no refuerce la ética altruista, supone salirse de la fe cristiana. El comportamiento de Jesús, a este respecto, resulta normativo, vinculante y ejemplar. La opción preferencial por los pobres, en las concreciones que sean oportunas, pertenece a la esencia de la espiritualidad cristiana.

Por ello, me parece que no podemos quedarnos ni en una solidaridad altruista, sin espiritualidad; ni en una espiritualidad del yo, que no se abre a la ética de la alteridad, focalizada sobre el pobre en todos sus rostros. Una espiritualidad cristiana verdadera promueve el compromiso social. Un compromiso social cristiano auténtico se alimenta y sostiene desde la espiritualidad. Creo que, como Iglesia, hemos sido muy insistentes en la propuesta ética, con tonos laicos o al menos no confesionales, para atraer a más gente y convencer al mayor número posible de personas de la bondad de la causa de la solidaridad: con el Sur, con los emigrantes, con los huérfanos, con los discapacitados, con los marginados, etc. Sin embargo, no siempre hemos aunado de modo satisfactorio compromiso ético y social, de un lado, y espiritualidad cristiana explícita, de otro lado, pese a los intentos y denuncias en este sentido desde hace ya décadas.<sup>77</sup>

#### 4. GENERAR IDENTIDAD CRISTIANA Y PERTENENCIA EN UNA SOCIEDAD INDIVIDUALISTA Y LÍQUIDA

##### 4.1. *El viento es contrario*

Los discípulos en la barca se fatigaban remando, «porque tenían viento contrario» (Mc 6,48). No podemos dudar de que en los tiempos del individualismo posmoderno líquido y trashumante el viento es contrario a la pertenencia institucional sólida: incondicional, duradera, abrazando el conjunto de lo que supone la adscripción eclesial completa. Me parece que el primer paso que hemos de dar es reconocer que esto es así. Pues muchas veces caemos en derrotismos y auto-culpabilizaciones cuando, en realidad, lo que sucede principalmente es que como Iglesia en nuestra actividad pasto-

76. Cf. A. CORDOVILLA, «La unidad de amor a Dios y amor al prójimo: Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar», *Gr. 90* (2009) 29-50.

77. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca: Sígueme 1984; J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander: Sal Terrae 1985.

ral pretendemos algo tremendamente contracultural. Por lo tanto, el desafío que tenemos por delante, generar pertenencia eclesial e identidad cristiana eclesialmente sana, supone remar contra el viento. La forma de la creencia en el mundo posmoderno se caracteriza, como hemos visto, no solamente por su centramiento en el bienestar emocional del yo, sino también por su desapego sistémico y estructural a la ortodoxia confesional y a la pertenencia institucional.<sup>78</sup>

En este campo confieso de antemano que tengo menos claridad. Por eso, aquí se acentúa más el carácter tentativo de una reflexión en voz alta, sin poder aducir ni pruebas ni argumentos contundentes.

#### 4.2. *Un caso llamativo: la persistencia de la religiosidad popular*<sup>79</sup>

1. *La religiosidad popular es más resistente.* Desde un punto de vista meramente sociológico, llama enormemente la atención que, en estos tiempos de desafección eclesial y descristianización, en términos generales lo más resistente sea la religiosidad popular.<sup>80</sup> No solamente resiste, sino que allí donde está bien enraizada es capaz de atraer a la siguiente generación, que muestra entusiasmo, convicción y pertenencia. Crece, tanto en algunos lugares de España (p. ej., en Madrid en las últimas décadas) como en otros países. Un compañero jesuita me comentó que, en el norte de Chile, en Arica, donde él trabajaba, en veinticinco años se duplicó el número de personas que participaba en los bailes populares de religiosidad popular. Por otra parte, allí donde está más extendida, el tema religioso forma parte de la conversación ordinaria, sin que el tema religioso sea un tabú que pertenece al ámbito de la vida íntima y más que privada de cada uno.

2. *La religiosidad popular es laical.* Quienes llevan la voz cantante en las cofradías y hermandades son los laicos, que forman parte de la junta rectora o del organismo directivo correspondiente. El sacerdote, en la figura de capellán o consiliario, ostenta un papel importante, especialmente en los actos litúrgicos y explícitamente religiosos, así como en algunos momentos de especial intensidad de predicación o de exaltación de la figura de María,

78. Así, los estudios de G. Davie, D. Hervieu-Léger y Ch. Taylor, ya citados.

79. Cf. L. MALDONADO, «Religiosidad popular», en C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral*, Madrid: San Pablo 2002, 1266-1274.

80. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander: Sal Terrae 2017, 72, con más detalles y reflexión en las páginas siguientes.

de los Santos patronos o de Nuestro Señor. Sin embargo, la custodia de la verdadera tradición, la administración económica, la organización, los cargos directivos y representativos, en una palabra: la dirección y el gobierno están en manos de los laicos. Se trata por lo tanto de una realidad de Iglesia ni clerical ni clericalizada.

3. *La religiosidad popular está ligada a la cultura popular.* En la religiosidad popular se ha dado una simbiosis entre fe y cultura (cf. EG 122-126). Se ha generado un sistema de significados, de símbolos, de prácticas, de motivos, de creencias desde la fe cristiana y desde la cultura popular. De ahí que, para una mirada más superficial, aparezca como mera cultura o como mero folclore. Ciertamente forma parte del folclore en el sentido de que forma parte de la cultura, pero de una cultura cristiana, una cultura impregnada y conformada por la fe cristiana. Es un caso de encuentro entre el evangelio y la cultura, de la que surge una expresión propia del evangelio en una forma cultural propia. Así, se da una transformación de la cultura, a la vez que se articula una propuesta de comprensión del evangelio único.

4. *La religiosidad popular incluye una espiritualidad propiamente cristiana.* Como cultura cristiana que es, la religiosidad popular incluye, de modo explícito, una fuerte vivencia espiritual desde la fe cristiana. Es decir, genera, cultiva, propone, expresa y alimenta una vivencia espiritual propiamente cristiana, vehiculada por elementos narrativos, icónicos y simbólicos, vinculados a tradiciones, con expresión corporal, que se enraízan en la historia de la salvación y se iluminan desde la Palabra de Dios y la Tradición de la fe eclesial.

Así, ocupan un papel muy destacado:

- Las grandes figuras de los *santos*, que, a través de su peripecia personal, ejemplifican las virtudes cristianas y enseñan a afrontar desde la fe las distintas circunstancias, buenas o malas de la vida.
- La figura de *Nuestra Señora*, madre de la Iglesia (cf. LG 61) y tipo modélico de la misma (cf. LG 63), prototipo ejemplar del discípulo (cf. LG 58), modelo de todas las virtudes, intercesora cercana (cf. LG 62), que pasó por la alegría y el dolor, la soledad, la angustia y la esperanza, etc.
- Nuestro Señor *Jesucristo*, en los misterios santos de su vida, especialmente los del nacimiento y la pasión y, menos pero también, la resurrección. La centralidad de la pascua se recoge en la intensidad de la Semana Santa con sus pasos, sus procesiones y sus motivos específicos, asomándose así el creyente al misterio del dolor, el sufrimiento, la muerte y la vida, la esperanza.

5. *La religiosidad popular incluye la dimensión corporal con mucha fuerza.* Dentro de las manifestaciones de la religiosidad popular, la mayoría de ellas incluyen una dimensión corporal clara: bien porque se toca al santo o la imagen sagrada; o se hacen penitencias corporales de diverso tipo; o comporta una peregrinación; o se hace una procesión, portando el paso, velas, vestidos característicos; o se realizan bailes, cantos y danzas. Con lo que la espiritualidad y el elemento religioso implica a toda la persona: en su cuerpo y en su espíritu, dándose una unidad, donde lo corporal expresa, produce y acompaña el sentimiento religioso. Así, pues, el elemento corporal, tan importante para la antropología y para la posmodernidad, se encuentra perfectamente integrado y ocupa un lugar preponderante. El acceso a la experiencia religiosa no se vehicula desde claves de formato predominantemente intelectual: lectura, meditación, discusión, comentario ya sea de la Palabra de Dios o de otros textos, aunque todo esto ostenta su lugar.

6. Evidentemente, dentro de la religiosidad popular también se pueden dar y se dan excesos y carencias, por lo que es menester estar atentos para reconducir y encauzar adecuadamente su fuerza, su arraigo y su tirón.<sup>81</sup> Sin embargo, su persistencia sí que supone en sí misma un fuerte interrogante sobre el modo de ser eclesial que ahí ha cuajado, con una fortísima raigambre, una capacidad grande para transmitir la fe y para cultivar una auténtica experiencia espiritual cristiana, que alimenta la vida.

#### 4.1. *Pistas para generar identidad y pertenencia en un contexto pluralista posmoderno*

El contexto pluralista plantea dos grandes retos: el relativismo y la desafección o una pertenencia débil. Diré una palabra sobre cada uno de ellos.

##### a) El aporte teórico: ni relativismo ni fundamentalismo

Uno de los efectos del pluralismo consiste en el *relativismo*. Si uno se encuentra con gente cabal perteneciente a otras las religiones o sin creencia religiosa

81. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, Ciudad del Vaticano 2002 [en línea]: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20020513\\_vers-direttorio\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html)> [Consulta: 11.08.2015].

alguna, entonces, deduce una gran mayoría, ninguna religión sería la auténticamente verdadera. Por otra parte, no habría un punto de vista neutral y objetivo, para, sobrevolando por encima de la propia religión, juzgar la verdad de todas las religiones desde un punto de vista objetivo.<sup>82</sup> Esto significaría ser capaz de adoptar la mirada del mismo Dios o del Espíritu Absoluto, punto capital en la filosofía de Hegel.

Ante este dilema, una salida en falso, pero bastante practicada frente al relativismo, para defender la validez y la verdad de la propia religión, consiste en el *fundamentalismo*. Se trata de la actitud que no se presta a dar razón de su creencia, en diálogo con otros puntos de vista, aportando la razonabilidad de su fe, manifestando y expresando su lógica, dando cuenta de la comprensión particular de su propia fundamentación, incluyendo la explicación de lo que considera criterios necesarios y suficientes de acreditación. En cuanto postura de carácter teórico, el fundamentalismo se cierra al diálogo, se niega al intento de considerar cómo es posible presentar la propia creencia a un interlocutor que no participa desde dentro de la misma, buscando objetivar, en cuanto sea posible, los elementos de bondad y de verdad de su creencia en una formulación accesible a una persona ajena. Es decir, se afinca en la propia verdad sin cuestionarla, sin asumir la aventura y la ganancia del discurso racional, de dejarse mirar desde fuera, de tener que dar razón a un tercero, para, a la postre, darse mejor razón a sí mismo.

La fe cristiana, desde el siglo II con los apologistas griegos, ha desechado ese camino. Ha considerado que ha de dar razón de su esperanza a quien se lo pidiere (1Pe 3,15), y que debe hacerlo con dulzura y respeto (1Pe 3,16). Por eso, se ha esforzado en formular o bien una apología, una defensa de la fe, o bien en mostrar la fundamentación teológica que la sostiene, la teología fundamental actual. En un contexto pluralista la teología fundamental o el momento de fundamentación, propio de cada uno de los tratados de teología, constituye un aporte necesario para poder presentar la fe cristiana en la sociedad pluralista, sin fundamentalismos, pero también sin complejos de inferioridad.

Si el acceso a la fe se debe a su capacidad de generar experiencia religiosa, la justificación racional de la credibilidad de la fe difícilmente será la herramienta pastoral para atraer nuevos creyentes. Sin embargo, resulta imprescindible para mostrar que la casa de la fe cristiana, la Iglesia, es un hogar amable para la razón. No hay que prescindir de la inteligencia para creer. Muy buena parte del trabajo teológico de Joseph Ratzinger, primero, y del

82. Cf. A. TORNOS, *Escatología* 2 vols, Madrid: U.P. Comillas, 1989-1991, esp. I, 37-43, pero también I,123-177 y II,53-112.



magisterio pontificio de Benedicto XVI, después, si sitúa aquí. Las encíclicas de Benedicto XVI: *Deus caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007), *Caritas in veritate* (2009), y, la redactada casi en su integridad por él mismo, asumida y publicada por Francisco, *Lumen fidei* (2013), junto con la trilogía sobre Jesús de Nazaret (2007-2012), encuentran aquí su razón teológica y pastoral última. El Dios cristiano supone una oferta de fe cabal, humanizante, constructiva, razonable, que ensancha la existencia hacia lo mejor de sí misma y hacia la vida eterna. El hombre moderno y posmoderno, con su razón y sus angustias, la puede rechazar con su libertad, pero no porque genere temor o sea irracional.

#### b) Posibilidades desde la gestación de formas de creer modernas

En un contexto de pluralismo, valorado como positivo, unido al modo de darse la creencia religiosa, muy individualizada, tendente al sincretismo y con vínculos líquidos, difícilmente se da una adhesión incondicional a una institución religiosa. Por eso, uno de los grandes retos para la Iglesia en su actividad pastoral consiste en encontrar cauces efectivos y de formato cristiano para generar identidad y pertenencia.

A este respecto, la socióloga de la religión D. Hervieu-Léger nos hace dos indicaciones decisivas. La primera se refiere a la persistencia de la creencia religiosa:

El mayor problema que se le plantea actualmente a la sociología religiosa se relaciona con los instrumentos de pensamiento con los que debe dotarse para comprender; al mismo tiempo, no solo el movimiento a través del cual la modernidad socava las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, sino también aquel otro mediante el cual la modernidad hace surgir nuevas formas de creer religioso.<sup>83</sup>

He ahí el tema central del libro de Hervieu-Léger. Esta persistencia del creer, en formas nuevas, desautoriza la tesis de la secularización, desechada desde el punto de vista teórico y desmentida por el reflejo de la realidad en las encuestas empíricas. La religión no ha desaparecido, sino que está en mutación. Se ha generado un nuevo modo de creer. ¿Será posible cristianizar y eclesializar este nuevo modo de creer?

Si hacemos una traducción eclesial y pastoral de esta sentencia de Hervieu-Léger, el mayor problema consiste en entender tanto la desafección al

83. D. HERVIEU-LÉGER, *Hilo de memoria*, 12.

cristianismo y a la Iglesia, la pérdida de creyentes, el desmoronamiento constante y progresivo de la Cristiandad, de un lado, junto con la comprensión de la gestación de las nuevas modalidades de creer, de otro lado. Porque si se captan los modos de generación de las nuevas formas de creer, se podrá intentar pergeñar un modo de evangelización que las tenga presentes y trate de enfocarlas hacia la fe cristiana.<sup>84</sup>

Veamos el segundo punto, que tiene que ver con la comprensión de la religión en la modernidad:

Una religión es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular.<sup>85</sup>

Así, pues, el reto pastoral mayor consiste en generar una «tradición de memoria», de formar parte de un «linaje creyente», en cierto sentido sagrado o elegido por la divinidad. Para ello resulta fundamental la convicción de haber sido objeto de una transmisión privilegiada, que hay que conservar y seguir transmitiendo. ¿Qué factores inciden en la generación de una «tradición de memoria», de tal manera que el individuo se entiende como parte de un «linaje creyente», adquiriendo así identidad y pertenencia? Combinando aspectos que recoge Hervieu-Léger con otros de mi propia cosecha encuentro los siguientes.

1. La generación de una serie de testimonios autorizados, dentro de la propia tradición, que atestiguan, a modo de verificación ejemplar, la bondad de la propia religión.<sup>86</sup> Es decir, las figuras, del modo que sea, de padres o madres fundadoras de la comunidad o de los grandes santos generan pertenencia e identidad. La Iglesia ha de combinar las tradiciones locales: fundador de la parroquia, del grupo apostólico, santo local, con la pertenencia a la Iglesia universal. Una memoria cercana, significativa, elocuente para el grupo con el que se comparte la fe, ayuda a la identidad y la pertenencia. Ya sean los casos de los directivos u otros miembros de la cofradía, de catequistas de la parroquia, de fundadores o líderes destacados de grupos apostólicos o matrimoniales, estos testimonios fortalecen la identidad y generan pertenencia. Se convierten en la actualización viva de la tradición, que se adapta y se renueva creativamente en el contexto de la modernidad. Para los denominados nuevos

84. Véase el análisis sobre Taizé de D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 99-109.

85. *Hilo de memoria*, 138; cursiva en el original. Cf. esp. 128-138.

86. *Hilo de memoria*, 135-137.

movimientos cristianos estas figuras, intérpretes autorizados de la memoria y la tradición creyentes, resultan decisivos.

2. Ahora bien, ¿cómo se da el paso inicial hacia la pertenencia? Volvemos al punto desarrollado en el epígrafe tercero, con la respuesta a la sed espiritual y de experiencia religiosa. Ahí se ha de producir una experiencia significativa. Para que afecte a la persona y a su identidad, se ha de llegar al suelo profundo de la identidad: al fondo del deseo y moldearlo. Este nivel de profundidad se toca o bien en la primera socialización o mediante experiencias de profundidad especial, que generan una reorientación del deseo.<sup>87</sup>

Por eso, una de las figuras del creyente es el converso, que elige personal y libremente una adscripción religiosa, a veces movido por una experiencia trágica que sacude fuertemente a la persona y la pone en búsqueda;<sup>88</sup> o el que vive una profunda experiencia espiritual, con fuerte tonalidad emocional. Por lo tanto, en la actividad pastoral y en la propuesta misionera resulta fundamental que algo toque a la persona alcanzando el suelo profundo del sujeto, el suelo del deseo. Según la fe cristiana, tal acción es obra del Espíritu. Ahora bien, en cuanto a la estrategia pastoral todo lo dicho sobre la propuesta espiritual encaja aquí. Una pastoral de mero mantenimiento difícilmente podrá atraer nuevos creyentes. Si vienen, será por algo que haya pasado fuera del terreno específicamente pastoral de la instancia eclesial dedicada al mantenimiento.

En este contexto, hoy se ofrecen dos cauces exitosos de iniciación o, por decirlo cuantitativamente, que se venden bien: la sacudida emocional y el impacto del silencio prolongado.<sup>89</sup> Aunque sus formas difieren en la superficie, su efecto apunta hacia la alimentación del yo: con bienestar emocional, con paz y serenidad. El pentecostalismo, en gran auge, juega la baza de una sacudida emocional, en parte colectivamente sugestionada. Otras ofertas de iniciación o reiniciación cristiana también se apoyan en el elemento emocional, que se puede gestionar en un retiro con pasos estudiados para que se dé un estallido emocional intenso. A su modo, los cursillos de cristiandad también explotaron la fuerza de esta dinámica. El silencio radical y extendido, normalmente conjuntado con formas de meditación de estilo oriental: concentración en la respiración, vaciamiento de la mente, importancia de la postura, también son capaces de captar adeptos entusiastas, que sienten y

87. Cf. G. URÍBARRI, *El mensajero*, 157-169.

88. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 119-155.

89. El enorme éxito editorial de P. D'ORS, *Biografía del silencio. Breve ensayo sobre meditación*, Madrid: Siruela 2012 (1<sup>o</sup>2015; nueva edición con nuevo formato en 2017), con más de 125.000 ejemplares vendidos, representa un exponente señero del segundo aspecto.

viven una suerte de sanación interior y capacitación para los afanes cotidianos. ¿Qué decir de ello?

Hay que conjugar dos principios. Primero, el fin no justifica los medios. Por eso se ha de evitar todo tipo de manipulación, sometimiento o engaño. Este elemento resulta especialmente sensible en el caso del manejo de los componentes emocionales, donde es posible, mediante la guía experimentada y la aplicación de técnicas bien conocidas por la psicología, generar artificialmente situaciones de fuerte tensión emocional, para darles luego un tono u orientación explícitamente religiosa o cristiana. En segundo lugar, todos los resortes antropológicos y sociales de la persona son buenos. La fe cristiana rechaza el maniqueísmo. Muchos instrumentos ayudan para la vivencia de la fe: el silencio, la meditación, la música, el arte, el encuentro en profundidad con uno mismo, la lectura, la peregrinación, el compartir, el encuentro con la pobreza ajena y la miseria propia, el descubrimiento de una generosidad gratuita, etc. Por eso, se puede *entrar* con lo que mejor aceptación tiene en el mundo moderno, para *salir* con la propuesta cristiana. Siempre con caridad y con claridad, sin manipulación ni engaño, y sin demorarse de modo indefinido en los previos, sin llegar a la propuesta cristiana explícita.

Evidentemente, también se dan muchas circunstancias nada programables que pueden suscitar la pregunta o la búsqueda religiosa, como es enfrentarse a una situación límite: de enfermedad, de fracaso, de pérdida de un ser querido; o de insatisfacción radical ante un éxito buscado con ahínco y como culminación personal. Lo propio en estos casos sería la capacidad de estar ahí como Iglesia de modo significativo, ofreciendo un itinerario espiritual de encuentro con Dios y con la fe cristiana.

3. Para que la identidad y la pertenencia se afiance es necesario la implicación continuada en algún tipo de actividad. Una experiencia muy fuerte, como a veces sucede a los jóvenes en las Jornadas Mundiales de la Juventud, pero aislada, impacta al sujeto, produce una memoria agradecida, pero por sí misma no genera pertenencia activa. Además, corre el peligro de diluirse con el tiempo, de perder significación, de quedar relegada. Por ello, resulta necesaria alguna forma de actividad donde se recoja el sentido de lo vivido, se profundice, se expanda, se cultive, se ponga en práctica, etc. Por eso, la Iglesia ha de ofrecer actividades y espacios, no solamente intelectuales, también orantes y de caridad, significativos en las que la se vaya fraguando y fortaleciendo la identidad. Para la religiosidad popular la actividad, ligada además a una socialización más amplia, resulta fundamental. Con frecuencia, hay que mantener el templo limpio, con todos sus objetos sagrados en máxima pulcritud; se ha de recaudar dinero, para las flores u otros fines; es

necesario música que acompañe los actos, al menos los más solemnes; se han de realizar procesiones, peregrinaciones y romerías, para lo cual se necesitan andas, ensayos, etc.; hace falta no solamente mantener en perfecto estado las vestimentas propias, sino también fabricar las de los nuevos miembros: hábitos, capirotos, etc. Todo esto hace que la vida espiritual se vuelva tangible: en relaciones, actividades y conversaciones, sin reducirse a la dimensión transcendental del sujeto o a su interioridad más íntima, que no queda excluida. He aquí un ejemplo a seguir.

4. Para que haya pertenencia, la identidad creyente se ha de compartir con otros creyentes, produciéndose un efecto de sostenimiento, alimentación y plausibilidad social. La creencia individual, para pasar a formar parte de una forma religiosa social, ha de confrontarse con un medio social de validación. La validación puede funcionar de diversas formas, siendo la institucional, la propia de la Iglesia católica, la más dura, por así decirlo. Existen, sin embargo, formas diversas de validación en grupos, con constelaciones comunitarias muy variadas, en las que el elemento emocional ocupa la primacía entre los jóvenes.<sup>90</sup> Las formas de compartir pueden ser muy variadas, pero sin una dimensión social no se da la pertenencia a una institución social de libre adscripción en un mundo pluralista, fragmentario, tendente al individualismo y a los vínculos débiles y funcionales. La misma crisis de la pareja matrimonial pone de relieve la dificultad de la pertenencia, la fidelidad y la perseverancia. Hoy en día la Iglesia acoge en su seno formas comunitarias muy variadas de intercambio, compartir, oración, apoyo, lectura de la Biblia o compromiso social.

#### 5. CONCLUSIÓN PASTORAL: CINCO NOTAS PARA LA TRANSMISIÓN DE LA FE

Para finalizar, ofrezco cinco notas sencillas, que no intentan recoger todo lo dicho, sino esbozar un programa de acción sencillo.

1. Si aprendemos del mercado, una de sus leyes fundamentales consiste en la fidelización de los clientes. El gran objetivo de *El Corte Inglés* ha sido que el cliente vuelva otra vez. Así, dado lo líquido de las vinculaciones en la modernidad, de la trashumancia y el individualismo que reina en el nuevo modo de darse la creencia, un primer objetivo pastoral es que la gente con-

90. Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin*, 71-81.

serve una *memoria amable y agradecida* de su paso por la institución eclesial, de tal manera que no se cierre, sino que se estimule la posibilidad de regresar en otra ocasión. Esto, evidentemente, tiene consecuencias directas sobre el modo de acoger, atender, respetar, interpelar desde el evangelio, etc.

2. Presentar un perfil *identificable* de la fe y la propuesta cristiana. En un contexto pluralista y sincrético, quien no posee un perfil claro se diluye y pierde relevancia. Así, pues, no se puede rebajar la fe cristológica ni la imagen de Cristo ni presentar solamente los rasgos de Jesucristo ni de la doctrina cristiana que tengan una aceptación espontánea en la cultura predominante. Ya dijo J. Ratzinger: «La figura de Cristo debe presentarse en toda su altura y profundidad. No podemos conformarnos con un Jesús a la moda».<sup>91</sup>

3. Hacer una presentación de la fe *amable*, desde la amabilidad y el aprecio a los destinatarios. Por lo tanto, sin arrogancia, aires de superioridad y sin reproches que indiquen en el fondo o se puedan percibir como desprecio a quienes se acerquen a la Iglesia. Un perfil eclesial que se identifica mucho con la reprimenda moral o con el fariseísmo no ayuda nada.

4. Hacer una propuesta de la fe que sea *atractiva*. Tanto Benedicto XVI como el papa Francisco han insistido en que la fe se difunde por atracción.<sup>92</sup> La figura de Jesucristo, centro de nuestra fe, posee un gran atractivo, también hoy. La fe consiste y comienza con el encuentro con Cristo, con su persona, no con una serie de ideas teológicas o morales.<sup>93</sup> Hemos de ser capaces de estructurar la propuesta pastoral en torno a este encuentro con Cristo. En mi opinión, esta es una de las intenciones principales de Benedicto XVI con su trilogía sobre Jesús de Nazaret.

91. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy*, Salamanca: Sígueme 2005, 47-48.

92. «La Iglesia no crece por proselitismo, crece “por atracción”», Francisco, *Evangelii gaudium*, 14, citando a Benedicto XVI, Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de «La Aparecida» (13.05.2007): AAS 99 (2007) 437. Lo ha repetido después, por ejemplo, en la Homilía en la Misa de acción de gracias por la canonización de san José de Anchieta, sacerdote de la Compañía de Jesús (24.04.2014). Localizable en línea: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco\\_20140424\\_omelia-san-jose-de-anchieta.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140424_omelia-san-jose-de-anchieta.html)> [Consulta: 28.02.2017].

93. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

5. Siguiendo la insistencia del papa Francisco, la señal de identidad de la Iglesia, de los cristianos, de la fe cristiana es, propiamente, la *alegría* del evangelio. Lo que el papa Francisco dijo a la Congregación General 36 de la Compañía de Jesús en su alocución (24.10.2016), sirve para todos: «la alegría es constitutiva del mensaje evangélico (...) Una buena noticia no se puede dar con cara triste».<sup>94</sup>

94. Localizable en línea: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161024\\_visita-compagnia-gesu.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161024_visita-compagnia-gesu.html)> [Consulta 27.10.2016].