

## Alternativas ante la crisis eclesial

Lluís Oviedo Torró

*Son tiempos difíciles para la Iglesia católica; demasiados los abandonos, muchas las críticas que sufre, las decepciones que provoca como institución. Nos preguntamos muchos de sus fieles qué habría que hacer para superar la mala racha que padece, especialmente en nuestro país, para que vuelva a ser la «agente de esperanza» que tanto necesitamos en nuestra generación.*

*Las propuestas de solución oscilan entre las distintas opiniones y enfoques que pululan en el ambiente religioso y sociológico. En principio, se dividen los diagnósticos y –a partir de ahí– los remedios propuestos.*

*Mucho depende de los marcos que se escogen para el análisis del problema. Parece inevitable entonces distinguir y optar entre distintas posibilidades.*

Cabe registrar al menos tres tipos de análisis de la crisis, o bien tres métodos para aclararla un poco. El más elemental y socorrido recurre a las ideas de fondo, y opone dos tendencias ideológicas: progresistas a conservadores. Desde este enfoque se plantea una clara alternativa ante la situación eclesial crítica: para unos convendría renovar y actualizar la propuesta cristiana, todavía lastrada por un exceso de carga del pasado que le impide rejuvenecerse; la corriente opuesta afirma que más bien son los excesos del proceso de modernización eclesial lo que ha perjudicado gravemente a esa institución; para este segundo grupo, se trata de recuperar el vínculo con la tradición y sus va-

lores, si la Iglesia quiere sobrevivir.

Un segundo marco que puede servir para nuestro análisis es de carácter más «económico». Desde esa perspectiva cabe distinguir entre los partidarios de una gestión más racional de los recursos simbólicos que administra la Iglesia, frente a los que se deciden por un modelo comunitario fundado en la gratuidad y el don, menos atento a los imperativos de la gestión.

El tercer marco que proponemos, y que también da origen a dos estrategias opuestas, es más organizativo, y funda dos modelos de iglesia: el primero puede denominarse «inclusivista»; el segundo «exclusivista», pero pueden utilizarse otros nombres para calificarlos: «inflacionista» y «deflacionista»; «integrativo» y de «intensificación»; de «servicios» y de «rigor». Se trata de una dicotomía clásica en los estudios de la religión, al menos desde Weber y Troeltsch, a inicios del siglo XX. El primero codificó la diferencia entre religión de «masa» y de «virtuosos», la primera de tendencia mágica y común, la segunda singular, intelectual y ascética. Troeltsch consagró la famosa distinción entre dos modelos de organización religiosa: el de «igle-

sia» y el de «secta», que hay que tomar no en el sentido peyorativo que ha asumido en los últimos tiempos ese segundo término, sino como dos «tipos ideales» de la organización eclesial, que dependen más bien de niveles de intensidad, o para otros, del «precio a pagar» por participar de un «bien religioso».

Nos inclinamos por esta tercera distinción a la hora de plantear el futuro de la Iglesia en España –y en general, en las sociedades occidentales– por su mayor capacidad descriptiva y de proponer en términos más precisos el problema y las decisiones a tomar. No es que los otros dos marcos no sean importantes, sólo que me parecen secundarios en relación con el planteamiento organizativo. Además, desde este enfoque pueden integrarse los otros, para dar lugar a «subclases» que pueden enriquecer –o complicar– aún más las opciones.

El tema ha permanecido un tanto latente, incluso en los tratados de eclesiología o en los enfoques de la pastoral, y sin embargo ahora asume una importancia radical, en especial cuando se atraviesan periodos de crisis y nos volvemos más conscientes de los desafíos que atraviesa el mundo católico. Recientemente algunos autores

han vuelto explícito el problema de las «dos estrategias». Conozco al menos dos casos: en el primero se plantea en torno al papel que juegan en la Iglesia los llamados «nuevos movimientos», y el lugar que se les debe conceder en su organicidad<sup>1</sup>. El segundo se ocupa, desde un análisis empírico, de la aplicación de esos modelos a la realidad parroquial, así como de sus efectos pastorales<sup>2</sup>. La cuestión que me parece central es que nos hemos dado cuenta de la importancia de esa distinción, de la necesidad de asumirla, con todas sus consecuencias, y lo inevitable de tener que realizar opciones no siempre fáciles.

A continuación intentaré ofrecer un análisis de las dos formas señaladas, con sus características, desde varias claves: teológica, racional-económica, sociológica, y pastoral. Hay que advertir que se analizarán como dos «tipos ideales» en el sentido que Max Weber dio a esa metodología: quizás no

existan en la realidad en estado puro, pero nos ayudan a comprender las instituciones eclesiales concretas y a situarlas a lo largo de un «espectro imaginario» que va de uno a otro extremo. En un segundo momento trataremos de cifrar las opciones que tiene hoy la Iglesia a la hora de plantear sus «estrategias de supervivencia», algo que parece obvio cuando se observa el incremento de los indicadores de secularización.

---

*los defensores de la  
racionalidad «económica»  
estiman erróneo limitar el  
acceso a los bienes que la  
Iglesia administra*

---

### El programa de apertura y acogida

La primera estrategia que proponen hoy muchos consiste en extender de forma ilimitada el alcance de la Iglesia, hasta convertirla en una idea universal y que abarca a todos de una forma u otra, más allá de los límites institucionales o de la condición de bautizados, que marca tradicionalmente la pertenencia a la misma. En ese sentido hablamos de «Iglesia» como una realidad que acoge a todos los hombres y mu-

---

<sup>1</sup> L. Diotallevi, «Cattolicesimo in via di settarizzazione? Una ipotesi vecchia per problemi nuovi», en: *Concilium* 39 (2003) 513-531

<sup>2</sup> K. de Groot – J. Kregting, «The Organizational Transformation of the Parish in a Context of Religious Individualism», Comunicación presentada en el *Annual Meeting of the Society for The Scientific Study of Religion*, Norfolk-VA 2003.

jeros de buena voluntad, que creen de forma no demasiado definida, aunque pertenezcan a otras religiones, que se juntan a orar con nosotros, que comparten nuestros ideales de justicia y de paz. Este modelo requiere una ampliación o incluso un abatimiento de los límites dogmáticos, asumir una postura muy tolerante y pluralista, que pone el énfasis no tanto en el contenido doctrinal ni en los vínculos institucionales o rituales, sino en las actitu-

---

*desde el punto de vista  
pastoral toda persona es en  
principio, objeto de la  
actuación eclesial y todas las  
grandes causas son  
asumibles*

---

des genéricas, en la voluntad que demuestran las personas de cooperar para hacer un mundo mejor, en una difusa aspiración a la trascendencia, en un espíritu universal de fraternidad. Todos caben en esta «Iglesia», que asume lo mejor de la humanidad y le da una expresión mínimamente institucional; más bien refleja una idea, casi un sentimiento, que puede ser común a todos los hombres y las mujeres de nuestro tiempo; es difícil de hecho no identificarse con esos valores que se proponen co-

mo su programa, es difícil no reconocerse en la dimensión más humana, pacífica y compasiva del Papa.

Desde el punto de vista teológico, cuesta poco justificar esta línea o estrategia. Parte ciertamente de una teología de la encarnación, es decir, de la idea –central en el credo cristiano– de que el encuentro del Hijo de Dios con la humanidad produce síntesis tendentes a asumir lo mejor del género humano y a elevarlo en la gracia a la condición divina. Nada de lo que es verdaderamente humano deja de ser asumido y dignificado en esa dinámica; nada que nace de la buena voluntad y de los deseos más positivos de la persona puede ser ignorado o excluido en nombre del Dios hecho hombre, y que habita el corazón del mundo y de la historia. La idea de Iglesia que resulta debe seguir esa misma dinámica: asumir los impulsos mejores presentes en la sociedad y la cultura de cada tiempo, extender los brazos para convertirse en una realidad abierta y donde todos pueden encontrar un motivo de esperanza, aunque no profesen de forma explícita nuestro credo ni frecuenten nuestras liturgias; es el mensaje claro y explícito con el que inicia la constitución del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes*: «Los gozos y las es-

peranzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1).

En definitiva, como dice el evangelio: «el que no está contra nosotros, está por nosotros» (Mc 9, 40). Ese mismo espíritu inclusivista se hace patente en muchos otros pasajes evangélicos, como la parábola escatológica de Mt 25, la del Buen Samaritano, y los dichos sobre los excluidos que son incluidos y viceversa, siempre en la perspectiva del nuevo Reino que Jesús inaugura y de su lógica. Ciertamente el discurso evangélico promueve una subversión en toda regla contra el exclusivismo característico de la religión de Israel, un espíritu de apertura y de acogida a todos los que –de una forma u otra– conectan con el espíritu del Reino. La idea de Iglesia debería reflejar ese mismo espíritu de universalidad, que se recoge en su rasgo de «católica», y evitar caer en el esquema de la institución exclusivista típica del Antiguo Testamento, que separaba entre «nosotros, los elegidos», y «ellos».

Desde un punto de vista completamente opuesto, los análisis de la

racionalidad económica también aportan sus motivos en favor de una comprensión de la Iglesia como «agencia de servicios» abierta y muy amplia en su auto-comprensión. Quienes defienden esta línea aducen que, en la sociedad moderna, las personas actúan como consumidores; por consiguiente la Iglesia debería estar atenta a los gustos y tendencias de estos potenciales «clientes» a la

---

*el modelo de Iglesia que se deriva de posiciones más comprometidas es el de las comunidades pequeñas, casi sectarias*

---

hora de ofrecer sus servicios rituales, su saber y su espiritualidad. Lo más opuesto a dicha visión sería la clausura exclusivista; más bien la Iglesia debe funcionar como una «agencia» que en principio no excluye, sino que acoge a todos los que estén interesados en sus productos. La actitud contraria provocará sólo el alejamiento de éstos y su orientación hacia otras «ofertas» en el «mercado religioso». Inútil y erróneo sería, por tanto, querer ser rigoristas o limitar el acceso a los bienes que la Iglesia administra, pues cuanto más se generaliza su acceso a los mismos, más personas pueden beneficiarse, y la Iglesia puede re-

cuperar mejor su imagen de «proveedora» de una esperanza al alcance de todos.

Lo mismo cabe decir en cuanto se habla de «estrategia inflacionista». El símil económico se desplaza en este caso a la «política monetaria» o a los procesos por los que una moneda gana o pierde valor haciéndose más o menos accesible. Una «tendencia inflacionista» se produce cuando la moneda abunda y pierde valor, crece en los bolsillos de todos, aunque, como una consecuencia que todos conocemos, se puedan adquirir menos cosas con ella. De forma similar, se produce una especie de «abaratamiento del valor "religión"» cuando éste se vuelve accesible a todos, circula de forma abundante, aunque como consecuencia de ese «acceso generalizado», su valor disminuye, según una conocida regla económica que asocia el valor de las cosas a su escasez. Se practica una «estrategia inflacionista» cuando se rebaja sustancialmente el precio de los «bienes religiosos» y no se exige demasiado a sus eventuales consumidores.

Algún ejemplo ayudará a comprender la situación: cuando la Iglesia no exige demasiadas condiciones para acceder a los sacramentos, sino que los concede

abiertamente tanto a quienes frecuentan las celebraciones como a quienes no lo hacen prácticamente nunca, se está «abaratando el producto»; el sacramento del matrimonio —que es el caso más conocido— se da normalmente a todos los bautizados, incluso a quienes tienen un nivel de fe y de práctica muy bajo. La consecuencia típica de los procesos de inflación es la «devaluación de la moneda», y en nuestro caso la devaluación de los «bienes religiosos», que se consideran «poco preciosos». La ganancia es su accesibilidad universal y la generalización de esa «riqueza».

Desde el punto de vista sociológico, cabe aportar dos perspectivas: la de la teoría de los sistemas y la del «capital simbólico». Desde la primera, la tradicional división de la sociedad en tres niveles: el «societal» o más genérico, el «organizativo» y el «personal», invita a situar la idea de Iglesia en el primer nivel, y no en el organizativo; en ese sentido, la Iglesia correspondería al conjunto de las comunicaciones que se establecen en una sociedad en la que se alude a la trascendencia. Las visiones ya clásicas de «iglesia invisible», «iglesia universal» o una especie de «eclesialidad difusa», que reúne de forma latente a quienes sienten o expresan un mínima

sensibilidad religiosa, encuentran aquí un espacio. La extensión de la idea de Iglesia se corresponde con la difusión y la pérdida de confines de la experiencia religiosa y espiritual en la actualidad, y no con las condiciones que delimitan de forma canónica y disciplinar su pertenencia<sup>3</sup>.

Por otro lado, las teorías sobre el «capital simbólico» ayudan a comprender una visión de la Iglesia más amplia, donde su radio de alcance se extiende allí donde se hace presente uno u otro tipo de «capital simbólico de naturaleza espiritual». La Iglesia se convierte entonces en depósito del mismo y en la agencia que reconoce y opera transacciones de dicho «capital», lo que implica una idea mucho más amplia o genérica de la misma, en claro contraste con la «institución eclesial». Dado que cualquier forma de capital –también simbólico– debe ser valorizado o reconocido, parece necesario que surja una especie de «red» en cuyo seno dicho capital «vale» y puede ser sujeto a

una recepción positiva, aunque dicha «realidad social» no se ajuste a un esquema demasiado institucionalizado. Son de hecho varios los autores que en los últimos años apuntan a una forma más «reticular» de la Iglesia, menos jerárquica.

Por último conviene considerar el punto de vista pastoral, donde aterrizan estos planteamientos y se traducen en formas prácticas. Hablamos en este caso de una estrategia de la apertura y acogida amplia que se orienta al conjunto de la población sin excesivas distinciones: todos son en principio objeto de la actuación eclesial, en cuanto destinatarios de su mensaje y en cuanto beneficiarios de los medios de gracia que la Iglesia administra. Desde esa perspectiva no se deben restringir los servicios, sino que el acento se dirige al «gran público», al que hay que adecuar un lenguaje más comprensible y un mensaje más fácilmente asimilable. La Iglesia asume entonces una relación abierta con las diversas manifestaciones de la cultura y de las artes, donde encuentra puentes de expresión de la esperanza o síntomas de las inquietudes humanas. Esa misma estrategia invita a asumir las grandes causas que preocupan a la humanidad en nuestro tiempo: la paz, la solidaridad, la custodia

---

<sup>3</sup> Como dice L. Diotallevi citando a Luhmann y P. Beyer: «'Iglesia' es simplemente comunicación regulada por el código binario específicamente religioso; iglesia es religión a nivel societal», *Il rompcapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mennelli 2001, p. 146.

de la creación, el diálogo entre pueblos y religiones... La convicción de fondo es que la fe cristiana gana en relevancia y reconocimiento en la medida que sale al encuentro de las demandas sociales y responde a las mismas aportando su propia palabra y ánimo. Seguramente una posición religiosa puede enriquecer el amplio espectro de fuerzas sociales que suelen estar representadas en dichos ambientes, aunque eso no es lo más importante, lo que cuenta es la propia contribución a la causa y la voluntad de construir un mundo mejor para todos.

Desde un punto de vista más concreto, nos encontramos ante la parroquia concebida como una «organización que presta servicios», en primer lugar de carácter específico, como ritos de paso, y «comunicación religiosa», en el sentido de educación de la fe o catequesis, y actividades que transmiten sentido de trascendencia o de salvación explícitamente religiosa. Pero también puede ofrecer servicios no específicos, como de tipo educativo (muchas parroquias gestionan escuelas y guarderías), terapéutico (actividades de escucha, acogida, grupos de auto-ayuda...) o de carácter social (integración de pueblos y barrios, organización de festejos, actividades deportivas y de aire

libre...) y asistencial (Cáritas, ayudas a ancianos, enfermos...). De hecho las parroquias constituyen por norma general un conjunto no demasiado homogéneo en el que se mezclan una serie amplia de actividades así religiosas como seculares, cuya participación no suele estar condicionada por los niveles de asistencia litúrgica ni por la adhesión explícita a la comunidad cristiana, sino por simple adscripción territorial. La parroquia ejerce una función de integrador social actuando sobre todo a través de las familias, una de las realidades sociales más débiles y necesitadas de asistencia; ahí la parroquia ejerce una labor difícilmente sustituible.

Otro de los rasgos característicos de este enfoque es la acogida poco problemática de las manifestaciones de religiosidad popular, donde se elevan los niveles de participación y se crean vínculos positivos entre la Iglesia y la población. Quizás haya que añadir una actitud más tolerante respecto de las creencias profesadas, de las situaciones personales en el campo moral, o de las formas personales de vivir el sentido religioso.

#### **El programa de intensidad y rigor**

La otra estrategia va en sentido contrario; se trata de concentrarse



en lo más propio y específico del ser cristianos, en dejar las posiciones generales, poco comprometidas con la fe, y de asumir actitudes radicales, propias de un seguimiento consciente y entregado al Evangelio. El modelo de Iglesia que se deriva es el de las comunidades pequeñas, casi sectarias, claramente distintas del resto de la sociedad, quizás entretejidas a modo de red o según el modelo del «movimiento» generado por una persona carismática. Dichos grupos encarnan una «microcultura» particular, diferenciada, pues viven de otra forma, creen de otra manera, practican la fe de modo singular. Para sus miembros la fe tiene un gran valor, y por eso se desmarcan un tanto de la Iglesia institucional, demasiado impersonal, demasiado relajada o poco exigente, donde se confunden demasiadas cosas y se abarata excesivamente el valor de la fe.

La postura radical sabe crear marcos y ambientes donde se puede vivir la fe de otra forma, descubrir el verdadero sentido del seguimiento a Cristo, la experiencia profunda de la oración y del ser comunidad, cosas que ignoran la mayoría, incluso aquellos que suelen «ir a misa». A los cristianos radicales no les afectan las críticas que se versan contra la Iglesia,

pues ellos son otra cosa, y son capaces de desafiar a la cultura actual, a los medios de comunicación y a las tendencias secularizantes desde su seguridad y su experiencia de una fe bien alimentada y de unas relaciones comunitarias vividas en profundidad.

También en este caso la justificación teológica está servida. Nace de una teología de la «redención» y del «contraste» entre la oferta divina de salvación y la situación de rechazo por parte del mundo. La teología que manifiesta a menudo el evangelio de Juan y otros escritos del Nuevo Testamento –como el Apocalipsis– no deja lugar a dudas: el mundo parece incapaz de reconocer a la Luz; es inevitable entonces el enfrentamiento entre las dos instancias, un combate cruento donde apremia decidir de qué parte estamos y actuar en consecuencia. De hecho uno de sus rasgos más incisivos es el apremio a la decisión, la imposibilidad de «compromisos» entre las partes: o por Cristo o por el mundo: «El que no está conmigo está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama» (Mt 12, 30). Muchos más pasajes del Nuevo Testamento pueden ser aducidos para apoyar esta otra visión: las parábolas y llamamientos que invitan a seguir a Jesús a costa de renunciar a todo lo de-

más, las invitaciones a la conversión y al seguimiento en clave radical, el mismo destino de Jesús y las dificultades para asimilarlo a ningún modelo cultural en la perspectiva paulina, especialmente en las cartas a los Romanos y a los Corintios. Otra sentencia evangélica puede darnos la nota del contraste: «...lo que es estimable para los hombres, es abominable ante Dios» (Lc 16,15).

También es este caso tenemos que ver con un modelo alternativo de

---

*la tolerancia erosiona a la  
institución en cuanto se  
extiende el «mal ejemplo»*

---

Iglesia, esta vez más constituida en torno a comunidades de creyentes que confiesan abiertamente su fe y viven experiencias significativas de ayuda mutua y de amor fraterno; una especie de islas de esperanza en medio de un mar de desesperación y zozobra. No es una Iglesia que busca arreglar el mundo o establecer buenas relaciones con él, sino plantearle una alternativa, aunque eso le cueste desprecios, críticas e incluso persecución. Su orientación es claramente escatológica: «no tenemos aquí nuestra patria», y las comunidades creyentes apun-

tan más bien a una ruptura con la realidad presente hacia un horizonte diverso, que al máximo anticipan en pequeña escala. Siguiendo las indicaciones de los escritos joánicos, insisten en el amor vivido sólo entre los hermanos pertenecientes a la comunidad. Desde la perspectiva que ofrece la famosa tipología de Richard Niebuhr, se sitúan a menudo dentro del primer tipo, el de oposición y el pesimismo cultural: Cristo contra la cultura, o admiten a lo sumo el último tipo: Cristo en relación paradójica con la cultura<sup>4</sup>. La visión de la fe se presenta más bien como un juicio severo en relación con el mundo y sus intereses, siempre percibidos con sospecha y criticismo.

Desde la perspectiva de la racionalidad económica, varios autores han acentuado recientemente que el «rigor» es una condición necesaria para la supervivencia de las iglesias, al menos por lo que se percibe a nivel empírico. En general se preguntan los defensores de esta línea por qué las iglesias más estrictas tienen más éxito que las más tolerantes (al menos en Estados Unidos). La respuesta es que en dichas instituciones se crea un sistema de incentivos para la

---

<sup>4</sup>R. Niebuhr, *Cristo y la Cultura*, Península, Barcelona 1968.

adhesión, y de defensas contra la actuación disgregante de los aprovechados, que se traduce en un ambiente idóneo para quien busca religión y hace un cálculo de costes y beneficios<sup>5</sup>.

La cuestión del «aprovechado» (*free rider*) no se plantea ciertamente en el modelo anterior; nadie puede considerarse como tal, pues todos tienen derecho a «aprovecharse» de los bienes de que dispone la Iglesia sin celo; todos los bautizados que cumplen unas mínimas condiciones pueden casarse de forma sacramental, aunque ni siquiera asignen el mínimo porcentaje de su declaración de la renta a la Iglesia Católica<sup>6</sup>. Sin embargo parece que la tolerancia en estos casos no ayuda

---

<sup>5</sup> L.R. Iannaccone, «Why Strict Churches Are Strong», en *American Journal of Sociology* 99 (1994) 1180-1211.

<sup>6</sup> Sería interesante realizar un estudio a ese respecto; está claro que si en 1999 sólo el 29,4% de los declarantes se decidió a destinar una pequeña «asignación» a favor de la Iglesia católica, y se casaron en el 2000 por el rito sacramental un 75,6% de las parejas (cifras tomadas del «Anuario social de España», Fundación la Caixa), cabe deducir que un porcentaje bastante elevado de esos matrimonios seguramente no aportaron ni siquiera eso. Es un claro ejemplo de «conducta aprovechada»; un analista o experto en «evaluaciones» podría decir que «la Iglesia española sufre una grave situación de *free riding*».

a la institución, que se erosiona en cuanto se extiende el «mal ejemplo». Una organización debe tomar medidas para frenar la actuación de esos aprovechados, o de lo contrario se desmoralizarán paulatinamente todos, al comprobar que se obtiene lo mismo con menor esfuerzo o empeño.

Quienes han estudiado el caso corroboran que las organizaciones religiosas que imponen controles de rigor para participar en ellas, protegen mejor a sus miembros contra el intrusismo y así incrementan la «*ratio* entre coste y beneficio». Esta visión es muy discutida; además, no está claro a qué tipo de organizaciones afecta, o de qué dimensiones. Algunos sostienen incluso que no es mala del todo la presencia de los «aprovechados», de los que una iglesia puede recabar también ciertas ventajas y apoyos<sup>7</sup>. De todos modos la cuestión queda abierta al menos por cuanto pueda justificarse «económicamente» una alternativa eclesial.

Lo dicho en torno a las tendencias inflacionistas puede ser repetido aquí a la inversa respecto de las deflacionistas: se trata ahora de aumentar el poder adquisitivo y

---

<sup>7</sup> L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, 157 ss.

reducir la circulación de la moneda; los bienes de la Iglesia se vuelven entonces más valiosos, precisamente en la medida en que se restringe el acceso a los mismos. El capital que posee la Iglesia «cuenta entonces más», aunque a costa de reducir su circulación y de dificultar el acceso al mismo: sólo los que estén muy interesados en dichos bienes harán los sacrificios necesarios para obtenerlos, y, por eso mismo, los

---

*estamos cobrando cada vez  
más conciencia de una  
«escisión» entre las dos  
formas de concebir la vida de  
la Iglesia y su futuro*

---

apreciarán mucho más que si los obtuvieran de balde o a bajo costo.

El criterio sociológico también puede ser aplicado con provecho: aquí estamos ante un modelo que insiste más en el carácter de la Iglesia como organización, y como tal debe adoptar las medidas más convenientes para su buen funcionamiento. No es preciso llevar al límite esa tendencia para caer en el esquema de la «secta» o de la organización cerrada y exclusiva; pero está claro que desde ese punto de vista se deben acen-

tuar más decididamente los confines, los criterios de pertenencia o de defección, las relaciones y las obligaciones; de lo contrario la Iglesia deja de ser una organización religiosa, pierde sus contornos y se convierte en algo mucho más difuminado e impreciso, más vulnerable ante las tendencias disolutivas de la secularización imperante.

Son muchas las formas que de todos modos puede asumir la organización religiosa cuando intenta acentuar la intensidad de los vínculos: la secta es quizás el caso extremo; pero cabe contar también con los movimientos, las tradicionales órdenes y congregaciones, las «comunidades cristianas», los grupos orientados por un tipo de actividad; las redes de fieles (como por ejemplo ligados a formas de devoción, apariciones...). En todos los casos la forma de participación responde a una elección personal y a un cierto nivel de implicación y compromiso explícito, que solicita la decisión y una forma más consciente de eclesialización.

Esta última percepción da paso al análisis del modelo pastoral asociado a esta segunda alternativa, también al nivel de la parroquia. En primer lugar el esquema que se refleja en ese segundo tipo

elude la «religión de masas» y se concentra en las expresiones más exigentes y específicas de la catequesis y la evangelización. Parte de una conciencia clara de que la prioridad absoluta en la misión pastoral de la Iglesia la tiene el anuncio del Evangelio y la oferta de los medios cristianos de salvación; el resto resulta accesorio, aunque cuente con gran respaldo social y cultural. Lo primero es lo primero, y la Iglesia ofrece su aportación propia a la mejora del mundo, que no es de naturaleza económica ni política ni cultural, sino la fe y la esperanza en el encuentro con Cristo. Su mensaje es clara y decididamente religioso, sus destinatarios son un público más reducido y selecto; es consciente de su carácter minoritario y más bien se reduce a pequeñas comunidades que plantean de forma consciente y viva su fe. De ahí surge también un fuerte sentido de la identidad y de competir con otras formas religiosas y culturales.

A nivel parroquial, este modelo plantea problemas, pues la parroquia es por definición una unidad territorial, con un esquema administrativo, aunque teóricamente sea el lugar en el que se constituye fundamentalmente la comunidad cristiana. De ahí la incomodidad y los conflictos que experimentan

algunos movimientos eclesiales ante la misma. Si se acepta ese énfasis, entonces se acentúa la vida común, la participación voluntaria y comprometida, las actividades que den el suplemento necesario de identificación comunitaria: formación, oración... De ahí resulta una forma celebrativa más personalizada o adecuada a los exigentes, una formación de calidad y, de forma especial, un modelo de parroquia más basado en la «mutualidad» que en la prestación genérica de servicios.

Aunque la parroquia siga siendo un lugar abierto en que se dan cita muchas formas religiosas, poco a poco se va creando una división clara entre los cristianos integrados y conscientes, y el resto, que participa de forma más esporádica o rutinaria. El futuro de la vida cristiana se plantea en torno a ese núcleo de fieles que arriesga y sacrifica más, y por eso valoriza más la vida de fe; ellos son el mejor antídoto contra la secularización.

### **Balance y perspectivas**

Creo que todos podemos identificar los dos modelos expuestos, aunque en la realidad sea difícil encontrarlos en estado puro. Cabe hacer algunas consideraciones. En primer lugar, parece que estamos

cobrando cada vez más conciencia de esa «escisión» entre las dos formas de concebir la vida de la Iglesia y su futuro. La impresión general es que se trata de modelos excluyentes: no se puede aspirar a lo mejor de dos mundos posibles: o se escoge uno o el otro, pero los dos a la vez no se mantienen, al menos no en el mismo ambiente y tiempo, lo que obliga a optar y a hacer renunciaciones.

La cuestión entonces es discernir qué posición plantea más ventajas y menos costes. Parece que una

---

*parece que la situación exige una «diversificación de la oferta»*

---

parte de la evidencia empírica indica que, al menos respecto de cierto segmento de la demanda religiosa, el segundo modelo es más efectivo y consigue frenar mejor la secularización. Sin embargo, algunos han puesto de relieve el peligro que incumbe a la Iglesia si cae en una especie de «sectarización» o de tendencia un tanto disgregativa, que la llevaría a reconocerse sólo como agencia que regula la actividad de un cierto número de movimientos y grupos, pero sin capacidad para responder de forma orgánica a los

desafíos culturales y sociales que hoy se plantean<sup>8</sup>.

Por otro lado, como ya he tenido ocasión de citar, un estudio empírico reciente en Norteamérica señala que una tendencia a la clausura doctrinal y al incremento de rigor puede empujar a una parte de la población a la «des-eclesialización», es decir, a desmarcarse de toda forma de pertenencia eclesial<sup>9</sup>. Parece que la situación exige, como ya he dicho en un anterior artículo<sup>10</sup>, una «diversificación de la oferta»: estrategia amplia para los segmentos de baja demanda religiosa, y estrategia de intensidad para el segmento de demanda elevada.

No obstante da que pensar la opinión expresada hace algún tiem-

---

<sup>8</sup> Véase el primer artículo de Diotallevi citado.

<sup>9</sup> M. Hout-C.S. Fisher, «Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations», *American Sociological Review* 67 (2002) 165-190; no obstante algunos han discutido la conclusión y han señalado que se trata simplemente de un efecto de la secularización, independiente de las estrategias eclesiales: G. Marwell- N.J. Demerath III, «“Secularization” by Any Other Name», en *American Sociological Review* 68 (2003) 314 s.

<sup>10</sup> Ll. Oviedo, «Algunos rasgos acerca de la religión en España», en *Razón y fe* 246, n. 1250 (diciembre 2002), pp.289-303.

po por el célebre teólogo de Yale, George Lindbeck, en el sentido de que en un mundo progresivamente más secularizado, la Iglesia no puede mantener su identidad sino volviéndose más sectaria: «La religión del futuro habrá de volverse no sólo más religiosa, sino más sectaria»; los cristianos están llamados a evitar acomodaciones y a formar «una Internacional cristiana de grupos a modo de sectas (*sect-like groups*) apasionadamente comprometidos con el servicio sacrificial a la humanidad»<sup>11</sup>.

Otra opinión de un autor más joven va en la misma dirección, y califica de «catolicismo beige» o «desabrido» al que se orienta se-

gún el primer modelo descrito: un catolicismo «generalista» y que busca la «acomodación cultural»; mientras apremia a asumir la «religiosidad B», más «colorista, picante, capaz de fascinar y transformadora de la cultura»<sup>12</sup>.

Otra cuestión incumbe a la vida consagrada; cabe pensar que una buena parte de ésta se ha orientado hacia el primer modelo, la pastoral masiva y la apertura cultural, y ha dejado la «religión de calidad» o «más exclusiva» a los movimientos y a otros nuevos grupos. Hay que preguntarse si este desplazamiento no explica parte de la crisis que actualmente sufren las congregaciones de religiosos. ■

---

<sup>11</sup> G.A. Lindbeck, *The Church in a Post-Liberal Age*, Eerdmans, Grand Rapids-Mi., 2002, citado por: A. Dulles, «Postmodernist Ecumenism», en *First Things* 136 (October 2003) p. 58.

---

<sup>12</sup> R. Barron, «Beyond Beige Catholicism», en *Church*, Summer 2000, pp. 5-10.