

La credibilidad de la Iglesia

La actual crisis religiosa no es sólo una crisis de fe sino que también es una crisis de credibilidad de la misma Iglesia. El autor procede a analizar el porqué de esa crisis y su raíz en el Vaticano II, a estudiar la forma como se reaccionó a la crisis posconciliar y a analizar la situación actual. Desde ahí se replantea la vigencia fáctica del «Cristo sí, Iglesia no» e indica las tareas que hay que abordar en el próximo decenio.

Juan A. Estrada *

DURANTE los años sesenta se generalizó en Occidente la idea de que la sociedad secularizada superaba la religión, que sería sustituida por una ética racional cívica. La religión parecía haber entrado en una etapa de decadencia irreversible y, sobre todo, se concentraba en la conciencia privada, con lo que se producía una dicotomía entre la persona privada y el ciudadano. La religión podía subsistir como reserva moral privada y como consoladora de los problemas existenciales individuales. Su función social se circunscribía a la secular

* Jesuita. Profesor en el Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.

tarea asistencial-caritativa, supliendo al Estado y a la misma sociedad civil en aquellos ámbitos de marginación, pobreza, educación y sanidad a los que no llegaba la acción del Estado benefactor y de la llamada economía social de mercado.

La «perestroika» de la Iglesia

ESTA problemática se planteaba en un momento especialmente importante para la Iglesia católica: la renovación conciliar. Después de siglos de contrarreforma, de antimodernismo y de condena de los principios ilustrados de la democracia, la Iglesia se abría al diálogo con el mundo moderno (en lugar de mantenerse en una postura de rechazo y de condenación). El «aggiornamento» o puesta al día, implicaba una renovación teológica profunda, legitimando las corrientes y autores teológicos que hasta entonces habían sido marginados, mientras que la reforma institucional que planteaba el Concilio (una auténtica «perestroika», decenios antes de que comenzara en la Unión Soviética) era la más profunda efectuada en toda la época moderna. Una liturgia renovada y hecha más accesible a la gente, un laicado potenciado teológicamente y pastoralmente, y una doctrina de la colegialidad que ubicaba al primado papal en el contexto de una eclesiología de comunión, con el consiguiente impulso a los movimientos descentralizadores y a las iglesias de la periferia fueron algunos de sus frutos más evidentes.

La Iglesia cambiaba y se adaptaba al mundo moderno (a la primera y segunda revolución industrial) intentando acortar el desfase y el distanciamiento que se había ido produciendo desde el siglo XVI con la revolución científica y la modernidad filosófica (tanto Galileo como Descartes estuvieron durante siglos en el «Índice de libros prohibidos»), y que se había agudizado desde el siglo XIX con la modernidad industrial y democrática. Tarde pero con decisión se iniciaba un diálogo que hubiera cambiado la historia de la Iglesia y de Occidente si se hubiera dado un siglo o dos antes. Este retraso no impedía, sin embargo, recoger frutos positivos. La sociedad occidental en su conjunto, y de forma especial los no creyentes o no practicantes, se admiraban de la vitalidad y capacidad de autorreforma que mostraba la Iglesia católica. El anticlericalismo, visceral en algunas latitudes como la nuestra, cedía el paso a una evaluación mucho más matizada y plural ante la toma de conciencia del papel progresista

que comenzaba a asumir la Iglesia en su conjunto, y algunos de sus miembros en particular, respecto a los problemas de la sociedad y, sobre todo, en lo concerniente a la justicia.

Juan XXIII fue el símbolo del apogeo de la Iglesia y de la buena credibilidad que poco a poco recuperaba. Fue un hombre de buena voluntad y también un hombre de Dios. Así lo comprendieron católicos, cristianos y miembros de otras religiones. Pablo VI no gozó de su misma popularidad, pero siempre fue respetado por su talante abierto, por su categoría intelectual, por la comprensión que mostró a las críticas y posturas divergentes a la suya. Recordemos que en su pontificado no se produjo ninguna condenación de un teólogo, a pesar de que ya existían problemas como, por ejemplo, con Hans Küng. Sobre todo, Pablo VI culminó el Vaticano II y respetó la dinámica que había generado.

A pesar de sus dificultades y contradicciones, la Iglesia era cada vez más creíble, sobre todo para los jóvenes, los intelectuales, los grupos y movimientos de izquierda, y las corrientes más renovadoras y creativas de la sociedad. En el tercer y primer mundo eran, sobre todo, los pobres los que encontraban en una gran parte de la Iglesia un inesperado aliado y una sensibilidad más desarrollada y receptiva. En cambio, la transformación de la Iglesia suscitaba las iras y los recelos de los gobiernos conservadores (desde el estadounidense al soviético, pasando por los latinoamericanos y por el mismo régimen franquista), de muchas personas ancianas y de personalidades conservadoras que veían cómo se transformaban y renovaban las creencias, devociones e instituciones seculares que habían determinado su fe.

Un cambio histórico acelerado

DESGRACIADAMENTE para la Iglesia, los cambios realizados pronto se revelaron insuficientes para un mundo que ya en la década de los años sesenta vivía una tercera revolución cultural e industrial (1): la de la microelectrónica y otras tecnologías de vanguardia, la cultura de la imagen, los avances de la medicina y de la biología, el «boom» económico que definitivamente desplazaba al socia-

(1) Tuvo impacto el libro de A. Toffler, *El «shock» del futuro*. Barcelona, 1972. Toffler analizaba las implicaciones de la revolución económica y cultural que se estaba dando.

lismo real en favor del capitalismo consumista, etc. El mundo se convertía en una «aldea planetaria», como afirmaba MacLuhan, y la intercomunicación rompía con las barreras nacionales (aduaneras, comerciales, culturales...). El proceso histórico tomaba un ritmo acelerado y los acontecimientos sociopolíticos de finales de siglo comenzaban a perfilarse y a prepararse desde los sesenta, sobre todo, en países como España que se convertía en un breve espacio de tiempo en un país moderno, secularizado e integrado en el entorno europeo.

No se trata de analizar aquí las luces y sombras del cambio social en España pero sí su repercusión para la Iglesia. Cuando ésta hacía un mayor esfuerzo por acercarse a la sociedad civil europea, a la que prestó buenos servicios en la época de la transición española, más distancia tomaba la sociedad no sólo de la tutela de la Iglesia sino de los valores que ésta representaba y defendía. El anticlericalismo pasaba a un segundo plano pero surgía, cada vez con mayor fuerza, el agnosticismo y la indiferencia religiosa, la toma de distancia respecto de la Iglesia y el cristianismo, y nuevos grupos y corrientes que desprestigiaban a la Iglesia y a sus instituciones con sus críticas, burlas e ironías.

La Iglesia entró en una doble crisis interior y exterior. El viejo orden eclesial teológico e institucional había sido cuestionado por el Vaticano II, mientras que el nuevo orden todavía estaba por crear en gran parte. El Concilio había sido una gran transformación, pero el posconcilio inauguraba una etapa de transición entre la fase anterior y un nuevo orden teológico e institucional todavía germinal y fragmentario, que sólo con el tiempo y la distancia podría ejecutarse. Además el Concilio había cambiado la mentalidad de muchos obispos y teólogos, pero la mayoría del pueblo cristiano mantenía la anterior formación doctrinal, que hoy aparecía desfasada y anacrónica.

Se inauguraba así una fase de inseguridad, de vacío de creencias y de prácticas, de búsquedas y de ensayos. En ella había también errores, excesos, contradicciones e inmadurez como en todas las grandes transformaciones históricas. El Concilio, como todos los grandes sínodos del pasado que han dejado huella, inauguraba una fase de crisis que él mismo había catalizado (2). Al mismo tiempo, las reformas planteadas en el Vaticano II aparecían como insuficientes a la luz de los rápidos y hondos cambios de

(2) Esta crisis y sus raíces conciliares fueron el objeto de mi estudio en Juan A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio*. Madrid, 1985, 100-107.

los sesenta y comienzos de los setenta. España es un buen ejemplo del proceso. La Iglesia tenía que aplicar el Vaticano II, reforma interna, en el momento en que la sociedad se transformaba y le planteaba nuevos retos.

La reacción ante la crisis

LA credibilidad de la Iglesia exigía asumir el reto del cambio, corregir errores sin dejar la orientación conciliar, no parar su reforma sino continuarla. Desgraciadamente esto no ocurrió. La Iglesia, que había hecho su «perestroika», tuvo miedo de la crisis externa, pérdida de influencia en una sociedad crecientemente secularizada, y de la interna, vacío e inseguridad doctrinal y creciente cuestionamiento de la autoridad y de las instituciones eclesíásticas. Más aún, se confundió la crisis externa con la interna, viendo en la autorreforma conciliar y en su aplicación la causa de los males y problemas que planteaba la sociedad. No comprendía que sin el Vaticano II la crisis hubiera sido mucho más grave, como ocurrió con la primera revolución industrial y política de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. El resultado fue el final de la reforma y de los experimentos, la búsqueda de un orden de certezas, el retorno a la vieja disciplina y la reinterpretación minimalista y reductiva del Vaticano II (3).

Todos conocemos algunos acontecimientos que han reflejado la involución. El control de los obispos y de los teólogos, los agentes creadores del Vaticano II, ha sido un objetivo primordial. Se han traducido en una rígida política de nombramientos de personalidades seguras y sumisas a Roma, aunque les faltara creatividad y capacidad personal, lo cual llegó a ser denunciado por el cardenal Tarancón. Ha llevado también a un control cada vez mayor de los nuncios y de las congregaciones romanas sobre los obispos, lo cual ha movido al dimisionario monseñor Buxarrais a pedir que los obispos no tengan miedo a Roma. Se han incrementado los conflictos eclesiales, por ejemplo, en Centroeuropa, por el talante autoritario de obispos impuestos por Roma contra la opinión ma-

(3) Desde diversas instancias y reiteradamente se ha denunciado esa involución. Libanio la definió como una vuelta a la gran disciplina (J. Libanio, *Volta à grande disciplina*. Sao Paulo, 1983) mientras que un conjunto de teólogos franceses la evaluaban en un volumen dirigido por J. Ladrière, *Le retour des certitudes*. París, 1989.

yoritaria de las iglesias locales, anulando tradiciones y derechos que se habían respetado tradicionalmente.

En América Latina, sobre todo, se han nombrado obispos conservadores para suplir a personalidades comprometidas, como Helder Camara y Proaño; se han multiplicado los obispos auxiliares y se han dividido las diócesis de arzobispos y cardenales avanzados; y se ha cambiado la dirección del CELAM, que ha pasado a ser controlada por Roma. Los conflictos con la CLAR y con las órdenes religiosas han sido regulares y constantes. La rapidez con que se sustituía a obispos considerados avanzados, y la permanencia de los obispos «seguros» en sus sedes, bien pasados los setenta y cinco años, ha sido otro de los procedimientos elegidos para cambiar el estamento jerárquico.

Respecto a los teólogos, se han multiplicado las deposiciones en los distintos países (en contra de la praxis anterior de Pablo VI y de Juan XXIII) y las intervenciones de la Sagrada Congregación para la Fe. Frecuentemente se ha obviado el preceptivo proceso académico y canónico, utilizando la vía de la obediencia religiosa en el caso de los miembros de las órdenes religiosas (4). Se ha negado también la promoción a la enseñanza y a la cátedra de profesores conocidos por sus ideas avanzadas. Teologías que buscaban nuevos caminos, como la de la liberación, han encontrado una oposición creciente en algunos ámbitos jerárquicos. Hoy algunos no temen decir que se trata de una teología superada y desprestigiada, que ha caído con el bloque del Este soviético y que no tiene futuro en la Iglesia. El miedo se hace presente también en los centros de estudios teológicos, especialmente entre los moralistas (5) y los eclesiólogos, que sólo en privado manifiestan muchas veces su disenso respecto a normas oficiales y que se encuentran sometidos a presiones como acusaciones anónimas que se envían a Roma.

El malestar en la Iglesia ha crecido y ha originado protestas colectivas de los teólogos en distintos países. Si ya Rahner denunciaba las insuficiencias de los procedimientos de la Congregación de la Fe para garanti-

(4) Esta forma de proceder fue denunciada por Rahner y ha sido utilizada frecuentemente en los últimos años. Cfr., J. I. González Faus, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*. Santander, 1985, 78-83.

(5) En algunos sitios se va imponiendo la praxis administrativa de exigir la adhesión expresa a la «*Humanae vitae*» para la promoción de profesores. Cfr., P. Hünermann, «¿Amenaza una crisis modernista?»: *Selecciones de Teología*, 28 (1989) 279-55. Sobre el miedo y el silencio que se da hoy entre los teólogos en los centros de estudio dependientes de la Iglesia cfr., H. Waldenfels, «Von der Sprachnot in der Kirche»: *Stimmen der Zeit*, 205 (1987) 219-28.

zar la justicia y la presunción de inocencia de los teólogos acusados (6), en los últimos años se ha agudizado esta denuncia. Un teólogo octogenario de tanta importancia como Häring denunciaba que, en sus entrevistas con la Sda. Congregación para la Fe, se había sentido tratado de una forma que le recordaba a los tribunales nazis y que había llegado el momento de denunciar esto por amor a la iglesia y a la credibilidad del cristianismo (7). Si la denuncia fue impresionante por venir de una personalidad de gran prestigio, maestro de obispos y teólogos, no lo fue menos el abandono del sacerdocio de Boff, porque no podía continuar más y porque le quitaban la esperanza, así como la réplica del secretario de Estado del Vaticano tachándolo de nuevo Judas.

A nivel del pueblo cristiano, la mayoría de los problemas han sido suscitados por la moral oficial de la Iglesia, en abierta contradicción con la mentalidad y la doctrina que asumen hoy muchos católicos, incluidos cristianos practicantes. El reciente catecismo ha vuelto a poner en primer plano las diferencias existentes, en algunos casos, como en lo referente al control de la natalidad o la legitimidad de la pena de muerte, con un abierto disenso respecto a la doctrina oficial no sólo por parte de muchos laicos sino también de sacerdotes e incluso obispos. En lo que respecta al sacerdocio han sido las cuestiones del celibato obligatorio, a pesar de la escasez de ministros para las comunidades, y el problema del sacerdocio de la mujer las que han suscitado una mayor controversia. Esto tiene repercusiones ecuménicas y agrava el parón que ya se había dado antes en el ecumenismo, tanto en las relaciones con las Iglesias protestantes como en el caso de las conservadoras Iglesias ortodoxas.

Crisis de credibilidad de la Iglesia

LA Iglesia se encuentra sometida hoy a una crisis de credibilidad y el «Cristo sí, Iglesia no» resuena cada vez con

(6) K. Rahner: «Theologie und Lehramt»: *Stimmen der Zeit*, 198 (1980) 363-75 (trad. española «Teología y magisterio»: *Proyección*, 18 [1981] 21-33).

(7) En diversas entrevistas ha manifestado Häring su malestar con la situación actual de la Iglesia. El relato más completo es la interviú que le hizo G. Licheri, en la que habla detenidamente de sus relaciones con la Congregación para la Fe, tanto cuando fue acusado como en su defensa de otros teólogos como el moralista Ch. Curran. Cfr., B. Häring, *Fede, storia, morale*. Roma, 1989 (trad. española, *Mis experiencias con la Iglesia*. Madrid, 1989).

mayor fuerza en muchos ámbitos eclesiales. En muchos casos no hay enfrentamiento con la autoridad jerárquica sino una emigración silenciosa en la que se opta por «pasar de la Iglesia oficial» sin complicarse la vida con conflictos dolorosos y que en la situación actual difícilmente tendrían solución. La acusación mayor que se hace a la Iglesia es la de jugar con dos barajas, la de defender los derechos humanos en la sociedad y no practicarlos en el ámbito interno de la Iglesia (8).

Además, si los juicios de la autoridad jerárquica se impregnan de negatividad y de rechazo a las sociedades modernas, como ocurrió con el documento «La verdad os hará libres», difícilmente se podrán asimilar las verdades y la objetividad de las posturas eclesiales. La denuncia de la modernidad, que ha cobrado rasgos radicales desde las corrientes posmodernas, no puede hacerse desde fuera de ella ni sin haberla asumido. La crítica externa, desde una Iglesia que tiene miedo a una modernidad a la que no puede sustraerse, degenera en moralismo inoperante y en negatividad. Esto es lo que ocurre frecuentemente a la Iglesia, más propensa a asumir la justicia como valor de la ilustración que la libertad (con todas sus implicaciones de autonomía, de crítica y de relativización de la autoridad) (9). La Iglesia en su conjunto aparece hoy día como una imagen pública de institución antimoderna, que potencia los movimientos conservadores y tradicionalistas y limita las corrientes progresistas y renovadoras, sometiendo sus teologías a un estricto control que se quiere legitimar en base a un supuesto «tuciorismo» pastoral.

No se ha resuelto ni la crisis interna, que se intenta controlar con medidas coercitivas disciplinarias, ni la externa, porque el desfase con la sociedad se ha agravado y la influencia y potencialidad que se buscaba no se ha conseguido. La imagen de la Iglesia se impregna cada vez más de rasgos antimodernos. De ahí el impacto de gestos simbólicos como la beatificación de monseñor Escrivá de Balaguer, mientras que personalidades como Juan XXIII (sin duda ninguna el Papa más popular dentro y fuera de la Iglesia en el siglo XX) y monseñor Oscar Romero (al que la voz

(8) J. M. Aubert: «Los derechos del hombre interpelan a las iglesias: *Selecciones de Teología* 22 (1983) 299-307; H. F. Zahner, «Grundrechte und Kirche»: *Stimmen der Zeit* 204 (1986) 454-62. Desde diversos enfoques se aborda esta problemática en las actas del IX Congreso de Teología, *Iglesia y derechos humanos*. Madrid, Centro Evangelio y liberación, 1989.

(9) Véase el análisis de P. Valadier, *La Iglesia en proceso*. Santander, 1989. También, J. B. Metz, «Im Ringen um das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils», en *Biotope der Hoffnung*. Olten, 1989, 23-35.

popular centroamericana ya ha canonizado) siguen esperando un pronunciamiento oficial.

Es verdad que no se puede identificar sin más la Iglesia jerárquica, parte (esencial) de la Iglesia, con la comunidad eclesial (el Pueblo de Dios). Hoy la Iglesia en cuanto comunidad creyente tiene más credibilidad en su defensa de la justicia y de los pobres. Ofrece un rostro más plural y más en sintonía con la sociedad moderna desde la variedad de sus teologías, de sus pastores y ministros y de sus corrientes apostólicas. Hay también un diálogo creciente entre la teología y las ciencias humanas, que posibilita recuperar para el pensamiento teológico la credibilidad y la capacidad de interpretación que perdió en el siglo XIX cuando fue expulsada la teología de la universidad en los países latinos. Hay una teología abierta, moderna y capaz de asumir los avances del pensamiento secular, que quiere permanecer en comunión con toda la Iglesia aunque, como ocurrió con las figuras del Vaticano II, sea hoy en gran parte marginada en la Iglesia oficial.

El resurgimiento religioso actual ofrece también nuevas oportunidades para la apertura a valores morales, a referencias y a orientaciones, que permiten a la Iglesia y a los cristianos ser un factor importante en la construcción de un nuevo orden mundial internacional y de una sociedad más justa y más respetuosa con el medio ambiente y con la naturaleza. Las iglesias y las religiones son hoy importantes para el diálogo en favor de la paz y de los derechos humanos. La pérdida del poder social e institucional por parte de las iglesias puede ser ampliamente contrarrestada por la autoridad moral de personalidades que ejercen funciones de liderazgo por la credibilidad que suscitan sus convicciones cristianas. Así lo han demostrado cristianos como Lutero King, Ignacio Ellacuría, Teresa de Calcuta o Casaldáliga. La Iglesia tiene hoy muchos signos de su vitalidad y puede encarar el futuro con esperanza. Tiene además la obligación de dar motivos de lucha y de futuro para todos los que trabajan por una sociedad más justa, creyentes o no, y desde su catolicidad puede contribuir decisivamente a la nueva comunidad internacional que hoy se está postulando.

El problema subsiste, sin embargo, en el divorcio entre la Iglesia real y la Iglesia oficial; en la falta de sintonía entre muchos miembros de la jerarquía y una parte creciente del Pueblo de Dios; en la falta de coherencia entre un ministerio que se proclama como un servicio y una praxis caracterizada frecuentemente por el autoritarismo y por la imposibilidad.

El refugio en la autoridad formal jerárquica, cuando no se logra convencer con argumentos teológicos y de la tradición de las propias posiciones, genera fácilmente el desprestigio de la autoridad y la tendencia de la gente a prescindir del magisterio jerárquico. El problema de la increencia no es hoy ajeno a la comunidad eclesial, se produce dentro de ella y tiene en la Iglesia en cuanto institución y jerarquía uno de sus problemas esenciales.

Esto no se ve muchas veces desde la autoridad jerárquica. No es raro el triunfalismo y una visión optimista e irreal de la situación, que es el fruto de una mentalidad de «ghetto». El aislamiento que frecuentemente se da en la jerarquía tiene diversas raíces: sociales (un estilo de vida alejado del de la gente común de nuestras sociedades), generacionales (personas ancianas según los módulos existentes en nuestras sociedades actuales), teológicas (una formación mayoritariamente preconiliar y muy tradicional), y eclesiales (personas célibes que frecuentemente viven en un contexto muy clerical y rodeados por clérigos y religiosas).

Esta situación se agrava hoy día con la tendencia a una formación de los futuros sacerdotes al margen de la universidad y de los centros seculares del pensamiento, con un retorno a los antiguos seminarios diocesanos, a costa de las facultades teológicas que supusieron una apertura y una garantía de mejor formación en el posconcilio, y con un creciente número de vocaciones que provienen de los movimientos más conservadores de la Iglesia. El divorcio entre la base eclesial y la pirámide eclesial parece, por tanto, agravarse y es el anuncio de graves problemas futuros de la Iglesia.

Hay que apostar, sin embargo, por la Iglesia del siglo XXI desde la doble tarea que nos ha legado el Concilio: por una parte, la potenciación de los laicos, que tendrán que ir asumiendo progresivamente funciones eclesiales hoy desempeñadas por el clero y las órdenes religiosas. La creatividad de los laicos es la que marcará la renovación estructural de la Iglesia y su acercamiento al mundo moderno desde una identidad cristiana consolidada pero no clerical.

Por otra parte, la colegialidad de los obispos como nuevo marco en el que tiene que ejercerse otro estilo de ministerio papal, en el contexto de una eclesiología de comunión. Este último elemento marcará el paso a una Iglesia crecientemente ubicada en el tercer mundo, especialmente en América con más de la mitad de los católicos del mundo, y con menos peso de tradiciones, costumbres e instituciones como las que jalonan el pasado de las iglesias europeas. En ambos casos, el laicado y las jóvenes

iglesias no europeas, nos jugamos el futuro del catolicismo en el siglo XXI. Entre tanto queda la tarea de asumir el tiempo de transición eclesial en que vivimos y preparar el futuro potenciando a los laicos y promoviendo una eclesiología de comunión, descentralizada y plural. Esa es también parte de la herencia que tenemos que realizar para implementar el Vaticano II.