

## SITUACIÓN SOCIO-CULTURAL Y PRÁCTICA SACRAMENTAL

*Con motivo de la publicación de su número 200, la revista "Phase", tal como hiciera en 1977 al llegar al número 100, convocó un Simposio, esta vez sobre el tema "La pastoral sacramental en la Iglesia de hoy" (68.04.94). Las ponencias y trabajos del "Simposio Phase 200" acaban de publicarse en un número doble (201-202) de la misma revista. La ponencia que abría el fuego el primer día del encuentro es la que, por su interés y actualidad, presentamos -condensada- a continuación. Se trata de hacer un diagnóstico de la realidad actual de la pastoral sacramental. El autor precisa que ese diagnóstico se hace sobre la base geográfica de la situación socio-cultural de los países occidentales y de la práctica sacramental del cristianismo católico predominante en España. Desde el punto de vista cronológico, el autor se remite a la situación que va desde finales de los años 70 hasta nuestros días. Con estas limitaciones, el Director del Instituto de Pastoral de la Universidad de Salamanca en Madrid nos ofrece una visión lúcida y penetrante de la situación actual.*

*Situación socio-cultural y práctica sacramental, Phase 34 (1994) 171-200*

### I. DESCRIPCIÓN DE LA SITUACIÓN

#### Algunos datos

Todos los análisis sobre la situación religiosa se remiten, como a un hecho evidente, a la actual crisis de la religión. Lo más llamativo de esa crisis es el descenso continuado de la práctica religiosa, entendida casi siempre como práctica de los sacramentos. El mapa de la religiosidad en España arroja las siguientes cifras globales (referidas a 1990 y publicadas en 1992): católicos practicantes: 27,3%; católicos no muy y no practicantes: 45,3%; ateos e indiferentes: 26,1%.

Los sociólogos dan de esas cifras la siguiente lectura: se está produciendo un trasvase de la religiosidad practicada a la indiferencia, vía disminución y/o falta de práctica. La caída de la práctica constituye una situación de plano inclinado, que conduce insensiblemente a la indiferencia. Esta hipótesis prevé una transformación importante de la situación religiosa en España en un plazo no largo de tiempo.

Las mismas previsiones se confirman si se tiene en cuenta que, según los datos de que disponemos, la pertenencia a una religión no conlleva la autoidentificación como persona religiosa. Así, mientras el 87% de los españoles declaran pertenecer a la religión católica, sólo el 63% se considera religioso, mientras el 28% se define como no religioso. Éste es un valioso indicador para comprender que un importante sector que declaran ser católicos no practicantes pertenecen al grupo de personas no religiosas.

En los grupos de edad comprendidos entre los 18 y los 34 años se constata que, a menos edad, menos religiosidad. En estos grupos son ligeramente más los españoles que no se consideran religiosos. "En una perspectiva histórica, la gran novedad consiste en el surgimiento de un sector de jóvenes "no religiosos" que, por primera vez desde la guerra civil, supera ligeramente al sector de jóvenes religiosos" (R. Díaz-Salazar).

Los datos anteriores corresponden a la asistencia a misa. Respecto a la confesión los datos son más alarmantes todavía. En 1990 el 73% de los españoles no se confesaron prácticamente nunca. El 6% lo hizo semanalmente. Compárese con el 76,1% que lo hacía semanalmente en su infancia y sólo el 8% que no lo hacía prácticamente nunca en su infancia. "Los porcentajes más significativos -concluyen los sociólogos- se han invertido. El cambio ha sido el más espectacular, probablemente, de todos los ocurridos en el terreno de las prácticas religiosas de los españoles" (GonzálezBlasco/González Anleo).

### **Interpretación sociológica**

La interpretación que los sociólogos hacen del conjunto de esos datos son de importancia para nuestro diagnóstico de la situación. Para ellos, estamos asistiendo al paso de una acción social prescriptiva a una acción social electiva, de la institucionalización de la tradición a la institucionalización del cambio, de una trama institucional relativamente indiferenciada a una progresiva diferenciación en los diversos grupos sociales. El resultado es una dislocación de lo sagrado y lo profano, una menor inflexión de lo sagrado en la vida cotidiana y una considerable degradación de los ritos tradicionales. Degradación relativa, porque persisten zonas de resistencia de lo sagrado, tanto en los comportamientos individuales como en los colectivos.

La inculturación religiosa ha imprimido formas de pensar y de comportarse que han dejado la nostalgia de una interiorización más profunda de los principios religiosos. Además la "fabricación social de utopías" y la irrupción de los "nuevos movimientos religiosos" representan una transferencia de lo sagrado del ámbito religioso al secular.

En conclusión: la religión se está desritualizando y sus instituciones pierden fuerza. Además se está desdogmatizando en la vivencia de los fieles. Con todo, queda una reserva de evidencias básicas que permanecen como referente, si no de toda la vida, al menos de sus valores y actitudes centrales.

### **El reto de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)**

Por NMR entendemos un conjunto de fenómenos que, aunque no exclusivos de nuestra época, han irrumpido en todas partes durante los últimos decenios, modificando la situación religiosa, los diagnósticos que se hacían de ella y los pronósticos sobre su evolución.

La importancia de los NMR no reside tanto en el número (unos cien millones en todo el mundo y un máximo de medio millón en España), como en el hecho de erigirse en signo de la nueva situación religiosa en el contexto (post-)moderno.

Para la tipología y descripción de cada grupo nos remitimos a otros estudios<sup>1</sup>. Los NMR quieren ser una reacción a la situación sociocultural generada por la modernidad. Frente a la exclusividad y la insuficiencia de la cultura científico-técnica y ante el eclipse de Dios y la represión de lo sagrado a que habría dado lugar, los NMR supondrían una manifestación salvaje de lo sagrado. Constituirían también la respuesta a determinados fenómenos sociales, como la inseguridad producida por los cambios rápidos, la ruptura

de las formas tradicionales de vida social y la masificación de los grandes núcleos urbanos.

Los NMR representarían, finalmente, una reacción a la carencia de respuestas de las religiones tradicionales. Pero ¿por qué dichas religiones no absorben la masa creciente de "descontentos" de las sociedades avanzadas? Porque estarían contagiadas de sus mismos males: burocratización de sus instituciones, excesiva racionalización de sus mediaciones, la rutina de sus ritos y la dificultad para el ejercicio de las relaciones interpersonales.

La carencia de respuestas denunciadas por los NMR explicaría que las religiones tradicionales se muestren incapaces de responder a las "necesidades" de tantas personas decepcionadas por la actual situación espiritual. La respuesta que los NMR dan a esa situación plantea no pocos retos a la organización institucional, a las expresiones racionales y a las prácticas rituales de las religiones tradicionales.

### **Dificultades anejas al pluralismo**

El impacto de la secularización en nuestras sociedades ha producido un pluralismo *inabarcable* que repercute enormemente en la vida religiosa. En el interior mismo de esa vida existía una situación uniforme, en la que la identidad religiosa estaba perfectamente determinada, ya que se sabía con toda precisión lo que había que creer -lo que la santa madre Iglesia enseñaba-, lo que había que hacer -cumplir los mandamientos- y lo que había que orar. También la identidad estaba perfectamente unificada en lo social: bastaba con obedecer a la Iglesia y ejercer la presencia en la sociedad a través de ella. Y en esa situación hubo un verdadero "estallido" del cristianismo (M. de Certeau), provocado, sobre todo, por dos causas: 1) la ruptura del lazo que unía creencias y prácticas, la cual hace que la creencia esté cada vez menos anclada en grupos y comportamientos específicos; 2) la dispersión en los diferentes aspectos de la vida cristiana, debida a la introducción del individualismo característico de la sociedad (post)moderna. Basta mirar a lo que creen los que se consideran católicos, a lo que, para ellos, es justo en términos morales y a su identificación cada vez más parcial con la institución de la Iglesia, para percibir el alcance de esta "explosión" del cristianismo y de la reducción del mismo a una "religión en fragmentos" (A. Fierro).

Esta pluralización interna del cristianismo se traduce en la coexistencia de varios grupos con diferentes modelos de identidad en el interior de una misma Iglesia local. Así, por ej., los *cristianos de toda la vida*, que centran la identidad en el mantenimiento de la práctica religiosa y en la obediencia a la Iglesia y que, desorientados por el pluralismo, echan de menos una Iglesia de masas, con unas enseñanzas claras, unas prácticas seguras, y achacan la pérdida de influencia a una pastoral equivocada que tendría su origen en el Concilio.

Frente a ellos, otros *grupos* reducidos, *que construyeron su identidad en los años 70*, pusieron en el centro de su vida cristiana el compromiso socio-político. Estos grupos mantienen una relación más crítica con la institución, buscan nuevos modelos de comunidad, siguen posturas teológicas y morales progresistas y renovadoras,

interponen. distancia con las formas tradicionales de culto y ensayan celebraciones alternativas.

En los años 80 y 90 se han multiplicado *los grupos cristianos restauradores*, neo-conservadores de distinto signo. Vuelven a las formas tradicionales de piedad. Sueñan con una Iglesia unificada, tan poderosa como sea posible, dotada de recursos, visible e influyente en la sociedad a través de instituciones propias diferenciadas de las públicas, presuntamente hostiles a la Iglesia. Se trata de minorías militantes, tanto en la Iglesia como respecto a la sociedad, que toman parte activa en las campañas organizadas por la jerarquía para influir en el mundo.

Junto a la pluralidad de grupos, existe la pluralidad todavía mayor de posturas personales. La respuesta pastoral a esa situación está lejos de ser satisfactoria. La jerarquía insiste en la disciplina y tiende a imponer una uniformización en las creencias y en las prácticas. Pero la mayoría del clero, lejos de secundar las consignas uniformadoras, participa del pluralismo de los fieles. Así, un grupo numeroso sigue dedicado a la administración de los sacramentos en unas parroquias que vienen a ser estaciones de servicios espirituales. Otro grupo prima la formación de la comunidad cristiana, relativiza bastantes de las normas de la jerarquía y tiene asumido el modelo eclesial de levadura en la masa. Un tercer grupo, reducido pero generalmente influyente, se concentra en una minoría selecta, que se propone mantener la forma pasiva y obediente del catolicismo tradicional.

Naturalmente, la pluralidad de enfoques pastorales contribuye a la crisis de la práctica religiosa y sacramental. Sobre todo, porque las demandas de los distintos grupos no coinciden a menudo con las ofertas de los agentes de pastoral, lo cual genera fuertes tensiones.

### **Conclusiones de la parte descriptiva**

1. En la crisis actual se manifiesta la gran dificultad de las Iglesias en hallar fórmulas vivas de prácticas culturales que junten una experiencia religiosa auténtica con formas de expresión acordes con cada contexto cultural.
2. Que esta dificultad no es de hoy lo muestran las invectivas de los profetas contra el culto y la existencia de una religiosidad popular paralela a la religión oficial impuesta por las autoridades religiosas.
3. En nuestro siglo esa dificultad ha cobrado especial gravedad. Porque el cambio de formas de pensar y de vivir de la sociedad hace que las expresiones culturales, surgidas en una situación socio-cultural superada, resulten hoy incapaces de servir de vehículos de expresión de la fe.
4. La Iglesia fue tomando conciencia de esa situación y por esto, a lo largo de este siglo, el movimiento litúrgico se propuso renovar tanto la teoría como la praxis litúrgica. Ese movimiento originó la reforma litúrgica instaurada por el Vaticano II y desarrollada en el inmediato postconcilio.

5. La reforma ha mejorado la situación. De hecho, muchas celebraciones son en la actualidad más vivas, mejor preparadas, más alimentadas por la Palabra de Dios, más participadas y más sensibles a los problemas de la comunidad y del conjunto de la humanidad.

6. Pero los datos aducidos muestran que todavía queda mucho por hacer: el malestar religioso perdura y ese malestar descubre y a su vez genera un deterioro progresivo de la vida cristiana.

Por esto, más allá de las cifras y de los datos, hay que intentar una interpretación de los mismos que nos permita señalar criterios y sugerir pistas para una respuesta.

## II. HACIA UNA INTERPRETACIÓN DE LA CRISIS

La crisis tiene probablemente su origen en la ruptura del Evangelio con la cultura moderna que Pablo VI constataba en la *Evangelii nuntiandi* como uno de los dramas de nuestro tiempo. Según sea el sentido que se dé a ese término complejísimo de *cultura*, esa ruptura cobra rasgos diferentes.

### La cultura "cultura"

Si entendemos por *cultura* el conjunto de conocimientos, artes y técnicas que existen en una sociedad y que poseen las personas llamadas "cultas", el problema de la relación entre religión y cultura en la modernidad se origina por el desarrollo de los métodos científicos que conduce a un conjunto de saberes sobre el mundo y sobre el hombre cuyas conclusiones entran en colisión con la imagen religiosa pre-científica del hombre y del mundo. El caso Galileo y de otros científicos es manifestación de una ruptura. El conflicto generado se ha ido generalizando por la difusión de los métodos y de los resultados de la ciencia, así como de una forma de pensar dominada por el ideal del saber científico, que tiende a descalificar cualquiera otra forma de conocimiento.

Si el conflicto puede darse por teóricamente zanjado -fe y ciencia se sitúan en niveles diferentes de conocimiento-, esa respuesta teórica está lejos de haber sido asumida por todos y todavía son muchos los creyentes que encuentran dificultades en elaborar una síntesis coherente entre fe y ciencia. En el caso de la liturgia, el conflicto sigue vivo, porque la mayor parte de sus textos pertenecen a una época anterior a la aparición de la ciencia y a menudo chocan con las afirmaciones, la mentalidad y el clima cultural del hombre moderno. Basta recordar la visión del universo, la explicación de los fenómenos atmosféricos, la comprensión de la salud y la enfermedad y la forma de hacer historia. Y más allá de todo esto, lo que con frecuencia entra en colisión es la idea misma de la relación del hombre con la naturaleza y su capacidad de transformarla, característica del hombre científico y técnico. Compárese la naturalidad con que, en épocas pasadas, podía el hombre acudir a Dios para pedirle la lluvia a su tiempo o la salud, y los "equilibrios" que tiene que hacer el hombre de nuestros días, consciente de la existencia de las causas naturales y capaz de influir eficazmente en su funcionamiento.

Justamente porque los que utilizamos las fórmulas litúrgicas sabemos que la oración de petición no debe consistir en solicitar de Dios constantemente que intervenga en el

curso de las causas naturales, no siempre resulta fácil utilizar fórmulas acuñadas por otra mentalidad, dándoles un sentido compatible con la nueva. Lo mismo sucede con otros aspectos de la cultura moderna, como la valoración de la violencia, la conciencia de los derechos humanos y la consiguiente transformación en la comprensión de Dios, su justicia, su providencia, su elección. Aun suponiendo que tenemos respuestas teóricamente correctas a esas dificultades ¿no puede resultar demasiado arduo para personas poco entrenadas en las sutilezas teológicas y en la exégesis de textos antiguos tener que orar con fórmulas que, literalmente, chocan con convicciones que impone el clima cultural en el que se vive?

### **La cultura de la cotidianidad**

Con esta expresión nos referimos a las formas de vida que han impuesto las diferentes corrientes del proceso modernizador. También ellas pueden entrañar dificultades para la práctica sacramental. El proceso modernizador ha hecho pasar a las sociedades, del campo a la ciudad, de una producción artesanal a otra industrial, de un predominio de las relaciones interpersonales a una masificación progresiva, de una estabilidad a una movilidad. La nueva forma de vida está regida por la aplicación de la racionalidad científica, la burocratización de la sociedad, el aumento del consumo y una nueva manera de distribuir el tiempo, tanto de trabajo como de ocio. A esto se añade la irrupción de los medios audiovisuales y la creciente interrelación con todos los países del mundo, convertido en aldea global.

¿Cuál será el impacto que esos cambios producirán sobre la vida religiosa y sobre la práctica sacramental? Ante todo, los cambios sociales están imponiendo una forma de vida: enorme movilidad social, facilidad para los desplazamientos, nuevos modos de disfrute del ocio, etc. Y esta forma de vida influye sobre la práctica religiosa. Así, por ej., entre las causas aducidas para el abandono de la asistencia al culto por los católicos no practicantes, la más frecuente, muy por encima de las dificultades de la fe, de la moral o con la institución, remite a las circunstancias de esa forma de vida: las condiciones "materiales" de horarios, distancias, desplazamientos, y el influjo del entorno social.

Además, las nuevas formas de vida han generado un nuevo tipo de hombre, refractario a las condiciones que exige tanto la vida religiosa como la práctica sacramental. Nos referimos a la cultura del vacío, de la intrascendencia, al predominio del tener sobre el ser que impone la sociedad de consumo y al individualismo y hedonismo que caracteriza a la sociedad postmoderna.

Si la liturgia comporta dificultades importantes de lenguaje por los cambios culturales apuntados, no hay duda de que el impedimento mayor radica en la incomprensión del mismo lenguaje simbólico. Porque el hombre pragmático sólo ve útiles, el explicativo sólo se plantea problemas y el posesivo sólo alarga la mano a objetos apetecibles. En la medida en que el hombre de hoy se deja anegar por la cultura de la cotidianidad, está incapacitado de raíz para convertirse en *homo celebrans*, para entrar en estado de fiesta, para vivir sacramentalmente.

## Cultura en el sentido de la antropología cultural

Este nuevo sentido, que el Vaticano II hace suyo (G.S. 53) puede definirse así: la forma compartida de interpretar y sentir el mundo que domina en un pueblo o en un grupo humano. En este sentido, no hay cultura sino culturas. La cultura así entendida adquiere un alcance epistemológico: condiciona el ejercicio todo del saber. Y posee también un alcance ético: condiciona la forma de valorar. La cultura así entendida mantiene relaciones estrechas con la religión, ya que las mediaciones religiosas están tomadas de una determinada cultura o creadas por la fe en conexión con ella.

El problema que la cultura así entendida plantea a la práctica religiosa es doble. En primer lugar, en los *países occidentales* se ha pasado de una cultura toda ella impregnada por la religión a la autonomía de la cultura. Antes, lo sagrado cobijaba, dándole sentido, todos los órdenes de la vida social y personal. La secularización produce la emancipación de todos esos órdenes y convierte lo sagrado en un orden junto a otro. El resultado no es la desaparición de la religión ni su privatización absoluta, sino más bien una nueva forma de presencia, que puede definirse como difusión de lo religioso en la sociedad y metaforización de la religión. Esta nueva presencia condiciona las posibilidades de ejercicio de sus mediaciones. Las repercusiones más importantes han sido las dificultades crecientes para la aceptación de unas normas invariables que regulen la práctica religiosa.

Por otra parte, en la situación anterior, al estar la vida impregnada por lo sagrado, lo cívico empalmaba con el conjunto de la vida social y personal y con la cultura ambiental. De ahí que cada paso en la vida reclamaba la referencia a lo sagrado: todo en la vida empalmaba con el culto. En cambio, en la situación actual, lo cívico, aunque religiosamente importante, resulta una actividad paralela, difícilmente insertable en el conjunto de la vida real. De centro, pasa a ser elemento dislocado, con riesgo de que se vea como algo postizo, mantenido por pura costumbre.

Así las cosas, en los países occidentales el culto sólo recuperará su sentido cuando las comunidades religiosas tomen conciencia de la transformación operada en la religión, como consecuencia de la secularización, y redefinan correctamente el tipo de presencia que corresponde a cada elemento de la vida religiosa en el conjunto de la vida personal, social y cultural de hoy. Además, el hombre secular es muy sensible a la realidad y al valor religioso de hechos como la injusticia, el hambre, la opresión, la marginación, la violencia. Una vivencia de la religión que prescindiera de esto se descalifica como engaño superestructural que justifica, con su silencio o su pretendida neutralidad, el *statu quo* social injusto. De ahí que las religiones tengan que incorporar este hecho en la propuesta de salvación que ofrecen y que las celebraciones sacramentales tengan que reflejar esa situación y los esfuerzos por responder a ella.

El otro aspecto del problema se refiere a *países con culturas diferentes a la occidental*, en la que históricamente se inculturó el cristianismo. Porque, de acuerdo con la antropología cultural, existe una incontable pluralidad de culturas, cuya legitimidad y dignidad resulta incuestionable. Del etnocentrismo occidental y cristiano hemos pasado al pluricentrismo cultural. Nuestro tiempo se caracteriza al mismo tiempo por el acceso a la conciencia planetaria y la conciencia del derecho de cada pueblo a su propia cultura. El cristianismo se inculturó en una cultura particular -la judía y la greco-romana- e

incorporó aportaciones de las culturas europeas. Luego, así inculturado, se propagó por todas partes, imponiendo una cultura y sacrificando a menudo las culturas autóctonas.

Las Iglesias del tercer mundo han despertado a ese problema. Esto ha replanteado el sentido de la actividad misionera de la Iglesia y la necesidad de una reforma litúrgica que responda a la nueva conciencia en relación con la propia. Respecto a la inculturación, hasta ahora todo ha consistido en asumir de esas culturas algunos elementos expresivos generalmente superficiales y secundarios. Pero este proyecto está ya agotado. No se trata de inculturar un cristianismo ya inculturado occidentalmente en otras culturas, sino de realizar el cristianismo interculturalmente, de acuerdo con las culturas de las diferentes Iglesias locales. Semejante proyecto plantea retos insospechados para un cristianismo que, en la Iglesia occidental, se ha realizado en una forma cultural única, que se ha impuesto a las demás culturas.

La conciencia de la necesidad de inculturar el Evangelio lleva a las Iglesias del tercer mundo a quejas amargas por la imposibilidad de encarnar la fe en Jesucristo en las mediaciones de sus propias culturas. El cristianismo -escribía ya hace diez años un teólogo africano- no aporta gran cosa a los problemas que nos planteamos cada día. Ciertamente tenemos los sacramentos y las devociones. Pero todo eso es vivido fuera de los lugares culturales de la vida cotidiana del africano.

Naturalmente, la ritualidad de las distintas religiones se verá afectada por esta situación y por la necesidad de tomar en serio el diálogo interreligioso. Es difícil predecir en qué medida todo esto afectará a cada religión. En todo caso, ahora tenemos todavía la posibilidad de plantearnos algunas preguntas a las que la conciencia cristiana deberá ir buscando respuesta. ¿Podrá contentarse el cristianismo con una inculturación superficial de su liturgia consistente en la adopción de las lenguas vernáculas y la introducción de pequeños retoques en los rituales? ¿Se contentarán las Iglesias locales de Asia y Africa, cada vez más conscientes de la dignidad de sus culturas, con lo que algunos han llamado "tropicalización" del cristianismo, o sea, una adaptación semejante a la que se realiza en los productos que las naciones ricas les exportan? ¿Hasta dónde puede llegar, sin poner en peligro la unidad del cristianismo, el esfuerzo inculturador en la celebración de los ritos cristianos fundamentales? ¿Podrán ser utilizadas en la liturgia cristiana las Escrituras de las tradiciones religiosas que las poseen? Estas y otras muchas preguntas muestran hasta qué punto puede ser radical la crisis de la práctica sacramental cristiana por razón del cambio cultural en este tercer sentido antropológico.

### **Razones intrarreligiosas de la crisis**

En la crisis no influyen sólo factores externos. Hay también elementos internos de la propia existencia religiosa cuya influencia es decisiva. Un elemento decisivo es el notable incremento de la indiferencia y la increencia en países tradicionalmente religiosos. Los datos aducidos en la primera parte inclinan a pensar que en la mayoría de los casos no se abandona la práctica porque se pierde la fe, sino que se pierde la fe por el abandono continuado de la práctica. Pero entonces ¿qué es lo que cuestiona la práctica religiosa desde el interior mismo de la religión? El Card. Martini se refería hace unos años a cuatro grandes dificultades con las que tropieza el hombre de hoy frente al cristianismo. Él las denominaba "sospechas que despierta la Iglesia en los hombres de hoy" y se referían al anuncio del Evangelio, la moral eclesial, la Iglesia como



institución y los sacramentos. Sobre éstos últimos se expresaba así: "Sospecha ante los ritos y sacramentos, percibidos como gestos externos para la conciencia y razón humana, que llegan a procurar a la Iglesia una especie de monopolio en las relaciones entre el hombre y Dios". He ahí, resumidas, algunas de las dificultades *religiosas* que la práctica de los sacramentos comporta para el hombre de hoy. Vamos a desentrañarlas.

1 *Las mediaciones*. Dentro del sistema cristiano, los sacramentos se sitúan en el orden de las *mediaciones* de la fe. Para el cristiano, lo central en la religión es la experiencia personal de la fe como respuesta del hombre a la autodonación de Dios. Pero la autodonación de ese Misterio que es Dios, que no puede ser objeto directo de ninguna facultad y de ningún acto humano, sólo puede entrar en contacto con el hombre a través de las *mediaciones* de unas realidades mundanas, en las que se haga presente, sin perder su condición de Misterio. De ahí que la respuesta del hombre sólo pueda realizarse por la *mediación* de todas sus facultades: razón, emoción, acción, etc., originando así las expresiones que constituyen el cuerpo visible de la religión: creencias, sentimientos, prácticas, etc.

Tanto en su vertiente objetiva como en la subjetiva, las *mediaciones* son indispensables para la vida religiosa, pero existen en el doble aspecto de la iniciativa del Misterio y de la aceptación por parte del hombre. Una religión histórica está constituida por el conjunto de esas mediaciones -surgidas en una época determinada y, por tanto, histórica y culturalmente condicionadas-, asumidas después por las sucesivas generaciones a lo largo de un proceso de tradición. Ahora bien, ese esquema -presencia del Misterio o revelación, aceptación o experiencia, y mediaciones- debe reproducirse a lo largo de todo el proceso de transmisión, si es que lo que se transmite ha de tener valor religioso. Pero sucede a menudo que en ese proceso de transmisión se pasa directamente a las *mediaciones*--dogmas en los que creer, normas de vida que adoptar, sacramentos que recibir- sin pasar previamente por la adhesión al Misterio que da vida a todo ese cuerpo expresivo. Esa forma de transmisión "funciona" con relativa facilidad en momentos de fuerte unidad cultural y social como los de cristiandad, en los que la cultura está condicionada y hasta determinada por esas mediaciones religiosas, de forma que el proceso de socialización comporta la asunción de las mediaciones religiosas e incluso coincide con ella. En este caso, hacerse miembro de pleno derecho de la sociedad implica asumir las mediaciones de la religión que configura a la sociedad y a la cultura. Incluso puede suceder que la práctica pacífica de las mediaciones llegue a suscitar la experiencia sobre la que dichas mediaciones descansan.

En cambio, en situaciones históricas en las que esa unidad entre sociedad, cultura y tradición religiosa se rompe, el mecanismo de la transmisión religiosa ya no "funciona" como antes. Entonces surgen una serie de posibilidades y de peligros para la transmisión de la religión. Entre las posibilidades, la más importante es que así las religiones son invitadas a poner el peso de su esfuerzo en el despertar de la actitud religiosa -el acto de conversión-, para que las personas puedan comenzar a vivir de verdad religiosamente. Pero ese camino comporta la renuncia al carácter masivo que la religión tenía y supone cambios radicales en la orientación pastoral que no siempre las Iglesias o religiones tradicionales están dispuestas a asumir. Por eso no es raro que a esas situaciones de crisis respondan las Iglesias con un intento de imposición de las mediaciones que puede llevar a desvirtuarlas y convertirlas en obstáculo para el surgimiento de la verdadera actitud religiosa.

2. *Distorsiones.* Al dejar de "funcionar" el mecanismo de transmisión basado en la unanimidad y la presión social y cultural, se puede recurrir a mantener la vigencia de las mediaciones a través de motivaciones "duras", que se mantengan incluso cuando falta el auténtico fundamento -la adhesión de fe-. Entre las motivaciones de las que con más frecuencia se ha echado mano y se ha abusado están el miedo a la perdición, la esperanza de premios en el más allá y la necesidad de salvación.

Más sutil es una distorsión en el uso de las mediaciones que acaba por pervertirlas. Se trata de convertirlas en intermediarios del hombre religioso. Las mediaciones son así las realidades a través de las cuales le llega al hombre la salvación. De esta forma la Iglesia pasa a ser la estructura situada entre Dios y los hombres y los sacramentos son los canales a través de los cuales se transmite la gracia. Según esta concepción, la intervención de los sujetos es mínima: a lo más, no poner obstáculos a la gracia. Las mediaciones racionales se convierten en sometimiento a la autoridad religiosa y las mediaciones activas en normas impuestas por la Iglesia que hay que cumplir. La religión en su conjunto pasa a ser una superestructura impuesta al hombre desde fuera por la autoridad de una Iglesia que ocupa el lugar de Dios.

Objetivadas las mediaciones como realidades intermediarias por encima del hombre, es frecuente que éste haga depender su salvación del uso correcto de esas mediaciones, atribuyéndoles una eficacia casi automática, que depende exclusivamente de que las realice el sujeto que ha sido dotado del poder correspondiente sobre lo sagrado y que lo haga de acuerdo con las normas establecidas por la tradición o por la autoridad. Todo esto dista muy poco de una concepción mágica.

De ahí se sigue una reducción del Misterio a la condición de "dios ocioso", que no interviene prácticamente para nada en la vida religiosa, y su sustitución por las mediaciones religiosas o por la autoridad que las gestiona. Buena muestra de ello es la "eclesialización del cristianismo", o sea, su sustitución por la Iglesia, que tiene expresiones como "fuera de la Iglesia no hay salvación".

Una última distorsión, en este caso de los sacramentos, consiste en desligarlos de la actitud religiosa de la que debieran surgir, hacerlos objeto de prescripciones cada vez más rigurosas y privarles de su condición de celebraciones en las que el sujeto debe intervenir activamente, para reducirlas a prácticas impuestas que el sujeto, más que realizar, recibe pasivamente.

Tales peligros de distorsión han existido siempre y nacen, en parte, del afán de las instituciones y de sus responsables por disponer de la religión. Pero cuenta con la complicidad de los hombres que pretenden asegurarse al Trascendente, al que quisieran poder apresar. Esa pretensión es la que hoy todavía se manifiesta en los brotes salvajes de religiosidad de los NMR, en las motivaciones de muchísimos practicantes tradicionales y en algunas formas de religiosidad popular. Pero hay rasgos de la cultura actual que hacen reaccionar negativamente a una práctica religiosa así orientada y contribuyen a explicar la crisis. Así, la mentalidad científico-técnica es refractaria a una práctica de los sacramentos orientada a la adquisición automática de efectos intramundanos, a los que o la ciencia llega o, por no llegar a ellos, declara sencillamente imposibles. Además el hombre actual es menos sensible a motivaciones como el miedo al castigo o la esperanza del premio, sobre todo referidos al más allá. Por último, la conciencia de la propia autonomía es apenas compaginable con el sometimiento a unas

instancias, que, condicionadas histórica y culturalmente, se presentan como medios indispensables para la propia salvación.

3. *Recomposición del sistema de mediaciones.* No es fácil recomponer el sistema. Prueba de ello son las vacilaciones teóricas de las *teologías de los sacramentos*. Me referiré sólo a dos aspectos.

Una corriente teológica ha insistido en los sacramentos como "signos sensibles y eficaces de la gracia". Mediante imágenes como el canal y el instrumento, difundidas por los catecismos y la práctica de siglos, se ha extendido entre los fieles una comprensión de los sacramentos objetivista, eficazista, que tenía poco en cuenta al hombre como sujeto de los sacramentos y que cargaba el acento en las condiciones para su validez. Los sacramentos venían a ser intermediarios objetivos a los que se ligaba la acción de Dios en el hombre. Como reacción a esto, se ha extendido otra concepción que podríamos llamar "subjetivista" que privilegia al sujeto -persona o grupo- que celebra los sacramentos y los reduce a una expresión festiva de la fe subjetiva.

Frente a estas dos posturas extremas, se ha abierto camino otra teología sacramental que intenta hacer justicia, tanto a la iniciativa divina y a la Iglesia sacramento primero en conexión con el sacramento primordial, que es Cristo, como a los sujetos que celebran los sacramentos y en los que se actualiza el sacramento de Cristo. Así se evitan tanto el objetivismo ritualista como el subjetivismo. Pero acaso esa teología no haya conseguido expresarse con claridad, ya que un buen número de fieles y ministros se debaten entre las dos explicaciones anteriores, sin acertar con ese nuevo camino.

El segundo aspecto se refiere a la *pertenencia eclesial*. De hecho, la práctica sacramental constituye un medio de expresar que se pertenece a la Iglesia. Pero ¿cómo expresar esa pertenencia sin una confianza en la institución y en sus representantes? En realidad, la pertenencia eclesial constituye probablemente el aspecto de la vida cristiana más erosionado por la crisis moderna de la religión. Lo que está llamado a ser sacramento de Cristo y lugar del encuentro con Dios se ha convertido, con frecuencia, en pantalla que lo oculta. En esas condiciones resulta inevitable que la pérdida de credibilidad de la Iglesia repercuta en sospecha con respecto a los sacramentos y que éstos sean percibidos como imposiciones o como intentos de adoctrinamiento y de dominio sobre las conciencias por parte de la Iglesia y de sus autoridades.

### **III. ALGUNAS ORIENTACIONES PARA LA RENOVACIÓN DE LA SACRAMENTALIDAD CRISTIANA**

La crisis de la religión, de la que forma parte la crisis de la sacramentalidad, puede deberse a la acción continuada de estas tres causas: debilitamiento de la actitud creyente, incapacidad de determinadas mediaciones para seguir expresando esa actitud, desarticulación del sistema que forma el conjunto de las mediaciones.

Cuando la crisis se ha producido, no es respuesta adecuada ni el mantenimiento a toda costa de las mediaciones, ni la restauración del sistema que conformaban ni la simple exhortación voluntarista al mantenimiento de la fe. Para ello es necesario proceder a una *recomposición del creer*, que exige el descubrimiento de lo que es el eje del sistema religioso, para rehacer en torno a él el conjunto del sistema.

En la actual crisis de la sacramentalidad parecen indispensables estos pasos:

1. La recuperación de la dimensión sacramental de la existencia humana, puesta en peligro, ocultada y, a veces, atrofiada por formas de vida unilateralmente orientadas hacia la explicación científica y la utilización técnica del mundo, hacia la instalación de las personas en formas de existencia superficiales, posesivas, impersonales, que renuncian a ejercer la dimensión espiritual de la persona e imposibilitan el ejercicio de la dimensión simbólica. De ahí que la superación de la crisis requiera, ante todo, tiempo y esfuerzos para redescubrir la dimensión sacramental y rehabilitarla en las actuales circunstancias socio-culturales.

2. Para la recomposición del creer es indispensable descubrir teóricamente y hacer que en la práctica sea una realidad el eje de la vida cristiana sobre el que ha de girar todo lo demás. Sabemos que éste no es la creencia en una doctrina ni el cumplimiento de una norma ni la pertenencia a una institución ni la asidua realización de una práctica cultural. Porque el eje no puede ser otro que la adhesión personal a Jesucristo como revelación de Dios y la experiencia personal de fe, esperanza y amor. Derruido el catolicismo de las prácticas sacramentales y devocionales, derruido el cristianismo masivo por impregnación social y cultural, o reconstruimos la vida cristiana sobre el ejercicio de la experiencia personal y comunitaria de la fe o no podremos ya ser cristianos. El cristiano de mañana -decía el P. Rahner- o será místico o no será cristiano. Una fe sólo heredada -escribía el card. Newman- acaba o en indiferencia -en las personas cultas- o en superstición -en las personas sencillas-.

3. Hay que recuperar la dimensión eclesial de la identidad cristiana. Pero esta recuperación exige una verdadera reconversión de las estructuras. Porque no se trata sólo de la insistencia en la pertenencia a una Iglesia, identificada como sociedad perfecta, ni del sometimiento y la pasividad frente a la jerarquía eclesiástica, tantas veces identificada con la Iglesia. Se trata de dejarse reunir por la convocación del Espíritu en un pueblo de Dios integrado por comunidades cristianas auténticas. Se trata de una trama de fraternidades diseminadas por el mundo con la incontable variedad de formas que les proporcionan las diferentes naciones y razas de sus miembros. Una trama de fraternidades en comunión entre sí, promovida y manifestada por la profesión de la misma fe, la celebración de la misma vida, la presidencia en la caridad de unos ministerios comunes y el diálogo y colaboración que corresponde a comunidades iguales en dignidad y diversas por la diversidad de los miembros que las componen. No es ahora el momento de enumerar las características de esas fraternidades cristianas en comunión entre sí, como sujeto que realiza la dimensión eclesial cristiana. Lo que sí hay que decir es que tanto la coyuntura socio-cultural como la propia existencia cristiana reclaman el surgimiento de tales fraternidades para hacer posible la experiencia personal de la fe sobre la que descansa la vida cristiana. Sólo así surgirá también una adecuada práctica sacramental que encarne en las diferentes circunstancias de la vida el sacramento de la salvación de Jesucristo que es la Iglesia.

Sin que se den esos pasos, cualquier reforma litúrgica no dejará de ser una simple operación de cosmética. Pero, una vez recuperadas las raíces de la práctica sacramental, habrá que preguntarse por la pertinencia de unas mediaciones que, surgidas en otros tiempos y en una situación socio-cultural muy diferente de la actual, pueden no resultar expresivas en la nueva situación. Hemos planteado ya algunas preguntas a propósito de la necesidad de la inculturación en un contexto culturalmentepolicéntrico como el

actual. Planteemos ahora otras preguntas respecto al contexto de las sociedades occidentales. ¿Es razonable mantener la confesión individual como forma única del sacramento de la reconciliación, cuando está demostrado que muchas personas se ven así privadas del sacramento? ¿Es razonable que, cuando en la sociedad la mujer ha obtenido la igualdad plena de derechos, en la organización de la Iglesia y en la disciplina sacramental viva en la marginación? ¿Es razonable que haya mayor participación en la sociedad que en la Iglesia? ¿Es razonable que el ejercicio del ministerio ordenado siga reservado a varones y necesariamente célibes? ¿Son razonables las normas sobre intercomuniación con Iglesias cristianas con las que se ha llegado a formulaciones comunes de fe respecto a la eucaristía?

La crisis de la religión y, en especial, de la sacramentalidad, exige que nos planteemos con honradez estas preguntas y que contribuyamos a formar un estado de opinión que permita avanzar hacia una respuesta realista, pero al mismo tiempo creativa.

---

**Notas:**

<sup>1</sup>Además del estudio del autor *El malestar religioso en nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, 53-78, puede verse ST n° 126 (1993) 127-151 (Nota de la Redacción).

**Condensó: JORDI CASTILLERO**