

las comunidades cristianas: algunas anotaciones críticas

El fenómeno de las comunidades cristianas en sus diversas corrientes y grupos más o menos estructurados, ha ido adquiriendo cada vez mayor fuerza e importancia para la vida de la Iglesia. Todavía en los últimos y recientes documentos sobre Puebla se indica la importancia de estos movimientos y las esperanzas y cuestiones que suscitan en la Iglesia⁽¹⁾.

De la misma manera en España el fenómeno recibe una atención cada vez mayor tanto de la jerarquía eclesiástica, como de los teólogos y medios de comunicación.⁽²⁾ Por eso pretendo en este artículo unir también «mi voz» a las de tantos otros que reflexionan y comentan el origen y evolución de las comunidades. Esta voz quiere ser, en esta ocasión, crítica. Deseo exponer algunas cuestiones e interrogantes que se me plantean, a propósito de las comunidades, con la esperanza de contribuir con ello a la evolución y fortalecimiento del movimiento. Mi punto de partida es que el compromiso y la defensa de un grupo determinado pasa necesariamente por la crítica y el análisis, y es esta la postura desde la que enfoco en esta ocasión la problemática de las comunidades cristianas.

(1) Es relevante el número de comunidades de base de algunos países como Brasil, que cuenta con más de 150.000 comunidades. Cfr. M. DE UNCITI, **Puebla: crónica interior**, Sal Terrae 67 (1979) 223. En los **Documentos de Puebla**, Madrid 1979, 44-45; 182-83 se elabora una teología que integra a las comunidades. Aquí cuando hablo de comunidades me refiero preferentemente a las comunidades cristianas populares (CCP), aunque mis reflexiones pienso que pueden aplicarse a otras comunidades de base.

(2) Por ejemplo es significativo el hecho de que la Jerarquía española haya designado a un representante, Monseñor Iniesta, para que canalice el diálogo con las comunidades cristianas. Por otro lado cada vez son más frecuentes las noticias de los medios de comunicación acerca de actividades de estas comunidades. Por ejemplo recientemente en lo referente a las «obras del templo del Pilar» de Zaragoza y la crítica de las comunidades.

También las producciones teológicas se hacen eco de este fenómeno Cfr. J. M. CASTILLO, **La alternativa cristiana**, Salamanca 1978; también el número de Abril-Junio 1979 de ESTUDIOS ECLESIASTICOS, dedicado a la «Iglesia popular», y el presente número de PROYECCION son un exponente de este interés.

DOBLE FUNCION DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS

Mi exposición abarca un doble frente: toda comunidad se encuentra enfrentada a una doble tarea. Por un lado la de construirse como un grupo cristiano en cuanto tal. Si la identidad cristiana de los miembros de estos grupos se define como «comunitaria» necesariamente hay que estudiar los problemas que se plantean en el seno de un grupo que quiere ser comunitario y cristiano y las realizaciones concretas en que ha derivado.

De la misma forma el grupo tiene una identidad hacia afuera. Todo grupo humano se encuentra interrelacionado con otros grupos y entidades en un juego mútuo de interferencias, y las comunidades se han visto siempre con una tarea social y política. Es decir las comunidades han hecho de su acción externa una de las claves de su «identidad» como grupo cristiano. Pasamos ahora a analizar este doble frente y vamos a comenzar por el «externo», para pasar luego a estudiar la estructura interna de las comunidades.

LA TAREA EXTERNA DE LAS COMUNIDADES

Desde el punto de vista de la tarea externa de las comunidades constatamos un doble influjo que ha marcado las actividades de las CCP: El de la teología de la liberación y el de otros grupos cristianos comprometidos en la lucha sociopolítica en los últimos años del franquismo.

En lo que respecta al influjo de la teología de la liberación basta con observar algunos de los documentos, panfletos y comunicaciones de las CCP para darse cuenta de que esta teología ha sido con mucha diferencia la que más ha influido en los miembros del movimiento. Las consecuencias han sido que las comunidades han adquirido una conciencia de identidad claramente de izquierdas dentro del espectro sociopolítico y que se han definido eclesialmente como conectadas con los grupos afines latinoamericanos. No es difícil comprender el influjo que esto ha tenido en la vida de la Iglesia: se han unido a los muchos cristianos de otros movimientos apostólicos que buscaban una desprivatización de la fe y un compromiso de la Iglesia en la reivindicación sociopolítica ante la dictadura de Franco. Por eso ha sido uno de los factores que han influido más en el cambio de imagen social de la Iglesia en este país, que ha desaparecido como grupo monolítico situado a la derecha en el espectro sociopolítico. La misma interacción y contacto con otros grupos, cristianos y no cristianos, que formaban en los últimos años la oposición al franquismo ha traído consigo el que se ponga en un primer plano la relación ideológica entre el cristianismo y el marxismo en sus diversas acepciones, que es el que impregna de forma decisiva a la izquierda política.

Es sabido que estos grupos cristianos de izquierda, entre los que se cuentan muchos miembros de las CCP, han formado cuadros que luego han jugado un gran papel en grupos políticos de izquierda, y que los «cristianos progresistas» han tenido una contribución destacada en las reivindicaciones sociopolíticas de la última década. En definitiva las luchas contra el sistema político imperante y la búsqueda de un régimen democrático han sido líneas que han moldeado la identidad de estos grupos. Desde ahí hay que comprender las cuestiones que suscita la alternativa socialismo-capitalismo, ante la que la mayoría de sus miembros optan por una estructura socialista, aunque existe una gran diferencia en lo que respecta al «tipo de socialismo» y a las maneras de llegar a esa pretendida sociedad socialista.

De la misma forma que en el campo sociopolítico los grupos de CCP han contribuido a que cambie la imagen social de la Iglesia y a romper la ecuación cristiano-conservador,⁽³⁾ también en el campo eclesial se ha producido algo similar. Los cristianos de las CCP se mueven dentro de lo que llamamos «la contestación a la Iglesia». **Para nadie es un secreto** que las relaciones entre la jerarquía y las comunidades no son fáciles, y en casos concretos incluso han alcanzado una gran tensión con algunos obispos que rechazan frontalmente las comunidades⁽⁴⁾.

Aquí se nota el influjo de varios factores: por un lado, la ideología de izquierdas en el campo sociopolítico entra en colisión con la jerarquía e instituciones eclesiásticas que tienen una «imagen social» acusadamente conservadora. La crítica al «régimen» se convirtió en crítica a la «Iglesia» aliada con el régimen. Esto hizo que la autoridad perdiera su aureola de incriticables y que las comunidades se convirtieran en ocasiones en el portavoz de muchos cristianos que no se identifican con algunas posturas concretas tomadas por la jerarquía española.

Otro elemento importante es el del influjo de muchos curas, religiosos y religiosas, y personas más o menos vinculadas al estamento eclesiástico, que han actuado como protagonistas importantes en las vidas de las comunidades y que pertenecían en general a los estamentos «progresistas» de la Iglesia. La mayor preparación teológica y eclesial de estos miembros, así como su mayor conocimiento de la Iglesia institucional e incluso su mayor

(3) Cfr. P. CASTON, **¿Hacia una nueva práctica política de los cristianos?**, Estudios Eclesiásticos 54 (1979) 235-39. Aquí se trata de la ruptura sociológica entre el cristiano y el conservadurismo político.

(4) Cfr. P. GOMEZ, **La utopía comunitaria: encuentro de «comunidades cristianas populares» de Andalucía**, Proyección 26 (1979) 142-45.

disponibilidad temporal para la actividad eclesial han influido mucho en el robustecimiento y consolidación de las comunidades y en el hecho de que la crítica a la Iglesia haya sido uno de los factores unificantes e identificadores de las CCP⁽⁵⁾.

Esta crítica ha ido ocupando cada vez más un puesto en el campo de actividades de las comunidades. En la medida en que la transición política se ha ido afianzando, con el consiguiente abandono del movimiento de los miembros que estaban en él preferentemente por opciones políticas, y que ahora se han integrado en partidos y sindicatos, se ha ido haciendo más secundario el papel directamente político de las comunidades y lógicamente ha ido cobrando mayor fuerza la dimensión de crítica a la Iglesia institucional.

Esto ha ido parejo al aumento de la contestación eclesial en otros ámbitos y esferas de la Iglesia. Es evidente que las decisiones de la autoridad no gozan hoy de la misma aceptación unánime y sin crítica que en la época anterior al Vaticano II. La mayor conciencia del papel del pueblo y de la comunidad en la Iglesia, las tensiones surgidas desde el Vaticano II entre los estamentos conservadores y progresistas; el papel controvertido de algunas decisiones papales (por ejemplo sobre el uso de anticonceptivos y sobre el celibato obligatorio); el influjo de las concepciones democráticas y pluralistas de la vida civil etc.... Todos estos factores han contribuido lógicamente al carácter contestatario de las CCP y a sus tensiones con la Iglesia institucional.

Podríamos enumerar otros aspectos de la «tarea externa de las comunidades» que indiquen la contribución positiva de sus miembros al quehacer eclesial: cambio de la imagen social de la Iglesia; integración con otros grupos sociales rompiendo la concepción espiritualista del cristianismo; desprivatización de la fe recuperando su dimensión social; compromiso en la defensa de los derechos humanos en la sociedad y en la Iglesia; protagonismo mayor de los laicos e iniciativas de la base en las decisiones eclesiales rompiendo el «monopolio exclusivo» de la autoridad competente; integración en subgrupos de la sociedad que por mentalidad, opción política y clase social tienen poca relación con la Iglesia institucional; conciencia «misionera» dentro de una sociedad secularizada e impregnada de los valores de la «modernidad».

(5) El liderazgo de los curas y religiosos dentro de los movimientos laicos tiene siempre el riesgo de clericalización del movimiento. Pero por otro lado es inevitable dado que son los más preparados teológica y profesionalmente en la Iglesia, y que históricamente siempre ha ocurrido así. Cfr. J. A. Estrada, **Los movimientos populares de los siglos XI-XII: Estudios Eclesiásticos** 54 (1979) 171-200 P. GOMEZ, **La utopía comunitaria...**, 137; 142-43.

ALGUNAS INTERROGANTES

Sin embargo, si queremos ser fieles a nuestro intento de hacer indicaciones críticas, tenemos también que plantear aquí algunas interrogantes que conciernen a las comunidades.

1) Reducir la fe al compromiso sociopolítico

Una de ellas es la de reducir la fe al **sólo** compromiso sociopolítico. Esta es una acusación constante de todas las épocas a los grupos de izquierda cristianos. El trasfondo de esa acusación es frecuentemente la separación neta entre fe y opción sociopolítica, como si la una no influyera en la otra, como si la fe fuese algo puro que no necesitase mediaciones⁽⁶⁾. En el fondo de esta acusación late frecuentemente una concepción individualista del cristianismo, y por tanto una reducción «conservadora». Bien porque el cristiano se ocupa «del más allá» y por tanto no implica al «más acá», o porque la fe concierne al individuo en cuanto persona privada, en su ámbito personal, y no en cuanto ciudadano y miembro de la sociedad en la que tiene que influir con una óptica evangélica y cristiana.

Naturalmente esta acusación suscita la desconfianza de los miembros de las CCP, porque expresa una mediación de la fe y una opción clara por el statu quo imperante. Pero pienso que si esta crítica se presta a la «manipulación» de la derecha, no por eso deja de tener vigencia en las comunidades. En concreto no es difícil encontrar cristianos que reducen la fe a la lucha por la justicia, que es algo indispensable para la fe cristiana, pero no es la única dimensión de la fe. La fe supone una concepción del hombre, de la historia y del sentido de la existencia que supone una apertura a la trascendencia y una opción por los valores que excluyen muchos caminos y opciones políticas. Un cristiano tiene que luchar por la justicia, pero no todo el que lucha por la justicia es un cristiano, aunque sea digno de respeto, admiración e imitación. Lo contrario sería reducir la fe a un humanismo.

2) Relacionar la fe con el compromiso sociopolítico.

Otro problema está en la relación entre la fe y la política. Es evidente que hay que criticar los manejos que se hacen a veces con la religión para fines espúeos que suponen una verdadera alienación de la fe. Pero ¿se critica también a la política desde la fe?

(6) Cfr. P. MOYA, **Neutralidad y apoliticismo: Sugerencias para el análisis de la función social de la Iglesia**. Proyección 25 (1978) 143-48.

Si las CCP se caracterizan por su postura crítica ¿se manifiesta esto por la crítica que se hace de los partidos, sindicatos y grupos políticos con los que trabajan sus miembros? La cuestión está en si la «libertad» que se exige en la Iglesia, incluso para criticarla, se manifiesta luego en la crítica desde la militancia política o es acallada por la «disciplina de partido». A veces se constata con sorpresa que cristianos, (laicos, religiosos y sacerdotes, secularizados o no) que se han caracterizado por su independencia respecto a la jerarquía y que hacen de ésta una crítica acerba, reaccionan con virulencia cuando se cuestiona algo de «su partido» o de su «ideología política».

Todo cristiano tiene que hacer desde su fe una crítica al poder, la que hizo Jesús de Nazaret, y no podemos olvidar que los partidos, sindicatos y similares son «un poder». Además de que los «intereses del partido» no siempre coinciden con los «del pueblo» a menos que supongamos acriticamente que el pueblo se expresa siempre en los partidos, «en el propio», y que a su vez dentro del partido su «jerarquía» refleja siempre las opiniones de la base. Si el cristiano puede ser con frecuencia «molesto» para la autoridad eclesial, ciertamente no puede dejar de serlo también en la organización en que trabaja.

3) Identificar la fe con «mi» compromiso sociopolítico

Por eso hay que preguntarse si la opción política elegida no se identifica a veces sin más con la «opción cristiana». En concreto el socialismo supone una determinada opción sociopolítica que está ligada a una tradición y una historia, a un análisis de la sociedad y del devenir histórico, y a una determinada opción en el campo económico y político. En la medida en que estos análisis, tradiciones y opciones sean válidos lo es la opción por el socialismo. Además no basta con optar en abstracto por el socialismo, sino que hay que ver desde la realidad social concreta en que se vive hasta qué punto es posible llegar a él, qué caminos y estrategias son adecuados y en el caso de que haya diferentes «vías» para llegar a él cuál es la más acertada.

Ante esto ¿No se simplifica el problema de presentarlo como la única alternativa para el cristiano? ¿No se equipara sin más una opción sociopolítica, que es legítima, con la opción cristiana que no se identifica con ella e incluso está llamada a criticarla? ¿No se producen tensiones incluso entre los miembros de una comunidad que hacen difícil el compartir la fe por las diversas opciones sociopolíticas? Al cristiano que tiene fe y ha optado políticamente por una opción «errónea» hay que convencerlo de su equivocación con argumentos sociopolíticos, haciéndole ver la validez o invalidez de su opción pero nunca porque el ser cristiano **implique** una opción política concreta sin más.

Con esto no pretendo defender el capitalismo en cuanto sistema e ideología, ni proclamar una asepsia neutral de la fe en lo político, que sería de nuevo un «reduccionismo». Estoy de acuerdo en que un sistema que parte del principio de igualdad de oportunidades para todos es más coherente con el evangelio que uno que proclama como punto de partida la validez de la desigualdad. Y también pienso que la «igualdad» pasa por la modificación de las estructuras de la sociedad que crean desigualdad: la modificación de una «economía de mercado» en la que el que tiene dinero impone sus condiciones a menos que la solidaridad obrera conquiste sus derechos como históricamente ha sucedido. Concretamente estoy de acuerdo en que el socialismo como ideología y como meta es más coherente con el evangelio que el capitalismo.

Pero esto no quita el que esa afirmación en abstracto no se identifique con la opción «concreta» por un partido político. Aquí entran en juego la creencia o no en las posibilidades de llegar a esa meta por la revolución, o por la reforma del sistema capitalista; la creencia en la posibilidad concreta de una sociedad de instaurar una sociedad socialista o su imposibilidad práctica (no es lo mismo vivir en España que en Bulgaria o en Méjico); el costo humano de una revolución y la posibilidad o imposibilidad de realizarla, etc. Son factores concretos a tener en cuenta en un análisis **político** que no resuelve la apelación a la fe.

Aparte de que las realizaciones históricas que conocemos del socialismo han llevado de hecho a la pérdida de la libertad y a nuevas formas de opresión, que hacen comprensible el que muchos cristianos rechazen la concatenación fe cristiana y opción por el socialismo.

En esto, otra forma de identificación sería el mantener la opción por «el socialismo», o «por el anarquismo» y en virtud de ello caer en una opción maximalista que lleva a no comprometerse con ninguna alternativa política concreta porque todas son imperfectas, porque ninguna corresponde a la propia visión. Aquí por otro camino se cae de hecho en el «descompromiso político», y puede llevar a prescindir de la propia responsabilidad política. Sería una nueva «privatización» de la fe, aunque se formule con grandes teorías políticas maximalistas.

4) **La sacralización de la política**

Nos podemos preguntar en esta misma línea si no se da el peligro de una nueva sacralización de la política, pero ahora desde una óptica progresista.

Si ya hemos tenido bastantes signos, manifestaciones e insignias políticas de «la derecha» incrustados en templos, liturgias e instituciones cristianas, debemos ahora preguntarnos si la ley del péndulo no lleva a una polarización semejante, pero de signo contrario. Mientras el cristiano no pierda su «complejo de inferioridad» frente a la izquierda política, producto de la cooperación de tantos años entre la derecha y la Iglesia,⁽⁷⁾ no habrá posibilidad de que se den simultáneamente ambas opciones, la política y la cristiana, pero que se mantengan separadas y autónomas; y que incluso las interferencias que necesariamente se dan entre ellas nos lleve a una crítica mutua que sirva para purificar ambas opciones. Sólo así se podrá hacer una «política» que esté inspirada por la «ética y la atención a la dignidad del hombre», que esté por encima de los intereses coyunturales de la política. Sólo así se podrá mantener una vigilancia desde la «utopía del Reino de los cielos» proclamada por Jesús, para que el quehacer histórico sea coherente en sus fines y en sus medios respecto a la utopía del Reino final de la historia. En definitiva, mientras que el cristiano no sea «molesto» en las agrupaciones políticas donde milita, podemos ya sospechar que está perdiendo su independencia y su crítica respecto a las mediaciones históricas.

5) La contestación eclesial

De la misma forma hay que hacer algunas preguntas respecto a la «contestación» eclesial. Aquí también se tiene a veces la sospecha de que el influjo de «ideologías» foráneas pesa más que las opciones estrictamente eclesiales y cristianas.

Por ejemplo, se cuestiona y se contesta a la Jerarquía eclesial. Se puede constatar que la contestación es una constante de la historia de la Iglesia, que se ha producido siempre en la comunidad cristiana, frente a los abusos institucionales. Indudablemente que esta crítica hoy es necesaria, imprescindible e incluso inevitable. Las formas de ejercer la autoridad de la Iglesia hoy dejan mucho que desear en lo que respecta al servicio a la comunidad, a la actitud evangélica, y a la necesaria independencia de la Iglesia frente a los grupos de presión y de poder que controlan la sociedad. En este sentido se justifica la crítica y la contestación.

(7) Este «complejo de inferioridad» podría y debería superarse a la luz de los «traumas» de otros grupos ideológicos respecto a parecidos comportamientos de su historia: las secuelas del stalinismo, las consecuencias del anticlericalismo a veces irracional de la izquierda española en la II República... etc. También los líderes de la «izquierda política» son conscientes de las sombras que tiene la propia historia y el reconocimiento de la «culpa» no les lleva al «complejo de inferioridad».

Sin embargo a veces se tiene la impresión de que este rechazo no se limita a la forma de funcionar la Jerarquía en la iglesia, a la forma de ser ejercida y de **ser constituida**, sino también a la Jerarquía misma por el hecho de su existencia. No es difícil notar a veces el influjo de una «mentalidad ácrata» que rechaza la existencia de toda norma e institución por el hecho de serlo, descuidando las leyes sociológicas y el peso de los argumentos históricos y teológicos que han hecho que **siempre** se diese en la Iglesia una **autoridad**, aunque la forma de constituirse y de ejercerse no estuviese en consonancia con lo que tenemos hoy.

Conecta con esto el deseo de «reinventar la Iglesia», de hacer «tabla rasa» del pasado y de la tradición, como si esto fuera posible desde un punto de vista sociológico y psicológico. Aquí se nota a veces un «romanticismo» rousseauniano y freudiano, en el que se mezclan las reacciones contra «el padre» con las idealizaciones contra las instituciones de la cultura y de la civilización. El resultado de todo esto es que por un lado se hace el «juego» a la derecha eclesiástica, a la que se facilita la condena y rechazo de las aspiraciones legítimas de las comunidades por estos elementos inadmisibles para la comunidad cristiana universal. Por otro lado, lleva a tendencias de «iglesias paralelas», o de «ghettos» junto a la Iglesia institucional que rompen las conexiones con la Iglesia universal y las instituciones que ésta ha generado históricamente, instituciones que son criticables y reformables, pero de las que no se puede prescindir olímpicamente.

Otras consecuencias de estas posturas «maximalistas» son con frecuencia el «desaliento» y el «quemarse», que lleva a la larga al escepticismo, al abandono derrotista y a la desintegración de las comunidades. O por el contrario puede llevar también a los «revolucionarios de café», que reinventan la Iglesia con tópicos radicales y en la práctica son personas descomprometidas con la Iglesia.

En realidad en las comunidades se da la paradoja del descubrimiento de la comunidad, o lo que es lo mismo la «desindividualización» de la fe, y la tendencia al cristianismo «sin Iglesia», lo que se llamó «el tercer hombre».⁽⁸⁾ Lógicamente aquí se puede uno preguntar si esta crítica brota entonces del compromiso con el evangelio y con la Iglesia, que somos todos y no sólo la jerarquía, o de la superficialidad de un «talante progre» que esconde en definitiva las teorizaciones «burguesas» y la crítica «estéril».

(8) Cfr. el conocido artículo de F. ROUSTANG, **Le troisième homme**, Christus 13 (1966) 561-67, donde por primera vez se plantea el fenómeno sociológico-teológico del «cristiano sin Iglesia».

Aquí se olvida además un dato fundamental de la fe: que Jesús de Nazaret se enfrentó con las instituciones y autoridades religiosas de su pueblo y de su tiempo, y que esto le costó la persecución y la vida. Ya en los evangelios está el anuncio de la persecución para los que quieren seguir a Jesús. A veces olvidamos que la confrontación con las instituciones y autoridades religiosas no excluye, sino al contrario, el pasar por los mismos peligros, y que ésta es una constante entre los grandes reformadores, santos y contestadores de otras épocas históricas. La «cruz» no es un dato que lleva a la resignación, sino al compromiso y a la aceptación de las consecuencias que trae el comprometerse con los valores evangélicos y el denunciar cuanto se opone a éstos en la Iglesia y en la sociedad. Hay que pensárselo antes de meterse por este camino, pero no extrañarse luego de los imprevistos que trae y recordar que la «perseverancia» es la virtud que exigen los evangelios ante las depresiones, deserciones y demás secuelas negativas de esta actitud comprometida.

LA TAREA INTERNA DE LAS COMUNIDADES

Ya he indicado que la tarea de las comunidades abarca tanto la dimensión «externa» como la «interna». Lógicamente ambas están interrelacionadas y a veces es difícil establecer esta división, pero pienso que en lo concerniente a la estructura interna se producen unos fenómenos específicos que tenemos que atender de forma distinta.

La teología propuesta por la mayoría de las comunidades va en la línea de construir una Iglesia del pueblo, es decir una teología que parte del dato base de la comunidad como punto de partida para la consideración de la Iglesia. Así la comunidad se constituye en torno a este eje central: no es la jerarquía, ni la autoridad la que determina la vida de la comunidad sino que las decisiones se toman democráticamente precedidas de la discusión y consideración entre todos. De la misma forma el papel del sacerdote pierde el absolutismo que tiene en la actual constitución de la Iglesia y muchas de sus funciones son ejercidas por otros miembros.

Esta óptica teológica lleva a un rechazo frontal de muchas de las prácticas e instituciones de la «iglesia institucional». Se rechazan las eucaristías masivas de las iglesias, en las que no hay ni comunicación ni comunidad, sino asistentes individualizados que «escuchan» la misa celebrada por el sacerdote. De la misma manera se cuestionan muchas determinaciones litúrgicas e incluso sacramentales: por ejemplo se denuncia el «sacramentalismo» de la Iglesia, el bautismo de los niños que lleva al «cristianismo sociológico», el sacramento del matrimonio celebrado para muchos que sólo son cristianos

nominalmente, la práctica de la confesión individual por cuanto tiene de manipulación de las «conciencias»... etc.

Esta misma actitud es la que lleva a algunas comunidades a buscar un nuevo «tipo» de Iglesia, que realmente se presente como una «alternativa» nueva y más evangélica de ser cristianos. El abandono de prácticas anteriores va unido a la denuncia del formalismo y exteriorización de antiguas formas de la piedad religiosa, cuando esto no lleva a un choque frontal con muchas prácticas y devociones populares que se rechazan como «formas de alienación», de resignación conformista, o de experiencias religiosas inmaduras.

No cabe duda de que detrás de esta denuncia y de estos rechazos hay valores evangélicos, en los que la idea de la «comunidad primitiva» constituye el punto nuclear de referencia. Las comunidades buscan un cristianismo más sincero, más auténtico y más comprometido. Como consecuencia se pone el acento en la adhesión personal a Jesús de Nazaret, en la experiencia de «compartir» que se expresa en las manifestaciones litúrgicas y la disciplina y vida de la comunidad, y en el rechazo de las «leyes» y «normas» oficiales, precisamente por una valorización de la «libertad cristiana» y del papel de los carismas, especialmente los proféticos, que tienen que jugar un papel determinante en la vida de la Iglesia.

Estos aspectos son los que dan unidad, cohesión e identidad a las comunidades dentro de la Iglesia, y las diferencian de otros grupos y movimientos cristianos. Aquí se pretende una renovación de la Iglesia tanto en lo que respecta a las experiencias originales cristianas (donde se insiste en el papel liberador que ha de tener el mensaje de Jesús), como en las expresiones y mediaciones tanto comunitarias como culturales que han de tener esas experiencias.⁽⁹⁾ Las comunidades pretenden pasar de una Iglesia de masas a una de minorías convencidas; de una iglesia clerical y autoritaria, a una iglesia popular, donde la autoridad es un servicio y un carisma; de una vida cristiana orientada en torno al culto y las leyes religiosas, a una vida cristiana en la que la experiencia «profana» no está separada del culto cristiano, y en la que la liberación de la ley se constituye como lo más genuinamente cristiano.

Habría que ser ciego para no ver los muchos aspectos esperanzadores que representan estos valores y que hacen que muchos miren al fenómeno

(9) Para comprender la dinámica interna de los grupos pequeños puede resultar sugerente el seguir la división de experiencias religiosas, sus mediaciones simbólicas, y estilo de los grupos que generan los nuevos símbolos Cfr. A. TORNOS, **Experiencia religiosa, experiencia simbólica, comunidad**, en: **Religiosidad potsecular** (Editor A. Dou), Bilbao, Mensajero 1978, 245-55.

de las comunidades como un signo de la vitalidad del cristianismo y de renovación para la Iglesia. En realidad aquí percibimos cómo muchas orientaciones del concilio Vaticano II, que hasta ahora no se han dejado sentir suficientemente en el cambio de las estructuras de la Iglesia, se toman como líneas directrices de la vida interna de las comunidades.

Sin embargo, y una vez más como un servicio a las comunidades, hay que indicar aquí algunas cuestiones, temores y ambigüedades que se siguen de estos planteamientos.

ANOTACIONES CRITICAS

El problema fundamental es para mí el siguiente: ¿se constituye aquí **realmente** una alternativa de Iglesia, o esto se queda en papel mojado? ¿La crítica a la Iglesia institucional se hace desde una serie de realizaciones concretas que puedan presentarse como un modelo y como un camino ya empezado a recorrer, o se quedan simplemente en críticas negativas, que rechazan el modelo antiguo de la Iglesia institucional, pero que son incapaces de mostrar realizaciones positivas? En mi opinión aquí es donde se decide la validez de la crítica de las comunidades.

Naturalmente no se puede exigir a las comunidades que muestren un camino ya realizado y andado. Es un movimiento muy incipiente y por tanto inmaduro, al que le queda por recorrer un largo camino y hay que tener paciencia y constancia en la experimentación y en la provisionalidad de lo que se intenta. Es mucho más difícil crear que repetir estereotipadamente lo que existe, y como las comunidades intentan algo «distinto» hay que apoyarlas y ser capaces de asumir sus deficiencias para que un día pueda surgir algo nuevo.

Sin embargo esto no quita el que uno se plantee interrogantes y siga afirmando que el «buen árbol se reconoce por sus frutos». Mientras no haya frutos difícilmente se puede justificar la crítica a los frutos dañinos de los otros árboles, desde la esterilidad del propio. Y aquí es donde me parece que todos los interesados por el fenómeno de las comunidades tenemos que reflexionar de forma autocrítica.

Pongamos algunos ejemplos que puedan clarificar y concretar mi postura: Se hace una crítica a la piedad y el culto «tradicionales», pero ¿hay unas formas nuevas de expresar simbólicamente la fe, es decir de celebrar los sacramentos, y de concienciar la experiencia religiosa? Es verdad que se han roto muchos formalismos y situatismos del culto oficial. Las eucaristías, por ejemplo, son hoy mucho más comunitarias, participadas y espontáneas. Pero ¿tiene la

eucaristía hoy más consecuencias para la vida cristiana de la comunidad que las anteriores? Si la eucaristía es participación, ¿se da de hecho una mayor puesta en común de los bienes materiales y de donación a las personas más necesitadas de la sociedad? ¿Hasta qué punto influye la eucaristía en las relaciones interpersonales de sus miembros, hasta qué punto hay rencillas, tensiones, incluso odios no expresados, latentes pero reales que «oscurecen» la significación de lo que se celebra? ¿Hasta qué punto la eucaristía ha dejado de ser un rito más o menos rutinario para convertirse en la crítica de cuanto hacemos todos los días? En realidad, la pregunta sigue siendo si la «nueva forma» de celebrar la eucaristía es más cristiana, por las consecuencias y exigencias reales que tienen para los que la celebran, o sólo más «moderna», o más «progre». Si el cambio se nota sólo en la **forma** de celebrar o en la significación de lo que se celebra.

Todavía más. ¿Celebran las comunidades de forma regular y constante la eucaristía?, o ¿va perdiendo ésta su significación central en la vida cristiana y la no asistencia a las «misas» se transforma en una progresiva dejadez en la celebración comunitaria por excelencia? De la misma forma podemos preguntar si el abandono de las prácticas de oración habituales ha llevado a una renovación de la experiencia de Dios, a una personalización de la relación con Dios, a tenerlo en suma más presente en la vida diaria y en el mundo afectivo e interpersonal de cada uno, o por el contrario se ha producido un fenómeno de vaciamiento interior, de superficialidad y de abandonismo. En definitiva el problema es si la experiencia de ser cristiano es eso, experiencia concienciable en muchas ocasiones, o mera ideología, hábito o teoría aunque tenga expresiones «progres».

Algo parecido se podría decir en lo referente a la formación cristiana. Se rechazan las «viejas enseñanzas» porque están desfasadas e incluso son poco evangélicas. Pero ¿hay preocupación por recibir una formación nueva y más adaptada? ¿Se sacrifica el tiempo y la propia comodidad para reelaborar personalmente la fe conociendo las escrituras, la tradición histórica acumulada por las comunidades cristianas, y la reflexión actual de los cristianos que se preocupan por estos problemas? En este punto también se siente a veces de forma crasa la contradicción, entre la afirmación de que lo «recibido» no responde ya a las inquietudes y preguntas actuales, y la falta real de interés por formarse y dejar la «fe del carbonero» para adquirir la del «cristiano maduro» que puede responder de su fe en una sociedad moderna, pluralista y secularizada. Si la objeción es que eso supone esfuerzo y sacrificio, hay que responder que la misma dificultad se presenta a los que, por ejemplo, pasan de ser «marxistas de boquilla» a asimilar en profundidad las convicciones fundamentales en que se basa la doctrina marxista.

En esta línea se podría seguir formulando cuestiones: ¿se sigue del «no» que muchos dan a la formación religiosa y cristiana en las escuelas y colegios, una preocupación por formar a los hijos en los ideales, valores y actitudes cristianas por las que uno ha optado? La apelación a la libertad posterior de decisión de los niños no puede ser un justificante para el desinterés en la formación religiosa, ya que la educación «neutra y sin valores» no existe, y lo que sí es pedagógico es darles valores e ideales, pero sin imponerlos, y mostrando con palabras y hechos que se es capaz de respetar opciones distintas en los terrenos religioso, moral y político.

De la misma forma es la comunidad la que se pone en el centro, en contraste con el autoritarismo de la Iglesia oficial, pero ¿lleva esto a romper el individualismo en nuestra vida diaria? Naturalmente se puede argüir que el ideal de «comuna» de muchas comunidades es más o menos irrealizable en la práctica por las dificultades que lleva consigo. Esto es evidente. Sin embargo ésta es una línea fundamental de la «nueva teología de las comunidades» que no puede menos de tener implicaciones en nuestra vida diaria.

Ya he indicado al hablar de la eucaristía que «compartir» necesariamente lleva a «poner en común» lo que se tiene, en favor de otros que tienen menos. No se ve cómo es posible mantener una mentalidad consumista y mucho menos un nivel de vida que incluye el lujo y el despilfarro, con el hecho de que hermanos nuestros pasan incluso hambre física en algunos puntos de nuestra geografía. El optar por el «socialismo» y el hablar de la preferencia evangélica por los pobres necesariamente cuestiona nuestras actitudes y nuestro estilo de vida. Difícilmente se podrá evitar aquí el «perdóname Señor porque he pecado» y la revisión crítica de la comunidad de vez en cuando. Pero el compartir no se queda sólo en lo material.

Nos encontramos de nuevo confrontados al «individualismo» de nuestra sociedad que canoniza pragmáticamente «el éxito» y la «competencia» para que darwinísticamente triunfe el más fuerte o el más astuto. La pregunta sigue siendo si nos dejamos impregnar por esta ideología de la competitividad. Hasta qué punto nuestras opciones religiosas, éticas y cristianas, nos llevan a veces a renunciar a «posibilidades» profesionales, a relacionarnos con nuestros amigos en virtud de algo más que las «conveniencias e intereses» sociales, a separarnos del dogmatismo farisaico del que condena al «otro» porque no es, ni vive, ni piensa como nosotros (la derecha incluida). Hay que preguntarse, para acabar, si nuestra visión de la sexualidad se aparta de los cánones sociales existentes del hedonismo, de la mera satisfacción animal de los instintos, en atención a valores tan evangélicos como la pureza de intención, el amor como dinamismo que brota de la personalidad interior y la

conciencia de ser «santos» que simbolizamos en nuestras relaciones personales el amor de Dios y el amor de Cristo a su Iglesia.

En definitiva, lo que nos cuestionamos aquí es si las comunidades están realmente sirviendo para vivir de forma nueva el cristianismo, o todo se queda en un «lavado de cara» al cristianismo «tradicional» que cae en los mismos errores, teorizaciones y dogmatismos que el otro. No olvidemos que el fariseísmo no es una actitud religiosa exclusiva de la derecha y que los comportamientos dogmáticos, la opresión y la falta de libertad ante la comunidad, siempre pueden hacer su aparición. El hecho de que las comunidades sean hoy un signo de esperanza para los cristianos nos obliga a prestar atención a sus peligros y tendencias, no para crear desánimo o desasosiego sino para robustecer y potenciar el movimiento. Las comunidades tienen que evitar el peligro de quedarse en la crítica estéril a la Iglesia institucional. Que no sea esa crítica la que cohesione, dé identidad de grupo y caracterice a las comunidades, sino el ser una verdadera alternativa cristiana, porque lleva a vivir más cristianamente y más en verdad. Entonces es cuando la crítica a la Iglesia constitucional se convertirá en algo válido sustentado por la alternativa que se ofrece. El llegar a esta situación es la responsabilidad que nos incumbe a todos.

La constatación de estos puntos negativos, tendencias peligrosas, y demás ambigüedades, no puede ni debe llevar al desánimo. La utopía cristiana del Reino de los cielos siempre es una alternativa crítica respecto a sus mediaciones históricas, y las comunidades cristianas no están exentas de esta tensión. La aceptación humilde, que incluye la capacidad de reflexión crítica y el esfuerzo por acercarse al ideal de esa utopía, es ya una postura que ha comenzado a rectificar lo rectificable y que merece el nombre de cristiana. Las comunidades de base, y en concreto las comunidades cristianas populares, se presentan como una promesa de esperanza y de futuro para una Iglesia, la nuestra, que necesita de esos revulsivos para salir de su retraso histórico respecto a los «signos de los tiempos». El constatar sus dificultades no justifica el desánimo sino, por el contrario, el compromiso y la alegría del que se sabe llamado a algo grande.

Por lo demás, no podemos olvidar nunca que el movimiento de comunidades surge como respuesta a unas necesidades y a una situación de la Iglesia: la insuficiencia de una Iglesia masificada, carente en gran medida de comunidades reales y personalizadas y donde las cosas transcurren demasiado por la vía del ritualismo, del legalismo y en definitiva de la falta de un compromiso serio. El fracaso o éxito futuro de las comunidades no puede hacernos nunca perder de vista que mientras que la Iglesia no cambie a la luz del evangelio y de los signos de los tiempos, muchos cristianos

no encontrarán su «sitio» en la Iglesia institucional. Si las «comunidades fallan» habrá que reinventarlas o hacerlas innecesarias porque sea la Iglesia institución la que haya asumido sus valores y sea de verdad una gran «comunidad».

Juan A. Estrada