

CATOLICISMO TRADICIONAL-POPULAR Y ACCION PASTORAL, EN ESPAÑA

JUAN A. BERNAD

La época postconciliar es pródiga en interrogantes tanto en el terreno teórico como en el práctico, o mejor, en ambos conjuntamente, dado que toda praxis propiamente humana —óigase responsable— debe ir respaldada por la teoría correspondiente.

Estas líneas quisieran sumarse a la reflexión que teólogos y pastoralistas vienen realizando últimamente en torno al llamado *catolicismo de masas* y que en el contexto social y religioso de nuestra España actual más adecuadamente podemos denominar *catolicismo tradicional-popular*.

Muchos responsables de la pastoral española se ven obligados a realizar opciones desde posiciones angustiosamente inseguras. Otros se preguntan sobre las actitudes que debemos adoptar ante ese cúmulo de indicadores religiosos que traducen la fe y religiosidad del pueblo español ¹.

Opiniones recogidas en los más diversos ambientes muestran claramente que hay entre nosotros dos cuestiones fundamentales

1. Las ideas aquí expuestas prolongan las esbozadas en mis dos trabajos anteriores. *Planificación de la catequesis en la España Rural*, «SINITE» 7, 1966, 413-438, en 435-437, y *Urgencias de la Pastoral española*, «Iglesia Viva», n. 9, 1967, 239-248, en 244; y son anticipo de un amplio estudio sobre la *Mentalidad religiosa del medio rural español*, *Perspectivas pastorales (en prensa)*. En este último presento cerca de 90.000 datos recogidos en siete zonas tipo de España, relativos a las actitudes y motivaciones religiosas del rural español.

necesitadas de respuesta y que inquietan al catolicismo español: cuál es el valor del catolicismo español en su modalidad popular y tradicional y, consiguientemente, cuál debe ser su tratamiento pastoral.

Para prevenirse contra las soluciones pastorales prejuzgadas, analizaremos primeramente las características mayores de este tipo de catolicismo, que hemos llamado *tradicional-popular*; posteriormente podremos pensar en el estudio de su tratamiento pastoral.

PRIMERA PARTE

CONFIGURACION INTERNA DEL CATOLICISMO POPULAR ESPAÑOL

Para describir fenomenológicamente este tipo, distinguiremos los siguientes apartados, correspondiente a los principales sectores en que se manifiesta la religiosidad: 1.º Caracteres generales; 2.º Sistema de creencias; 3.º Moral; 4.º Prácticas culturales, su marco y sentido; 5.º Configuración del grupo religioso².

Hay que advertir desde el comienzo que no todos los rasgos presentados en esta descripción se encuentran en el mismo grado de comprobación sociológica, debido a la falta de estudios en profundidad sobre sociología y sicología religiosa del pueblo español. En el peor de los casos, puede considerarse como una hipótesis de trabajo, apoyada en juicios bien ponderados de sociólogos españoles³.

2. En la descripción de este tipo he contado de modo desigual con los siguientes trabajos: G. MENSCHING, *Sociologie religieuse*, Payot, Paris, 1951, 81-89; E. PIN., *Elementos para una sociología del catolicismo latinoamericano*, Feres, Bogotá, 1966; ID., *Les motivations des conduites religieuses et le passage d'une civilisation prétechnique à une civilisation technique*, Social Compass XIII, 1, 66, 25-38; J. LALOUX, *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui en milieu rural*, en *L'Evangile aux rureaux*, Cerf, Paris, 1964, 49 ss.; R. DUCASTELLA, *Cómo estudiar una parroquia*, Nova Terra, Barcelona, 1965, 171 ss.; J. DANIELOU, *Dieu et nous*, Bernard Grasset, Paris, 1956, 24 ss.; J. MARCOS, *Hacia una tipología psicosocial de la identificación religiosa en el catolicismo español*, en *Análisis sociológico del catolicismo español*, Nova Terra, Barcelona, 1967, 104-132; P. CAMARGO, *Essai de typologie du catholicisme brésilien*, Social Compass, XIV-5-6, 1967, 399-432.

3. Manteniendo esta restricción puede afirmarse que sustancialmente todo

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES.

Este tipo de catolicismo no es fácil de definir, como tampoco lo es objetivar y medir con precisión todo lo que pertenece al acervo común de un ambiente social. Decir, por ejemplo, que es la religión vivida por el pueblo o por la masa, sin más, no basta; pues queda en pie la cuestión de saber cómo la vive. Y esto es a la postre lo que interesa.

Podemos partir de la *motivación*, como elemento más caracterizante del tipo religioso ⁴. La motivación es, en efecto, el eje sobre el que gira en última instancia el ser religioso tanto de las personas como de los grupos. En este sentido la actual psicología considera dos tipos fundamentales de motivación religiosa: *primaria*, si se basa en la incapacidad del hombre para defenderse del mal o alcanzar un bien (tanto natural como sobrenatural); y *secundaria*, si nace de la pertenencia al grupo y busca someterse, más o menos conscientemente, a las reglas del mismo.

Atendiendo a la motivación, vemos de inmediato que el *catolicismo popular* corresponde a la motivación «secundaria», o sea, a aquella que brota de la pertenencia del individuo al grupo y tiende a acomodarse a él.

Ahora bien, cuando el grupo de pertenencia es la sociedad global, como ocurre generalmente en las sociedades religiosamente monoconfesionales, entonces la motivación religiosa se traduce en esa fuerza sutil, de escaso grado de conciencia, mezcla de obediencia, de inercia y de autodeterminación que llamamos *costumbre*.

Se ha dicho con bastante razón que la costumbre es la ley de vida para los que no piensan, o porque no saben o no pueden reflexionar. De hecho, la costumbre ofrece esta gran ventaja psicológica: evita tener que construir la propia vida ⁵. Por esta causa el catolicismo popular puede convertirse fácilmente en la religión

lo afirmado en estas páginas responde a un estado de cosas real. Mi estudio sobre *Mentalidad religiosa del medio rural español* lo confirma sobradamente.

4. E. PIN, *Les motivations...*, pp. 25-27; G. BERGUER, *Traité de psychologie de la religion*, Payot, Lausanne, 1946, 22 ss.

5. G. SE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, vol. 1, 222, 226 ss.

de las masas. La masa, es decir, ese conjunto de personas incapaces de reflexionar en serio su fe, queda tranquila, aceptando sin más la fe de sus mayores.

Sicológicamente estamos en el ámbito de una situación inmadura, semejante a la del niño que se da cuenta de sus actos sin hacer de ellos opción responsable y libre, sin ejercitar el sentido de la propia autonomía personal. En este sentido, podríamos establecer la siguiente igualdad que estudiosos de la sicología religiosa apoyan: catolicismo popular igual a fe no pensada, no reflexionada, sicológicamente inmadura ⁶.

En esta línea de inmadurez se explican dos fenómenos muy característicos del tipo que estamos describiendo y que no siempre se enjuician debidamente: el *fanatismo* y la *intolerancia religiosa*.

El fanatismo religioso nace de fuerzas inconscientes aún no controladas; viene a ser, personificado en la masa, uno de los mejores síntomas de posición acrítica e indiferenciada de la propia fe.

La intolerancia es prueba de que no se ha comprendido que la fe es conversión de toda la persona, compromiso radical nacido en lo más hondo de la libertad. Por ello, del mismo modo y en la misma medida en que varía la personalidad, así puede variar el campo de las opciones religiosas.

Para el creyente la afirmación fundamental, con todas sus consecuencias, debe ser: «Dios es»; no «Dios es precisamente así, como yo lo pienso». Los gritos de «No hay más Dios que el de los católicos y romanos»; y «¡fuera lo que no es como yo lo pienso!», son incompatibles con el verdadero espíritu cristiano ⁷.

Adjetivamos también el catolicismo *popular* con el calificativo de *tradicional*, si bien en sentido muy particular. Todo ser humano, en efecto, comienza a vivir de la tradición, de lo que encuentra y recibe de los demás y del mundo ya formado que le recibe al nacer. Ningún hombre puede ser original antes de recibir de los demás, y esto en todos los campos, incluido el de la

6. G. BERGUER, o. c., pp. 112-124; G. W. ALLPORT, *The individual and his religion: a psychological interpretation*, New York, Macmillan Co., 1955, 32 y passim; P. CAMARGO, *Essai de typologie...*, p. 400.

7. Cf. *Decreto sobre la libertad religiosa*, passim, especialmente n. 2.

fe. En esta perspectiva el catolicismo de masas queda configurado por el mero recibir la fe sin pasar a la actitud crítica y personal de sus datos. En aguda expresión del ya citado sicólogo norteamericano G. W. Allport, «se toma posesión de la religión paterna como de las joyas de familia, sin caer en la cuenta de que la fe dice relación profunda con el trabajo, el amor, la responsabilidad personal, etc.⁸. Este tipo religioso encuentra normal que no se elija la fe, como no se eligen los padres o el lugar de nacimiento, en definitiva, que la fe pueda considerarse como realidad aporética, en el sentido de que no compromete los niveles profundos de la personalidad.

Por lo que venimos diciendo hasta aquí se adivina la conexión entre el catolicismo *tradicional-popular* y el llamado «régimen de cristiandad», propio de aquellas sociedades en las que instituciones religiosas y seculares viven tan juntas que apenas se distinguen⁹. El «régimen de cristiandad», encarnado en el pueblo, se convierte fácilmente en «cristianismo sociológico», que es una forma del mismo ligado, apoyado y oficialmente mantenido por las estructuras socio-estatales y culturales¹⁰. ¿Qué ocurre entonces? Fundamentalmente esto: Catolicismo y Sociedad tienden a identificarse, de tal modo que es difícil decir dónde comienza y termina cada uno de los elementos. En consecuencia,

8. O. c., p. 52.

9. La expresión *régimen de cristiandad* no es unívoca, ya que encierra realidades históricas que van desde Constantino el Grande hasta el Vaticano II. Las formas más puras corresponden a los siglos X al XIII; y comienza a decaer en el s. XIV. Sobre este fenómeno sociopolítico, cf. las obras y trabajos siguientes: A. FLICHE, *La chrétienté romaine, Histoire de l'Eglise*, Blond-Gay, vol. X, Paris, 1950; G. PHILIPS, *Pour un christianisme adulte*, Casterman, Tournai, 1962, 110 ss.; J. LALOUX, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Editions Universitaire, Paris, 1967, 127 ss.; E. F. REGATILLO, *El Concordato español de 1953*, Sal Terrae, Santander, 1961, especialmente 18-25; D. E. HURLEY, *La libertad en la Iglesia*, Cuadernos para el diálogo, septiembre, 1965, 13-16; J. WACH, *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955, 283-288; Y. CONGAR, *Iglesia y mundo* (Conferencia dada en Roma, 12 oct. 1964, en vísperas de la discusión sobre el Esquema XIII), Cuadernos para el diálogo n. 19, abril 1965, 7-11; n. 20 mayo 1965, 14-16; J. DANIELOU, *Doctrina política de la Iglesia. II: La Iglesia y el Estado*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, 142 ss.; J. MULLOR, *La Nueva Cristiandad*, BAC, Madrid, 1966.

10. No es ahora el momento de dar un juicio de valor sobre este sistema sociorreligioso. Como es lógico, tiene sus ventajas, por ejemplo, el favorecer la propagación y mantenimiento de la religión a ciertos niveles generales básicos; y sus inconvenientes, entre otros, el dar pie a que se confunda la causa de la Iglesia y del Estado.

la religión se convierte en un elemento más de la cultura y el Estado ejerce sobre las instituciones eclesiales notable influencia por medio de su ordenación jurídica y apoyo económico.

Antes de describir las implicaciones varias a que da lugar este estado de cosas, hablemos de la existencia de este tipo de catolicismo en la España actual.

El catolicismo *tradicional-popular* es realidad sociológicamente muy extendida en nuestra nación y, en opinión de muchos, lo único que falta es traducir en cifras los distintos niveles de profundidad.

El Episcopado español lo ha afirmado recientemente: «Tenemos que encauzar nuestra unidad religiosa hacia un dinamismo más profundo, para convertirla en foco más luminoso de irradiación evangélica (...). Nos hemos adormecido, a veces, en la confianza de nuestra unidad católica, amparada por las leyes y por tradiciones seculares (...). Promulgada esta ley —sobre el derecho civil a la libertad religiosa— la unidad católica de nuestro pueblo deberá fundarse cada vez más como conviene, no tanto en leyes y tradiciones, cuanto en la buena formación de los fieles, para que sean más conscientes de su propia fe, sepan juzgar las cosas con criterio cristiano propio y ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad personal»¹¹.

Ya en 1963, al fin de su estudio sobre la fe del pueblo castellano, R. Panikkar anotaba: «No se ha dicho que el pueblo tenga fe, sino que la conserva. Esta fe es tradicional, no sólo de origen sino de contenido. Se cree por tradición y se cree más en la tradición que en la fe, si se admite la expresión. Con otras palabras, no sólo está bien sino que es lo mejor, y lo normal, que hayamos recibido la fe de nuestros padres, pero se requiere además vivificación personal de las verdades de la fe, revivir nuevamente»¹².

11. *Exhortación del Episcopado español sobre el año de la fe*, «Ecclesia», n. 1.346, 1 julio 1967, 1057. La misma afirmación se contiene en otro documento de nuestros obispos tan importante como la *Declaración colectiva del Episcopado Español*, con ocasión de concluir el Concilio (8 dic. 1965). Cf. Documentos del Concilio Vaticano II, 1.ª edic. BAC, Madrid, 1965, 858.

12. *El espíritu religioso del pueblo castellano*, Nuestro Tiempo, 10, 1963 (II), 231.

Idéntico significado tienen estas palabras salidas de la pluma de un seglar católico muy metido en el estudio de nuestro catolicismo: «Opiniones recogidas de personas en íntimo contacto con la realidad obrera señalan que, en efecto, el pueblo español conserva, en general, cierto sentimiento religioso (...). Es una cualidad del alma española, una gran cualidad muy peligrosa. Muchas veces se queda ahí, no se pasa al compromiso profundo que exige la fe personal». Y algo más adelante añade, refiriéndose a las manifestaciones de la religiosidad popular: «No se sabe dónde acaba lo religioso y dónde empieza la superstición, dónde lo verdadero y dónde lo fanático, dónde la liturgia y dónde el espectáculo»¹³.

De mi estudio sobre *Mentalidad religiosa del medio rural español* se deduce, con meridiana claridad, que este tipo de catolicismo define la situación religiosa de la tercera parte, al menos, del universo estudiado¹⁴. La religiosidad de nuestros campesinos es, en buena medida, religiosidad de rescoldo; sólo pasa a ser fuego vivo, compromiso de vida, en determinados y contados momentos de la vida; durante el resto, vive adormecida, sin influir en la vida cotidiana.

Quizás hasta el presente nos hemos sentido satisfechos con datos como éstos: el 99 % de los españoles se bautizaba; el Estado es oficialmente católico según el art. 6.º del Fuero de los Españoles; y nos quedábamos tranquilos al saber que la religión católica, apostólica y romana sigue siendo la única de la nación española y goza de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley divina y el Derecho Canónico... Pero hoy hemos caído en la cuenta de que todo esto no basta; más aún, que esta situación de privilegio ha dado pie a que la inmensa mayoría de los españoles ignorara conceptos más profundos y potenciales de la religión católica, a pesar de haberla estudiado tal vez durante largos años en forma mnecotécnica y superficial —y digámoslo también, aburrida— en escuelas y colegios católicos¹⁵.

13. A. C. COMIN, *España, ¿país de misión?* Nova Terra, Barcelona, 1966, 106.

14. Cf. Sección II: *Tendencias fundamentales en la mentalidad religiosa del medio rural español. Conclusiones.*

15. Cf. J. L. DE PETRE, *La enseñanza de la religión en las escuelas*, Cuadernos

Sintetizando: hoy es un dato científico y afirmación válida en sociología religiosa que en España una gran parte de nuestros medios populares, especialmente rurales y suburbanos, viven el cristianismo «sociológico». Y entiéndase bien que al decir esto prescindimos del valor último de la fe de nuestro pueblo. Sólo Dios, supremo juez de las conciencias conoce el sentido profundo de la vida religiosa. Pero nada nos impide considerar una dimensión observable en el plano religioso junto a lo estrictamente misterioso y trascendente, ya que por sus frutos se conoce al árbol...

2. SISTEMA DE CREENCIAS.

El credo popular es muy restringido; consta del corto número de verdades elaboradas, con gran tono jurídico, por una élite y capaces de orientar la fe de la masa por cauces minimalistas. En la masa no existe preocupación por llegar a la formación individual y profunda de la fe.

Centrándonos en la idea de *Dios*, vemos que es el Dios de la naturaleza, sabio, poderoso, justo..., pero bastante alejado, «despreocupado», de la vida de cada momento. En definitiva, un Dios poco personal, y marginado; Dios de grandes momentos de la vida. Si vale la expresión, se cree en Dios, pero no se vive de El y para El. El Dios de Abrahám, de la historia, salvador, apenas tiene aquí sitio.

Cristo es la figura histórica de Nazaret. De él se desconoce prácticamente su existencia actual de resucitado. El *Espíritu Santo*, el gran desconocido. Las virtudes teologales, apenas se ejercitan, ni articulan la vida cotidiana. En general, se mantiene la esperanza como un rescoldo que se aviva en momentos de «emergencia», pero no hay integración de la vida en la fe.

Los *santos* son mediadores en campos especializados, y con escasa referencia a Dios.

para el diálogo, n. 26, dic. 1965, 23; O. FULLAT, *¿España es católica?*, Iglesia Viva, n. 4, 1966, p. 55 ss.; A. L. MARZAL, *Cristianos en España*, Cuadernos para el diálogo VII. Extraordinario, febrero, 1968, 33-36; J. M. PUIGJANER, *Qué opina el trabajador sobre religión*, Mundo Social, n. 139, dic. 1966, 27.

3. ACTITUDES Y COMPORTAMIENTOS MORALES.

El programa ético-religioso del cristianismo «sociológico» se rige en gran medida por valores y normas de la sociedad global. No se conocen los impertativos específicos de la fe en su dimensión evangélica.

La moral es minimalista, apta para la masa. Tiene una suprema regla: la costumbre, sancionada por fuerte control y presión social. Por eso fácilmente se mantiene en el campo de los preceptos límite, preferentemente exteriores.

La conciencia de pecado apenas existe fuera de aquellas cosas que afectan a la convivencia social. Se busca más la salvación de la fama propia, que el criterio de Dios, y la valoración de los hechos morales se hacen más ante la sociedad que ante Dios ¹⁶.

La idea de pecado se reserva principalmente a dos clases de actos: los que ofenden al prójimo en sus bienes o reputación, y las «malas palabras» (blasfemia). Una porción de personas, que en algunos medios alcanza hasta la cuarta parte, cree pecar «por ignorancia» ¹⁷, con lo cual dan a entender que para ellas el pecado es ante todo «faltar al reglamento», más que ofensa personal a Dios.

En definitiva, estamos ante una moral que no ha barruntado siquiera la fe como programa de transformación e ideal de pureza siempre mayor. Todo lo contrario, las aspiraciones comunes se contentan con atender a cánones minimalistas, exteriores al llamamiento constante del Espíritu, quien en cada momento y circunstancia de la vida presenta nuevos requerimientos.

4. CULTO: MODALIDAD, FIN Y FRECUENCIA.

El primer estadio de toda religión, observan los sicólogos, es siempre cultural. Esta ley vale tanto para los grupos como para los individuos. Y es normal: al niño se le hace participar en prác-

16. Cf. J. M. VAZQUEZ, *Realidades socio-religiosas de España*, Editora Nacional, Madrid, 1967, 186.

17. En mi estudio socio-religioso del Medio rural español uno de cada diez entrevistados proponen este motivo como la explicación de sus pecados: «pecamos sin saberlo», «mucho, pero sin saberlo», «sin darnos cuenta, pues somos ignorantes...». En una zona, el porcentaje se eleva hasta el 25 % de los encuestados.

ticas religiosas mucho antes de que sea capaz de entender su significado. De ahí el peligro de que se puede en lo más exterior de las mismas, el rito sin su contenido ¹⁸. Así nace el ritualismo, que viene a ser la práctica externa y estereotipada del culto sin el contenido espiritual que le es propio.

Del ritualismo al conformismo hay un paso, y la masa popular lo da con suma facilidad, sobre todo en el «régimen de cristiandad». A ello contribuye el hecho de que la masa no puede comprender la riqueza del culto ¹⁹. Nuestro culto se ha mantenido en uniformidad monolítica, y convertido así en signo externo de universalismo y de la unidad de la Iglesia; pero al mismo tiempo le ha faltado la debida adaptación a la masa de los fieles, es decir, a los poco iniciados e incapaces de iniciarse. La consecuencia ha sido doble; por un lado, la masa popular ha tenido que resignarse a ser mera espectadora del culto oficial que no entendía ²⁰; por otro, esa misma masa ha dado cauce a su sentimiento religioso, creando su propia liturgia, inteligible y popular, paralela a la oficial, muy a menudo envuelta en actitudes y prácticas supersticiosas.

Estos hechos fundamentales son la clave para explicarse muchas de las características del culto popular. En tre otras éstas:

— Su finalidad y motivaciones fundamentalmente interesadas. No siendo la liturgia oficial educadora de la masa, el pueblo se construye su propia liturgia a partir de sus *propias necesidades más inmediatas*.

18. G. W. ALLPORT, *o. c.*, p. 24 ss.; G. MENSCHING, *Sociologie religieuse*, Payot, Paris, 1951, 71.106, 176.

19. Pensemos, por ejemplo, en la liturgia de la misa. Introduciendo la lengua vernácula en la liturgia comprobamos que los fieles siguen sin entenderla: no entienden muchas lecturas, bastantes oraciones; no entienden la gran síntesis teológica encerrada en el único canon romano en uso hasta la reciente introducción de las nuevas anáforas, con vocabulario y estilo más asequibles al común de los fieles.

20. El hecho lo ha reconocido el Concilio al prescribir que la reforma litúrgica ordene «los textos y ritos de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria» (*Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, n. 21) y que «se procure que los cristianos no asistan a este misterio —de la Eucaristía— como extraños y mudos espectadores» (*ibidem*, n. 48).

El conformismo religioso, que es modalidad del formalismo, regula la praxis cultural. Se realizan determinadas prácticas, porque la costumbre lo impone y sin apenas tener en cuenta su valor y su significado íntimos, sin espíritu de conversión. Hasta una media de 80 % se calcula hoy la proporción de hombres «añeros», es decir, de aquellos que confiesan y comulgan solamente una vez al año, en muchos ambientes populares de la España actual.

Sobre el valor teológico de esta práctica sacramental aislada se proponen hoy graves reservas. ¿Se dan las condiciones mínimas para que exista el sacramento? El hecho de que en muchas parroquias ya no se haga la «campana del cumplimento», nos dice a las claras que muchos pastores no «creen» en tal práctica aislada, sin verdadera conversión y compromiso personales. Dejando para la segunda parte de este trabajo el análisis más pormenorizado de esta cuestión, pasemos adelante.

— Separación entre religión y vida. Centrada la religión en la práctica cultural formalista, ya no es siquiera pensable que constituya la fuerza integradora de la vida. Todo lo contrario, la escisión entre una y otra es normal: «Una iglesia y unos rezos: religión. Una ciudad, una familia, unos negocios, unas diversiones: vida»²¹. La práctica así apenas tiene valor y es de prever fuerte disminución de la misma, a medida que disminuya la presión ambiental como consecuencia de la movilidad social.

En el panorama que estamos describiendo, hay un puesto especialmente importante para las devociones populares, o lo ha habido hasta el presente, al menos²². Los santos y las fiestas populares van cargadas de «utilitarismo», y la referencia al misterio central de nuestra fe, Cristo y sus misterios, apenas tienen cabida.

El culto tiene en estos medios función compensadora de los desequilibrios y frustraciones individuales y colectivas, como consecuencia de ser un culto hecho por el pueblo y acomodado a sus propias necesidades.

21. F. REVILLA, *Objeciones al catolicismo español*, Dima, Barcelona, 1967, 14; B. HAERING, *La Nueva Alianza en los sacramentos*, Herder, Barcelona, 1967, 173-174.

22. *Psychologie de l'appartenance religieuse*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 190, 59.

5. CONFIGURACION DEL GRUPO RELIGIOSO Y SENTIDO PERTENENCIA AL MISMO.

Refiriéndose a los modos de integración de los individuos en el grupo religioso, el sociólogo H. Carrier ha escrito: «Tres modos de "integración" nos han parecido particularmente significativos en la génesis sicosociológica de la actitud religiosa: la conversión, la educación primera y la enseñanza religiosa»²³.

Aplicando esta división a nuestro caso, diríamos que el catolicismo *tradicional-popular* se rige por la segunda modalidad y algo por la tercera.

La integración en el grupo eclesial apenas es perceptible o consciente, principalmente porque coincide con la sociedad global y profana. De aquí resulta que la adhesión religiosa se considera como un proceso más de la cultura ambiental. La Iglesia es para muchos españoles, más que el Cuerpo Místico de Cristo, un factor socio-cultural de la vida nacional. Dicho con otras palabras: Para la gran mayoría de españoles, ser católico es tan natural como haber nacido a esta parte de los Pirineos.

Como consecuencia de este hecho la cohesión del grupo religioso se funda en afinidades naturales más que en lazos específicamente religiosos. En el fondo, la pertenencia al grupo religioso no está sujeto a procesos que permitan diferenciarse del resto del sistema integrador social²⁴.

El jefe religioso, que goza de gran significación civil y de no menores privilegios, es un servidor de la cultura, el sacralizador de los acontecimientos sociales de la vida: nacimiento, matrimonio, muerte. A él compete, como función principal, el control social de la religión en el ámbito en que es perceptible, es decir, en el marco de la práctica externa.

Este fenómeno afecta todavía grandemente a los ambientes sociológicamente restringidos (medio rural, sobre todo). En ellos

23. Cf. J. REMY, *La religion dans une société pluraliste. Jalons pour une observation du phénomène*, Social Compass XIII-5-6, 1966, 382; A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Ch. Dessart, Bruxelles, 1966, 228, 229.

24. J. DANIELOU, *Sal o levadura. ¿Una Iglesia de muchos o de pocos?*, Índice n. 194, febr. 1965, 18; J. GRANDMAISON, *L'Eglise pour la masse ou pour une petite élite*, Masses Ouvrières, n. 233, oct. 1966, 34-52; A. TAPIADOR, *Respetemos, educando, la piedad del pueblo*, «Ecclesia», n. 1373, 1968, 61-63.

se ha ejercido hasta ayer cierta especie de violencia, que tiene mucho de parecido con las funciones policíacas. Por su parte, los líderes religiosos han podido sentirse inclinados a utilizar abusivamente el poder de que gozan, en detrimento de la interiorización más profunda del culto; y es palpable que con tal actitud han podido modificar con frecuencia el funcionamiento del grupo religioso como tal: acentuando la importancia de los actos externos de religiosidad, caracteriza a este tipo de catolicismo.

Acecha además otro peligro a los responsables de la educación de la fe en medios populares en «régimen de cristiandad»: dispensarse de la evangelización en profundidad, supuesto que la institucionalización de la vida religiosa asegura —a la par que esconde su pobreza— el mínimo de enseñanza, de exigencia moral y de expresión cultural capaz de producir la impresión de que todo «marcha bien». ¡Cuánta mayor eficacia tendrían muchos sermones, si, en lugar de proponerse el mantenimiento de la práctica cultural o el retorno a ella de los menos fervorosos, se dedicaran a explicar el hondo contenido espiritual que supone dicha práctica!

Podemos completar la descripción del grupo religioso dentro del catolicismo *tradicional-popular*, destacando la falta de afanes proselitistas y conquistadores que suele caracterizar el dinamismo del grupo. Dado que el estatuto sociorreligioso de este catolicismo supone que todos están dentro de la Iglesia —no ser católico en España ha supuesto heroísmos— parece inútil toda acción encaminada a atraer nuevos miembros en la propia iglesia. Así se crea con suma facilidad un clima de escasas exigencias testimoniales, y la fidelidad se orienta hacia programas minimalistas. Sin tensiones externas, difícilmente se puede mantener viva la llama interior de la fe, al menos a niveles de relativa profundidad.

Desde otro punto de vista, la unión de los poderes civil y religioso favorece de hecho la propagación del mensaje —como se ha dicho más arriba— y la fidelidad de los bautizados, al menos en ciertos puntos muy generales; pero al mismo tiempo existe el peligro de confundir la esfera de lo político con lo religioso, y así gran número de disidentes en un ámbito se consideran como disidentes en el otro. El clima especial de diálogo será en este

caso la mejor solución en las situaciones conflictivas. Pero esto pertenece ya al apartado siguiente.

SEGUNDA PARTE

TRATAMIENTO PASTORAL DEL CATOLICISMO TRADICIONAL - POPULAR

Ante el catolicismo configurado por factores preferentemente culturales, la acción pastoral queda suficientemente programa con solo pensar lo que supone vivir la fe cristiana sin más base principal que el apoyo y las fuerzas religiosas del ambiente circundante, o lo que es igual, sin haber adoptado postura personal y refleja en el ámbito de la propia fe.

Este tipo de religiosidad que afecta, al menos, a la tercera parte de muchos ambientes populares, se resuelve prácticamente en las tendencias a que da lugar la fe regulada por el conformismo costumbrista en el culto (ritualismo y formulismo), la moral de escasos vuelos y adaptada a la masa popular en el campo ético, y la falta de ansias conquistadoras y de renovación interior, siempre que como en el caso español todo lo anterior queda enmarcado por la situación sociológica monoconfesional y en «régimen de cristiandad».

En el desarrollo de este capítulo seguiremos la metodología sugerida por la que hoy se llama *ley de Encarnación*. Así, examinaremos sucesivamente lo que en este tipo de catolicismo ha de conservarse o *asumirse*; qué es necesario corregir en él (*sanarse*), como se puede mejorar (*elegir*), completar.

Pero, antes de introducirnos en el análisis de este triple aspecto, será bueno plantearse de modo sintético el que parece ser hoy uno de los problemas de fondo en toda la pastoral española. La cuestión batallona estriba en entender teórica y prácticamente la dialéctica que regule las relaciones del binomio *cristianismo y masa popular* o, como otros prefieren, enfocar debidamente el problema de la evangelización de las masas.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL.

El cristianismo, como toda religión universalista, tiende a extenderse lo más posible, quiere llegar a la masa.

Por otra parte, siendo religión superior, exige del que la profesa decisión personal responsable y libre, que normalmente nunca realizarán los individuos componentes de la masa popular. En consecuencia, el cristianismo debe optar por extenderse a todos con detrimento de su pureza y profundidad, o quedarse entre minorías en beneficio de su pureza y originalidad. ¿Qué hacer?

2. SOLUCIONES POSIBLES.

1. *Soluciones falsas.*

1.^a Una solución fácil sería reducir el ideal religioso de nuestra fe, atenuando sus prescripciones y metas espirituales, en aras de una religión menos pura y exigente, apta para la masa.

A primera vista pudiera parecer que esta vía no ha tenido nunca vigencia dentro del catolicismo español. Sin embargo, los hechos prueban lo contrario. El catolicismo tradicional en régimen de cristiandad ha recurrido y de hecho sigue recurriendo a esta fácil tentación; de modo inconsciente y con actitudes sutiles, pero realmente. Por ejemplo, sin apenas darnos cuenta caemos en el círculo vicioso de acercarnos al pueblo con el mensaje rebajado hasta el límite ínfimo de sus pequeños intereses (búsqueda de remedio y seguridad ante los pequeños intereses relativos al desarrollo económico, cultural y social; uso de determinados sacramentales que consta se usan indebidamente, etc...) ²⁵.

Que estos defectos se dan entre muchos, más o menos directamente responsables de la pastoral, es más que evidente. Basta ver la cantidad de prácticas populares de devoción apoyadas por algunos catequistas y predicadores.

Pero es más que claro que la tendencia pastoral a rebajar las exigencias de la fe con el fin de atraer a la masa y mantenerla

25. Cf. J. MARCOS, *Hacia una tipología psicosocial...*, pp. 120-124.

en sus convicciones religiosas, prescindiendo de su calidad, no es ninguna solución seria para la extensión del reino de Dios en el mundo; más bien serviría para lo contrario, es decir, para destruir la viabilidad de la fe cristiana.

Piénsese lo que significaría para nuestra religión que la Iglesia católica aceptara la práctica de divorcio, por ejemplo, para acercarse a la mentalidad de quienes hoy propugnan su abolición entre los católicos.

2.ª La postura antagónica piensa que la Iglesia no debiera ocuparse de la masa, de aquellos que según juicio prudente nunca captarán ni encarnarán el ideal evangélico en niveles *estrictamente cristianos*. Es la posición de los que abogan por una Iglesia pura, de minorías; de los que afirman rotundamente que el cristianismo no es de masa.

Intentan pasar de la Iglesia en diáspora de *hecho*, a otra de *derecho* como ideal. Es preferible, dicen, una Iglesia auténtica, de pocos, libre de presiones sociales, a la situación en que todos se llaman católicos cuando en realidad sólo unos pocos lo son.

¿Qué decir de tales enunciados? Esa sospechosa aritmética de querer enfrentar calidad y cantidad en el campo de la fe parece más bien argumento de apologética agotada y carece de apoyo tanto en la revelación como en la tradición cristiana ²⁶.

2. Solución acertada: Cristianismo de masas purificado.

Resolver las cuestiones planteadas por las dos posturas anteriores, sobre todo la segunda, no es nada sencillo, ya que en su solución se interfieren graves problemas teológicos y sociológicos de importancia. Sin renunciar a presentarlos en otra ocasión con la extensión que se merecen, hemos de contentarnos por ahora con adelantar algunas ideas a modo de pautas generales en servicio de futuros estudios.

26. Cf. R. DE MONTAVALON, *Para los católicos franceses la postguerra ha terminado*, Cuadernos para el diálogo, oct. 1964, 16; L. MALDONADO, *Reflexiones cristianas sobre la unificación de Europa*, Cuadernos para el diálogo, julio-agosto 1964, 35.

Comencemos por enjuiciar la postura de Iglesia pensada sólo para minorías.

I. *Visión teológica.* Apoyados en la teología, hemos de responder que tal postura parece insostenible. En efecto, entre los sanos principios de teología destaca el carácter universal de la fe y salvación, no menos que la necesidad de pertenencia a la Iglesia. Si hay que predicar a toda criatura (Mc 16, 16) y el Verbo encarnado es la «luz que ilumina a todo hombre en el mundo» (Jn 1, 9), al Evangelio no se le pueden poner límites en lo que respecta a los destinatarios cuantitativamente considerados, en cuanto esparcidos en el espacio y tiempo.

Pero *tampoco en su calidad*, que es lo que aquí se pone en cuestión. Jesucristo predica principalmente a las *multitudes*, a las gentes sencillas; a ellas dedica sus horas de predicación. La atención de Jesús al pueblo, a la masa diríamos hoy, se presenta en los Evangelios como la primera preocupación pastoral del Hijo de Dios. Su predicación no se dirige sólo a minorías, si bien no prescinde de éstas, representadas por los Apóstoles y discípulos más íntimamente a él vinculados. Los evangelistas nos dan a entender que los oyentes de Jesús son las masas populares.

Cuando predica a éstas, su doctrina no se limita por ello a principios y normas poco exigentes. Por lo demás, no cabe decir, si presumimos de serios, que la multitud seguidora de Jesús era distinta de las masas actuales. Todo lo contrario; en el Evangelio hay signos que indican la equivalencia de una y otras²⁷. La multitud que se acerca a Jesús se movía por aspiraciones las más de las veces terrenas. Sin embargo, el Señor las acoge y se esfuerza por hacerles trascender a ideales mejores²⁸, sabiendo de antemano—no hay motivo serio para pensar lo contrario— que no captarían la profundidad de su mensaje.

En definitiva, ninguna razón teológica apoya la idea de organizar los esfuerzos pastorales y misioneros de la Iglesia en función de minorías o en función de eficacia tangible y, hasta cierto punto, mensurable con criterios simplemente psicológicos y socio-

27. Cf. Mt 14, 13 ss.; 18, 1 ss.

28. Cf. Jn 6, 25 ss.; y con ocasión de muchas curaciones.

lógicos. Antes bien, la fe cristiana exige cumplir lo mejor posible el mandato de «enseñar a todas las gentes», dejando para Dios el juicio último de la eficacia de la predicación ²⁹.

II. *Base psicológica.* En segundo lugar, mirando con criterios teológicos la situación psicológica del hombre —que aunque elevado al orden sobrenatural no cesa de estar sometido al pecado—; y a su vez la profundidad y sublimidad del mensaje y misterio cristiano, se deduce que en la práctica es imposible vivir perfectamente el ideal evangélico y resulta normal que cualquiera de sus encarnaciones sea imperfecta y limitada; con otras palabras, es lógico que se dé siempre cierto desnivel entre el cristianismo predicado y el encarnado.

Buena prueba de que las cosas son así, es el hecho, a primera vista escandaloso e incomprensible, de que los íntimos de Jesús, sus apóstoles, no supieran desprenderse de las miras interesadas que todavía les dominaban, a pesar de sus largos contactos inmediatos con el Señor ³⁰.

En general, debemos admitir como hecho que se impone —claro que no como ideal deseable— la actitud religiosa de las masas populares con adherencias de imperfección. Así lo reconocen historiadores, psicólogos y sociólogos ³¹. Junto a fieles fervorosos, conscientes de su fe, siempre pesará la masa de los que practican más o menos sin esfordarse por hacer de su fe el ideal de constante mejora y perfeccionamiento espiritual.

III. *Vertiente sociológica.* Vistas las cosas por el lado preferentemente sociológico, se llega a parecidas conclusiones; en definitiva, a apoyar el catolicismo de masas, incluidas las estructuras que le sirven de soporte. Aclaremos algo este punto.

A veces se soslaya demasiado alegremente esta realidad: el hecho religioso y, por tanto, la vida cristiana tiene, además del carácter estrictamente personal e individual, dimensión social.

29. Cf. A. RETIF, *Initiation à la mission*, Fleurus, Paris, 1960, 147-230; A. SANTOS, *Teología bíblico-patristica de las misiones*, Sal Terrae, 1967, 75-146.

30. Cf. Mc 9, 33-37 par.; Mt 19, 24 ss.; Lc 22, 24 ss.; Jn 13, 15 ss.

31. Cf. G. MENSCHING, *Sociologie religieuse. Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, Payot, Paris, 1951, 144-147.

«Las dos dimensiones del hecho religioso deben considerarse siempre como complementarias. Cuando el hecho religioso se convierte en hecho puramente social, se cae en el cristianismo sociológico, que cultiva cierto número de gestos, costumbres, tradiciones. Lo que es totalmente insuficiente. Pero la inversa también es igualmente verdad. El cristianismo personal necesita del social. Para que la vida religiosa personal pueda desenvolverse, tiene necesidad de ese mínimo social, fuera del cual la religión es prácticamente imposible para la mayoría de los hombres»³².

Tan erróneo sería canonizar la actitud religiosa meramente personal con menosprecio de la afiliación *institucional*, como considerar suficiente la religión en cuanto institucionalizada.

Por otra parte, y es el segundo dato que debemos considerar, la masa del pueblo necesita apoyar su fe en los condicionamientos socioreligiosos que la acompañan. La masa no es capaz de «construirse» su propia religión; carece de cultura, de medios a su alcance suficientes para activar y madurar la fe de acuerdo con las exigencias de cada momento. Esta necesidad, por lo demás, tiene también aplicación en otros ámbitos de la vida (economía, política, educación, etc.). No hay razón, por tanto, para ponerlo en duda, cuando de la vida religiosa se trata.

Partiendo, pues, de estos principios de sano realismo, parece lógico que la postura pastoral más conveniente no puede consistir en asistir pasivamente a la desaparición de los condicionamientos sociales de la fe allí donde, como en España, aún existen; sino todo lo contrario, tenemos la santa obligación de trabajar por el mantenimiento de los mismos a través de aquellos medios *pastoral y teológicamente ortodoxos*, sin contradecir valores fundamentales o simplemente superiores de la fe³³. Resulta real-

32. J. DANIELOU, *L'Oraison, problème politique*, Fayard, Paris, 1965, 30.

33. Existirá esa contradicción siempre que a la vez que se mantienen ciertas instituciones o normas legales *favorecedoras* de la educación y ejercicio de la fe en la masa del pueblo, esas mismas leyes impiden a escala individual el ejercicio de la libertad interior que pertenece a la esencia misma de la fe. En este sentido la Ley de libertad religiosa en España se contradice a juicio de muchos —últimamente apoyados por Mons. C. Morcillo, arzobispo de Madrid, en declaraciones publicadas en el diario «YA» (25-1-69)— cuando en su art. 6, § 1, autoriza el matrimonio civil sólo «cuando ninguno de los contrayentes profese la religión católica». Es claro que se trata de un abuso del poder civil, pues exige a todos poner actos de culto que suponen el ejercicio de la fe, la cual por su carácter libre puede darse o no en el que se casa.

mente extraño que los que más hablan de evangelización, se muestran a menudo más hostiles a las condiciones que hacen accesible el Evangelio a los pobres; y difícilmente se comprende que, mientras la Iglesia lucha por implantar el evangelio en unas donas del mundo, se subestime y deje perder lo que hay de bueno y positivo en el cristianismo de otras.

Los que así proceden, deberían tener muy en cuenta la siguiente distinción: Son distintos el cristianismo inmaduro y el degenerado o erróneo. El ejemplo conocido de que la devoción a los santos populares no es la expresión plena y perfecta de la fe, tampoco hace necesariamente malo todo lo que en ella se da. Se impone, pues, el esfuerzo crítico para aclarar en cada caso lo aprovechable de lo totalmente falso.

No reconocer cierto derecho a la coexistencia de la cizaña con el trigo, y pretender que sólo la fe madura tenga derecho a las atenciones de la Iglesia, equivaldría a admitir la absurda pretensión de convertir el cristianismo en religión para aristócratas del espíritu; o, lo que es todavía peor, que se debe hacer tabla rasa de todo tipo de religión imperfecta, para llegar al cristianismo maduro.

Esto no significa que deba actuarse sólo con y para la masa; como inmediatamente veremos, apremia también la atención a las minorías, pero no en exclusividad.

3. TRIPLE FACETA DEL TRATAMIENTO PASTORAL.

Previas las anteriores distinciones, es el momento de aplicar la «ley de la encarnación» a las principales tendencias del catolicismo cultural.

3-1. *Asumir.*

El cristianismo de masas o sociológico, aunque imperfecto y alejado del ideal cristiano tiene muchos valores positivos que debemos defender. Entre otros destaquemos los siguientes:

1.^a El sentido de dependencia de Dios, base de toda religiosidad y, por tanto, de la fe. Está latente con vivencia de rescoldo,

que sólo se manifestará en momentos de «emergencia» (enfermedad, desgracia, hora de la muerte, etc.); será una actitud más de temor que de amor... pero algo es algo, y no brotarían los retoños, si no hubiera raíces en tierra firme ³⁴.

Creer que Dios existe, que se ocupa de los hombres, aunque sólo sea como juez que premia o castiga, son verdades hondas que pueden coexistir con ideas incluso desviadas, o prácticas de culto poco felices. Pero en último análisis son algo que además de pertenecer a la entraña del cristianismo constituyen una realidad radicalmente diferente del vacío total y espantoso, de la negación sin fondo ³⁵. Mientras tengamos cristianos que no se resignen a morir como animales, tenemos algo que apoyar y sostener en nuestro catolicismo cultural o tradicional.

2.º *Tradición*. Otro valor positivo del catolicismo popular es el respeto a la tradición, a la fe de los mayores.

En el fondo de esta actitud late otro aspecto esencialmente cristiano, y es que en la religión hay elementos dados que no nacen de nosotros, sino que nos vienen de Dios y ante los cuales la libertad del hombre debe inclinarse con respeto, adoración y gratitud. En este sentido, el tradicionalismo religioso es uno de los caracteres más genuinos de cualquier religión, y la falta de este signo lo es de naturalismo y de irreligiosidad.

Nos confirmaremos en lo dicho, si caemos en la cuenta de que la tradición cristianamente entendida es también —y más propiamente, si cabe— el recuerdo y veneración de lo que Dios hizo libremente en determinado momento de la historia, e implí-

34. Algunos explicarían en esta religiosidad fundamental el hecho de nuestra Cruzada Nacional. Sin duda alguna hubo en ella actos y momentos en que el fanatismo religioso, fruto de la fe poco ilustrada, impuso medidas injustas creyendo así que obedecía a los sagrados imperativos de la fe auténtica.

Por lo demás, es acientífico, por no decir ingenuo, afirmar sin más que nuestra última guerra no tuvo caracteres, en muchos de sus protagonistas al menos, de verdadera Cruzada religiosa. Afirmaciones de este tenor no se pueden emitir sin consultar a los hombres que lucharon en España entre 1936 y 1939; ellos nos dirán qué les movió a hacer la guerra.

En este como en tantos temas, parece necesario pasar de las posturas extremistas a las afirmaciones respaldadas por el dato científico.

35. Cf. F. REVILLA, *Objeciones al catolicismo español*, Dima, Barcelona, 1967, 30.

cita afirmación de su constante disposición para realizar acciones nuevas en provecho del hombre actual. Así entendido, el tradicionalismo religioso pide del creyente estar siempre abierto a nuevas interpelaciones divinas y ponerse en actitud expectante ante el Dios siempre vivo, que sigue actuando en el presente como lo hizo en el pasado.

El tradicionalismo queda así enmarcado en el dinamismo de la *conversión*, que es, al cabo, estar atentos al Dios que desde la transcendencia nos llama al diálogo incesante que él inició ya, se consumó en el Cristo centro supremo de la historia y del cristianismo, y se va extendiendo en nosotros según el modelo dado en el pasado, en la «tradicición». En definitiva, el sano tradicionalismo equivale a aceptar vitalmente que por encima de toda construcción meramente humana existe una realidad última que da sentido a nuestra existencia desde su origen hasta su fin ³⁶.

Es verdad que junto a esta dimensión auténtica de la tradición cristiana existe el tradicionalismo desvirtuado, que toma la religión como legado meramente humano y cultural. El ritualismo en el culto de muchos cristianos y sus formalismos en moral son testigos elocuentes de tales desviaciones. Pero es claro que no acaba ahí todo el tradicionalismo cristiano ni religioso en general. Por lo mismo, no se puede romper sin más ni desprenderse radicalmente del pasado. Hace poco nos lo ha dicho a los españoles Pablo VI. No podemos «renegar de nuestro pasado histórico ni romper con tradiciones en lo que tienen de esencial y venerado, sino que debemos más bien rendirles homenaje, aunque para hacerlas visibles, para conservarlas en su eficacia, sea necesario tal vez poderlas de cuanto transitorio y caído, manifiestamente defectuoso, haya en ellas» ³⁷.

Decíamos antes que el cristianismo debe ser personal y también social, y que el debido equilibrio entre ambas dimensiones es el ideal al que debemos tender; paralelamente podemos afirmar que la fe es algo personal y también algo heredado. El ideal

36. Cf. G. W. ALLPORT, *The individual and his religion*, Macmillan Co., New York, 1955, 69; R. PANIKER, *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 126-128.

37. Mensaje de Pablo VI a España (25 enero 1964). En la *Clausura del Año Paulino*, «Ecclesia», 1964, 141.

consiste en que lo segundo no impida lo primero, sino que le sirva de pábulo y estimulante.³⁸

3.º *La costumbre*, bien entendida por supuesto, es otro valor positivo del catolicismo tradicional.³⁹

Previamente hemos de advertir que no hay motivos para asombrarse de que la costumbre influya en la vida religiosa. «¿Qué creencia no correría peligro de marchitarse, si no estuviese sostenida por la costumbre? ¿Qué organización puede subsistir entre los hombres, si no se recurre a la costumbre? La fe vivida en condición humana no puede prescindir de ella: no hay ningún autor espiritual que lo ignore, y negarlo sería dar muestras de orgullo poco cristiano»⁴⁰.

Asimismo sabemos que la costumbre bien entendida es fuente de firmeza, facilidad y prontitud para el ejercicio del bien. «La buena costumbre, como acertado y constante "sí" al bien, aumenta el vigor de la libertad»⁴¹. Cuando se consideran estas dimensiones, ya no es fácil identificar sin más la costumbre con algo nocivo a la fe.

Lo cual no quita que trabajemos con todo ahinco por evitar que los fieles se queden en la costumbre «hecha» y rutinaria, profundamente opuesta al clima de novedad constante que supone el encuentro personal con Dios y con la realidad viva de la Iglesia joven, incesantemente renovada por la savia de Cristo Resucitado, siempre vivo para interceder por nosotros (Heb. 7, 25; Rom. 8, 34).

A su vez hay que preguntarse si los católicos españoles no son víctimas de la piedad rutinaria, y si no será debido en buena medida a la apatía de catequistas y predicadores, a la falta de preparación para presentarles la realidad de nuestra fe en clave siempre actual. Y respecto a tareas futuras ¿no sería mucho mejor comprometerse a revitalizar nuestro catolicismo a partir de su

38. Cf. A. BRUNNER, *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*, Herder, Barcelona, 1963, 55-56.

39. Cf. G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, vol. II, *De la morphologie à la typologie*, p. 226 ss.

40. Cf. J. LABBENS, *La sociología religiosa*, Casals y Vall, Andorra, 1961, 139.

41. B. HAERING, *La Ley de Cristo*, Herder, Barcelona, 1961, vol. II, 158, cf. también p. 520 ss.

situación presente, que seguir cantando o escribiendo «sólo» su falta de originalidad, de iniciativa y su gran dosis de rutina?

4.º *Situación de crisis.* Uno de los tópicos más comunes en nuestra sociedad española es hablar de crisis. El vocablo ha pasado incluso al dominio popular, ignoro si en su concepto cabal también.

Por lo que toca al ámbito de lo religioso, el *catolicismo tradicional-popular* de los españoles se siente en crisis. Esta es la afirmación que se repite por doquier⁴². El hecho mismo de que hayamos podido leer como encabezamiento de algunos recientes trabajos, títulos como *¿España país de misión?* y *¿España es católica?*⁴³, es ya todo un signo de esta conciencia general.

Uno se inclina a creer que no es ocioso preguntarnos qué se esconde tras este lenguaje; y, si hay crisis, a qué se debe y cómo hay que reaccionar ante ella.

Comencemos a responder, anotando algunos hechos. Es demasiado claro que el Concilio, el contacto del catolicismo español con otras creencias al socaire del turismo⁴⁴... han producido una profunda sacudida en la conciencia religiosa de los españoles, habituados a tildar la aceptación del protestantismo o cualquier otra religión en España como equivalente a renegar de las convicciones más sagradas, permitir la disolución de la fe de nuestros hijos, suicidarnos como nación católica o simplemente como nación...

Añádese a esto que las reformas litúrgicas y ciertas predicaciones orientadas hacia el compromiso temporal del cristiano, están provocando entre los católicos españoles fenómenos característicos de la adolescencia: depresión, desorientación, etc. La expresión «nos cambian la religión» es el estribillo de cualquier conversación sobre temas religiosos con gentes sencillas. Los más

42. Cf. A. L. MARZAL, *Cristianos en España*, Cuadernos para el diálogo VII. Extraordinario, feb. 1968, 35-36; J. M. VAZQUEZ, *Realidades socio-religiosas de España*, Editora Nacional, Madrid, 1967, 103 ss. 305.

43. Debidos a A. C. COMIN, Nova Terra, Barcelona, 1966; y a O. FULLAT, «Iglesia Viva», n. 4, 1966, 55-67.

44. Cf. F. MEDIN GARCIA, *El turismo en la Costa Brava. Hechos y tópicos*, Cuadernos para el diálogo, enero, 1965, 19 ss.; J. M. VAZQUEZ, *Turismo y Pastoral*, Instituto de Estudios Turísticos, Madrid, 1966, cap. V-VII, p. 95 ss.

«informados» confiesan su estupor ante la actitud de ciertos pastores que, sin «miramiento alguno y de la noche a la mañana», suprimen prácticas hasta ahora universalmente válidas. Ante tales reformas el pueblo se pregunta ¿quién nos asegura que esto es lo verdadero?, o simplemente ¿qué es lo mejor, lo que nos dan o lo que nos quitan?

Los menos instruidos y más veteranos aceptan el cambio como «algo para los jóvenes», pues ellos quieren morir en la fe de sus padres.

Esta situación no puede dejar indiferente al educador de la fe del pueblo, sino que está pidiendo doble reflexión por parte de los responsables de la pastoral: en el campo de la *sicología* y *sociología* religiosa, y en el ámbito de la *pedagogía* también religiosa.

Ante todo hay que comprender lo que significa en el plano *sicológico* el estado de crisis actual. Podría decirse, resumiendo, que la crisis del catolicismo español es una crisis de adultez. Hoy se le pide al católico español que abandone la posición fácil del niño que asiente con credulidad ciega a la fe de sus mayores: que atribuye la máxima importancia al culto practicado principalmente por costumbre y como hecho sin proyección directa a la vida; que se rige por una moral parcial y minimalista... Se le pide que abandone todo eso y pase a la posición del que comprende la fe como acto libremente aceptado, asiste al culto para ofrecer su vida a Dios con sinceridad y sin formalismos de ninguna clase, y se compromete, en fuerza de su fe, en la edificación del mundo terreno que comienza a ser, merced al progreso técnico, morada confortable para el hombre. Se le pide, en síntesis que comience a vivir como adulto en la fe su propia religión.

Ahora bien, un programa así no es realizable sin grandes esfuerzos y acción bien meditada. Huelga decir que prestar la máxima ayuda posible a los fieles en tal empresa es además de grave deber pastoral, uno de los gestos de caridad que se exige a los responsables en la hora presente.

Para que la crisis se supere con éxito, lo primero que se requiere por parte de todos, es la aceptación con optimismo del estado mismo que ella provoca: *asumir* el estado de crisis. Ciertamente toda la situación crítica lleva consigo algún riesgo por lo

mismo que sitúa ante la doble alternativa posible de mejora o de pérdida; pero también es cierto que sin crisis no hay crecimiento, ascensión, ni maduración.

En el momento de crisis la conciencia personal y la colectiva se redescubren a sí mismas como nueva posibilidad de apertura a valores quizás nunca imaginados o a lo más confusamente intuidos⁴⁵. Esto vale tanto en el ámbito de lo profano como en el específicamente religioso, o mejor de ambos a la vez, puesto que las crisis religiosas a escala social suelen producirse en el interior de crisis culturales, de orden más general. De ahí que la crisis religiosa española, por lo que tiene de búsqueda y de insatisfacción con respecto a la situación interior, ofrece grandes posibilidades para profundizar la propia fe y darle nuevos vuelos hasta ahora insospechados.

Este es el motivo de que nos hayamos decidido a incluir en el capítulo de realidades positivas, *asumibles* de nuestro catolicismo, el estado de crisis por el que atraviesa.

Ahora bien —y pasamos a la vertiente *pedagógica* la cuestión— para que de esta situación se deriven abundantes frutos es necesario atenerse a ciertas normas. Podrían resumirse en estos cortos enunciados:

I.—Parace normal y es de justicia que hagamos ver primeramente a nuestros fieles las *causas* de la crisis que pasamos y su valor. Será el momento de recordar lo que ha significado para la Iglesia y para España el Concilio; las nuevas exigencias de la fe como consecuencia de la libertad religiosa, la movilidad dentro de nuestra sociedad, etc.

II.—En segundo lugar se mostrará lo mucho que queda intangible de la anterior posición a pesar de la renovación presente; y sobre todo, la ilación espiritual entre ambas posiciones en los niveles más profundos de la fe. Quizás a los mismos responsables de la pastoral sea útil esta búsqueda, puesto que las más de las veces no se presenta de modo inmediato.

45. Cf. G. PHILIPS, *Pour un christianisme adulte*, Casterman, Tournai, 1966, 117; J. LALOUX, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Ed. Universitaires, Paris, 1967, 144.

Este análisis no se realizará convenientemente, si no se recurre a las fuentes de la fe: Biblia, tradición y magisterio de la Iglesia. Sin reflexión teológica se puede hacer todo menos pastoral responsable.

III.—Por último, y sobre todo, convendrá determinar con claridad la novedad y progreso que importan las metas propuestas como mejora. Es de advertir que, cuanto más hablemos de elementos caducos, tanto más necesario se hace buscar el modo de sustituirlos por otros nuevos. Por lo demás, se presentará lo nuevo no tanto como sustitución de lo anterior cuanto en la perspectiva de mayor profundización.

Conclusión.

De todo lo que llevamos dicho sobre la función «asuntiva» con relación al *catolicismo tradicional-popular*, se desprenden las tres afirmaciones siguientes, que definen complementariamente la actitud teológico-pastoral ante él:

1.^a *Hay que atender a dicho catolicismo, porque posee valores positivamente cristianos, aunque no alcancen el grado de perfección evangélica.*

2.^a *Pero al mismo tiempo el pastor deberá prestar especial atención para no traicionar nunca el ideal del evangelio, cultivando y fomentando actitudes religiosas infraevangélicas. Esto exigirá mantener equilibrios difíciles para no condescender con las exigencias minimalistas de la religión popular.*

3.^a *Conviene recordar que la cuestión clave en el tratamiento de este tipo de catolicismo no consiste en arbitrar los medios oportunos para mantener los valores permanentes, y menos resucitar los viejos: sino en la búsqueda de aquellos medios por los que dichos valores pueden actualizarse y llegar a su maduración en el presente. Sin espíritu creativo el cristianismo es y será cada día menos visible.*

3-2. *Sanar y elevar.*

A pesar de sus positivos valores, el catolicismo cultural y de masas necesita corregir graves defectos. El primero y que los resume a todos, está en la falta de «fe» estrictamente dicha, propio de no haberse encontrado personalmente con el Dios personal revelado en Cristo.

En esta perspectiva puede afirmarse con sobrada razón que en España se dan algunos «desconvertidos» —incrédulos que en otro tiempo estuvieron convertidos— y una gran masa de «no-convertidos», que practican o han practicado hasta ayer, pero que jamás han llegado a vivir las posibilidades o aceptado las exigencias implicadas en la fe cristiana. Signos de esta situación son la falta de dinamismo apostólico, el escaso puesto que Cristo tiene entre nuestros medios populares, las actitudes predominantemente, interesadas en la oración, etc.

Para hacer pasar a los católicos españoles de la fe meramente «recibida» a la fe asimida y de este modo provocar la conversión de muchos católicos, la pastoral deberá proponerse varios objetivos:

- 1) En el ámbito de la *liturgia* —núcleo en el que se cifra principalmente este tipo de catolicismo— se procurará presentar todas las manifestaciones culturales en el cuadro general del personalismo religioso, esto es, como expresión de relaciones vitales, místicas, del hombre con Dios y *no en la perspectiva de exigencia moral*. Creo que estamos llegando a un momento, si no hemos llegado ya, en que ya no se podrá hablar de «obligaciones» culturales. La sociedad actual, con sus exigencias laborales y su gran movilidad, crea un estado de cosas en el que dispensarse de «cumplir con la Iglesia», tanto del precepto dominical como del paschal, es algo que se hará sin escrúpulo alguno. Es más, pienso que la Iglesia podrá mantener por poco tiempo el precepto dominical, dando sólo el sábado y el domingo como margen para su cumplimiento. Si el culto es, entre otras cosas, un tiempo del propio reposo dedicado a Dios, es normal que se tiempo se tome cuando *de hecho* se reposa. Ahora bien, para muchos hombres ese tiempo no coincide precisamente con el domingo. En consecuencia, y puesto que no hay razones teológicas que lo impidan,

por motivos pastorales la Iglesia tendrá que facilitar el cumplimiento de las obligaciones culturales acomodándose a los ritmos de la vida del hombre de hoy.

No cabe duda de que la mayor elasticidad en este punto facilitará la solución de graves problemas pastorales hoy existentes: cansancio de los sacerdotes en días de fiesta, por misas dichas en serie; imposibilidad de formar auténtica asamblea en liturgias masivas; incapacidad de muchos templos para dar cabida a los asistentes, etc.

Además de superar la dimensión del culto como imposición moral, será necesario situarlo en el marco que le es propio dentro del campo total de la fe.

2) Todavía en la esfera del *culto*, importa tomar los medios apropiados para impedir la práctica rutinaria o conformista que no compromete, no convierte, pero que se hace porque «dice bien» o «es costumbre».

Esto podrá poner al pastor en situaciones de tener que negar el rito sagrado. Pongo un caso que he podido comentar con bastantes sacerdotes. Para muchos «pascualizantes» la penitencia o confesión anual es puro rito que reciben sin conversión interior, sin propósito auténtico. Gran número de fieles, sobre todo de hombres, se acercan al confesonario convencidos de que, acusándose de alguno —no todos— pecados y recibiendo la absolución de los mismos por la eficacia casi omnipotente del gesto sacerdotal, «cumplen» con el precepto divino y eclesiástico. Ahora bien, es muy difícil afirmar que se dé *realmente* sacramento en tales circunstancias. Todos los indicios son de que no hay sacramento, puesto que no hay conversión, arrepentimiento, propósito. Si, supuestas esas circunstancias, se sigue administrando ese sacramento, se contribuye a la prolongación del engaño, a que se tenga por sacramento algo que en realidad no lo es.

Lo que se dice de la penitencia es aplicable, en opinión de muchos, al sacramento del matrimonio. Muchos se casan por la Iglesia, porque lo exige la ley civil, o porque «dice mejor», pero sin preparación espiritual y sin preocuparse de recibir el sacramento cristiano. De esto no hay estadísticas, pero el contacto con sacerdotes de varias regiones de España en diversas concen-

traciones sacerdotales me ha permitido comprobar que no estoy hablando en puras hipótesis.

Por lo demás, la práctica de negar un sacramento cuando faltan las condiciones para que lo sea, se está llevando a cabo desde hace algunos años en nuestro vecino país respecto al bautismo de los niños, a los que no se les administra el sacramento, si no media promesa expresa de los padres de educarlos en la fe.

Huelga decir que la negativa del sacerdote en estos casos, para que sea gesto verdaderamente pastoral, debe ir acompañada del máximo respeto hacia la persona o personas implicadas en el conflicto. Se les hará comprender del mejor modo posible que la decisión se toma como representante de la Iglesia y en espíritu de obediencia a las supremas exigencias de la fe y para el mejor servicio de Dios y de los mismos interesados.

Insistimos tanto en lo litúrgico, porque catequísticamente hablando es el medio más importante de acción de cara a la masa de nuestros fieles; y porque en el *catolicismo tradicional-popular* el vicio fundamental viene de identificar la religión y la fe con los actos de culto que se hacen pero no se comprenden ni se insertan en la vida.

3) En la esfera de la *moral* la tarea pastoral «elevadora» ha de consistir en provocar en los fieles las actitudes cristianas que son el fundamento y toda la ética cristiana.

Hoy estamos convencidos de que el verdadero engranaje de la moral cristiana es la relación personal de amor entre Cristo y el fiel. Por lo cual, la moral imbuida por el espíritu leguleyo y minimalista, particularmente enraizados en las masas populares, sólo podrá superarse cuando el que predica presente todas las exigencias de la moral cristiana como respuesta a la persona de Cristo interpelante desde el gran misterio de su amor sin medida al hombre.

Es erróneo, pastoralmente hablando, pensar que no vale la pena predicar los grandes ideales de la moral cristiana a gentes sin aspiraciones ni vuelos religiosos, cuando al mismo tiempo se habla tan poco de los motivos centrales que sostienen el edificio de la ética cristiana: el amor a Dios y al prójimo ⁴⁶. Desde

46. Cf. W. K. GROSSOW, *Spiritualité du Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1964,

el ángulo pastoral la confesión, orientada por la vía casuística como consecuencia de la doctrina moral del Concilio Tridentino, exigiendo la distinción numérica y específica de los pecados⁴⁷ en la confesión, ha podido constituir importuno problema para la debida formación moral de nuestros fieles.

En general conviene recordar siempre que la presentación de la vida cristiana en la perspectiva de los preceptos límite, exteriores a la voz del Espíritu que en cada circunstancia de la vida pide comportamientos y clima de elegancia espiritual, puede acabar con las mayores aspiraciones de la espiritualidad cristiana. Muchos confesores reconocen que no han sido formados para orientar este sacramento como escuela de las grandes y fundamentales virtudes cristianas. Así, rarísima vez se acuerdan de preguntar a sus penitentes por el bien omitido, o de encaminarles a través de exhortaciones debidamente orientadas hacia el encuentro personal con Cristo.

4) *Actualismo de la fe cristiana.* En el programa renovador del catolicismo tradicional-popular hay que incluir también la atención a la dimensión actual y presente de la fe cristiana.

La tradición, a pesar de los valores positivos que encierra como hemos visto, se presta al peligro del *pasadismo*, culto excesivo del pasado, de la historia. Especialmente en países tradicionalmente religiosos como España, donde en los años de la infancia se oyen narrar tantas veces los hechos del Antiguo Testamento, la vida de Jesús, los fieles están tentados de quedarse siempre con la visión histórica (pasada) del misterio cristiano, si no se pone especial acento en recalcar la dimensión actual de nuestra fe. Cristo será el del Calvario, no el resucitado, o sólo el Cristo físico, pero no el Místico; Dios, el Creador que «hizo» todas las cosas, no el Conservador que cada día renueva todo y en el que vivimos, nos movemos y somos.

Para evitar el peligro apuntado, podría utilizarse la ley que

60 ss.; B. HAERING, *La Nueva Alianza vivida en los sacramentos*, Herder, Barcelona, 1967, 62; J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Ariel, Esplugas de Llobregat (Barcelona), 1967.

47. Cf. *Doctrina sobre el sacramento de la penitencia*, Sesión XIV, 25 de noviembre de 1551, D. 993 ss. (edición española, Herder, Barcelona, 1963, p. 250 ss.).

llamaría de «inversión de los tiempos» en la historia de la salvación, y que consiste en comenzar por presentar siempre y de modo sistemático la dimensión *actual* del misterio que se propone, para esclarecerlo luego con la dimensión histórica o pretérita.

Los ejemplos serían innumerables; por eso sólo voy a proponer dos.

Sacramento de los enfermos. La catequesis de la Santa Unción se puede presentar de dos modos muy distintos. El primero consistiría en mostrar al Cristo histórico de Palestina cuando a los enfermos, atendiéndoles con amor, para concluir diciendo: «Aquel Cristo es el que ahora visita a los enfermos por medio del sacerdote...».

El segundo camino, por el contrario, comienza por hablar de Cristo celeste, lleno de vida, de salud, de amor a los hombres, y especialmente a los atribulados. Ese amor es el que le mueve a hacerse presente en la cabecera del enfermo, por el sacerdote y los signos sacramentales.

A continuación se dirá: «Hoy —presente— visita a los enfermos, *como* en Palestina durante su vida —pasada—. O sea, que psicológicamente el Cristo actual se presenta *antes* que el histórico, y éste esclarece a aquél.

Si de verdad se decide el catequista a esta empresa, verá que ha de interesar realmente a los hombres de hoy, al par que mostrará eficazmente que el cristianismo es vida y no solamente una historia.

Misterio de Navidad. La Navidad tiene tantos elementos históricos, que el pueblo difícilmente capta la dimensión del Misterio navideño. Personajes, representaciones, lecturas litúrgicas... sirven para *evocar* al Cristo de Belén rodeado de ángeles y pastores, mucho más que para hacer caer en la cuenta de que Dios nos sigue regalando su vida todos los días, y que su Hijo nace ahora en el corazón de los que se bautizan, de los que se alegran, de los que nacen y de los que mueren.

Ahora bien, para que este aspecto actual de Navidad penetre y sea comprendido por los fieles, es forzoso comencemos por can-

tar la Navidad actual y pasar luego a la Navidad histórica. Sólo de este modo «celebrará» el pueblo la Navidad cristiana.

Como el lector adivina, al insistir esta pedagogía más en el Cristo actual, supone necesariamente mayor atención y consideración del Cristo Místico, residente en los hombres, sus miembros, los cuales el Jesús de Nazaret se hace hoy tangible. Esto puede dar lugar a convertir el cristianismo en filantropía; el pecado, en mera injusticia social, etc., peligros a los que está expuesto, reconozcámoslo, el catolicismo actual. Pero, aparte de que el peligro no es el mejor consejero de la pastoral, hoy parece claro que el descubrimiento del Cristo místico es un signo de los tiempos. Más aún, cabe preguntarse si el camino más corto para descubrir al Cristo personal presente y actual no es precisamente el descubrimiento del Cristo presente en los otros (Hech 9; Mt 25; I Jn 4).

5) *Minorías renovadoras*. Si, como hemos dicho, para «sanar» y «elevar» el catolicismo tradicional-popular es necesario personalizar o, según hoy barbarísticamente se dice, «concienciar» el culto formalista y rutinario; y corregir el excesivo apego al pasado y tradición, insistiendo más bien en la dimensión actual de nuestra fe, deberíamos añadir —antes de dar término a estas reflexiones— que es imprescindible la acción bien concertada de minorías influyentes en las comunidades cristianas, para que el espíritu cristiano no decaiga en ellas ni la masa se acomode a la fácil medianía.

El *testimonio* cristiano no puede sustituirse con nada, y cuando lo dan los mismos seculares, se convierte en el argumento más eficaz de la fuerza conquistadora y de los ideales más altos del cristianismo.

Sería dejarse llevar de falso espejismo querer trabajar sólo con la masa y para ella. Esta no puede reaccionar de manera eficiente a los estímulos evangelizadores masivos, con los cuales tampoco contamos por ahora.

Por lo mismo, hoy no se admite planificación pastoral alguna en la que no se dé puesto preeminente a las minorías militantes, que deberán actuar de fermento en la masa total.

La formación y mantenimiento de tales minorías deben con-

tarse, pues, entre las ocupaciones fundamentales de todo pastor. Sin «modelos objetivos» y visibles del ideal cristiano, las masas pueden escuchar con interés el mensaje evangélico, incluso sentir ante él de modo patente emoción momentánea; pero nunca comprender lo que significa existencialmente vivir con gozo profundo las posibilidades incalculables de la fe cristiana en la vida del creyente.

Ahora bien, todos estos puntos, como ya habrá observado el lector, tienden a este sólo objetivo principal: provocar la «conversión» o paso de religión recibida a la fe personalmente asimilada; dicho en palabra actualizada, del catolicismo tradicional popular al verdadero espíritu evangélico.

Ojalá que estas páginas contribuyan a llevar a cabo tan subido ideal catequístico.

Luto en el campo catequístico

El 26 del pasado mes de febrero, mientras inspeccionaba las escuelas que "l'Associazione Educatrice Italiana", de la que era Consejero Delegado y Asistente, tiene en Génova, fue llamado inesperadamente a la recompensa eterna, Fr. Leone di Maria (Profesor Teresio Napione). Había nacido el 26 de septiembre de 1892, en Turín, y había dedicado lo mejor de su vida al apostolado juvenil y a la acción catequística. Desempeñó los cargos de Postulador General de la Congregación, Asistente del Superior General, Inspector de Enseñanza Religiosa nombrado por la Santa Sede, etc. Era conocido no sólo en Italia, sino en muchos otros países, y muy particularmente en España, pues donde no llegó su elocuente palabra, llegaron sus numerosos escritos pedagógico-catequísticos, varios de los cuales han sido traducidos al español.