



IGLESIA DE ESPAÑA

España está saliendo de un nacional-catolicismo y se encamina aceleradamente a unas nuevas relaciones Iglesia-Estado. Creemos que Venezuela salió ya de eso hace más de cien años. En nuestro caso fue el Estado el que rechazó al nacional-catolicismo. En el caso de España, contrariamente a nuestro país y a otros, está siendo sobre todo la Iglesia la que más forcejea por adquirir su libertad aceptando como contrapartida quedarse sin privilegios. Queremos decir que es el dinamismo evangélico el que impulsa a la Iglesia a este riesgo creador de historia. Y sociológicamente este dinamismo evangélico se traduce en un desplazamiento de la Iglesia hacia el pueblo, no sólo como cliente de unos servicios religiosos sino como clases sociales que buscan una liberación. La Iglesia los apoya y ellos apoyan a la Iglesia.

En nuestro país la iglesia no tiene voz profética robusta. Pero los pequeños conatos que se van dando —y se darán cada vez más— pueden suscitar en los representantes del poder establecido esta misma pregunta ¿la Iglesia de Venezuela ama a su patria? Esta pregunta ha aflorado ya entre los representantes del poder económico y social, que se identifican a sí mismos, claro está, con la patria. Nuestra Iglesia necesita mucho espíritu evangélico para poder dar una respuesta libre y creadora, cristiana y venezolana. Y a nivel sociológico esto también ha de traducirse en un compromiso popular.

Porque por otra parte, como reflejo de defensa ante el riesgo de Medellín, la Iglesia Latinoamericana estaría hoy bastante tentada a entender su misión como un refugio de lo sagrado a cambio de una tranquila posesión.

Creemos que el presente artículo de Alvarez Bolado, fundador del Instituto Fe y Secularidad, doctor en Filosofía y especialista en Teología Fundamental, profesor de la Universidad de Comillas (Madrid), puede resultarnos esclarecedor.



¿Ante un nuevo galicanismo?

ALFONSO ALVAREZ BOLADO

¿Ama la Iglesia de Francia todavía a su patria? Ya no lo vemos tan claro. Si Roma se encontrara demasiado impotente para imponer al clero más reservas en su intervención política, habría llegado el momento de pensar de nuevo en la oportunidad de un galicanismo, en términos no tan diferentes de aquéllos que éste pudiera haber tenido no sólo bajo Luis XIV, sino mucho antes. Francia es, sin duda, la hija mayor de la Iglesia, pero una hija adulta desde hace tiempo. Cuando Felipe el Hermoso entró en conflicto con la Santa Sede, con relación al Estado. Y cuando el Papa debió aceptar el refugio de Avignon, fue porque no podía mantenerse en Roma, en medio de una curia dividida, de un clero inquieto y politizado y de un pueblo constantemente amotinado (. . .). Por la propensión que muestra el clero, en estos tiempos, a equivocarse de siglo, hay algo de Edad Media disuelto en el ambiente.

(M. Druon, "Une Eglise qui se trompe de siècle). Le Monde, 7 de agosto de 1971.

¿Ama la Iglesia de España todavía a su patria? Es esta una pregunta que nos parece subyacente a actitudes y discursos de algunos de nuestros gobernantes. Como una duda de fondo que les inquieta, irritante e inesperada, en medio del conflictivo contexto de los últimos años. Y lo que palpamos en España, se reproduce bajo distintas formas en numerosos otros países empujados como el nuestro en su "modernización".

Por eso, nos interesa detectar las raíces del malestar provocado por las nuevas relaciones Iglesia-Estado.

En este sentido es profundamente esclarecedor el discurso programático del Presidente del Gobierno español, Carlos Arias Navarro, del 12 de febrero de 1974. Este discurso, cuidadosamente estudiado, representa un programa de "modernización" para la sociedad española y expone una estrategia delicada pa-

ra conseguirlo. Tomemos el sobrio párrafo destinado a las "Relaciones con la Iglesia":

"Por su inmediata incidencia en el orden interno, ya que afecta a la conciencia de millones de españoles y por la fisonomía innegablemente conflictiva que ha venido presentando en los últimos años, merece una consideración especialmente separada y cuidadosa el tema de las relaciones con la Iglesia. Una vez más, el pensamiento del Jefe del Estado, explícitamente manifestado sobre esta materia en su mensaje al finalizar el año 1972, constituye la más certera y esclarecedora guía para nuestra reflexión".

"Estimamos que lo que realmente conviene y lo que, en definitiva, contribuye a la salud moral y política del pueblo español es alcanzar un adecuado entendimiento, a todas luces

factible, sin perdernos en lo accesorio y encontrándonos en lo fundamental”.

“Las relaciones entre la Iglesia y el Estado han de continuar sobre la base de la mutua independencia y de una sana cooperación manifestada en el respeto recíproco entre ambas potestades. El gobierno mantendrá las condiciones que permitan a aquélla desempeñar, sin trabas, su sagrada misión y el ejercicio de su apostolado; pero rechazará, con la misma firmeza, cualquier interferencia en las cuestiones que, por estar enmarcadas en el horizonte temporal de la comunidad, están reservadas al juicio y decisión de la Autoridad Civil”.

No tendría sentido colocar este texto, intencionadamente sobrisimo, al nivel de mayor intención ideológica que caracteriza al de M. Druon que citamos al principio de estas páginas. Pero ciertas convergencias, claras y suficientes, podrían iluminar el carácter estructural del problema que tratamos.

1 Maurice Druon señalaba en este artículo que cuando la Iglesia vive un cambio muy intenso, no es ella la única que sufre. Toda la vida nacional se siente afectada. El Presidente del Gobierno español señala —más sobria y, también, más políticamente— que la fisonomía conflictiva que las relaciones del Estado con la Iglesia ha presentado durante los últimos años, incide en el orden interno, porque afecta a la conciencia de millones de españoles. Ambas afirmaciones convergen al señalar el problema. El Presidente Arias no intenta como Druon teorizar sobre las causas internas de la conflictividad. Su constatación, sin embargo, nos lleva a la misma pregunta: ¿Qué ha pasado con la Iglesia en la última década? ¿De dónde viene esa mirada preocupada sobre ella que parece reflejarse en el rostro de los responsables de los procesos políticos de modernización?

2. En el discurso del Presidente del Gobierno resulta también significativo que, a la hora de encarar la conflictividad de las relaciones Iglesia-Estado, la única referencia es al pensamiento del Jefe del Estado. No hay alusión a las personas representativas de la Iglesia. Esto puede producir más sorpresa, porque el Presidente del Gobierno no sólo está convencido de que lo que “contribuye a la salud moral y política del pueblo español es alcanzar un adecuado entendimiento”, sino que está persuadido de que “éste es a todas luces factible, sin perdernos en lo accesorio y encontrándonos en lo fundamental”. Supuesto el limpio reconocimiento anterior de una conflictividad, ya un tanto crónica, de las relaciones Iglesia-Estado, no deja de sorprender esta sólida convicción de la posibilidad de un “adecuado entendimiento”, junto con la ausencia de toda referencia a quiénes tienen que decidir, por parte de la Iglesia, qué es lo accesorio en que no hay que perderse, y qué es lo fundamental en que hay que encontrarse. ¿Forzosamente lo “fundamental” y lo “accesorio” para una determinada estrategia política coincidirán con lo que es fundamental y accesorio para la acción confesante y pastoral de una Iglesia que quiera ser más que un valor cultural “nacionalizado” y subordinado a un determinado proyecto político de modernización? ¿O es que se da por descontado y evidente una “armonía preestablecida” entre el poder político y su proyecto y el anuncio del Evangelio que ha de hacerse “oportuna e importunamente?” (2. Tim. 4,2).

3 El Presidente del Gobierno insiste con énfasis en que se “rechazará con la misma firmeza cualquier interferencia en las cuestiones que, por estar enmarcadas en el horizonte temporal de la comunidad, están reservados al juicio y decisión de la autoridad civil”. Este énfasis hace suficientemente claro que la “fisonomía innegablemente conflictiva” de las relaciones Iglesia-Estado en los últimos años se debe, en buena parte al menos, a la presunta interferencia de la Iglesia en las cuestiones temporales. Pero el Presidente del Gobierno insiste también en que el Gobierno quiere mantener para la Iglesia “las condiciones que permitan a aquélla desempeñar, sin trabas, su sagrada

misión y el ejercicio de su apostolado”. ¿Qué es lo que realmente sucede? ¿Estima el Gobierno que la Iglesia se ha salido de su propio ser, se ha politizado últimamente? ¿Cuál sería la razón histórica de semejante politización, caso de haber sucedido? ¿Ocurre que la Iglesia se forma un concepto distinto que el Gobierno de lo que significan su “sagrada misión” y el “ejercicio de su apostolado?”.

El texto del Presidente del Gobierno, pese a su mayor sobriedad, apunta en una dirección convergente con la del texto de Mr. Druon.

En ambos casos, el poder político parece poseer un diseño preconcebido y sólido de lo que la Iglesia debiera ser; se alude a una “politización de la Iglesia”, que, en los últimos años, la ha desviado de ese diseño preconcebido y familiar para todos; existe la decidida confianza de restablecer, para el país, un cierto tipo de Iglesia . . .

Esa decidida confianza está llena de sabiduría. Basta con favorecer ciertas tendencias (y no otras) en el interior de esa Iglesia —para la que se quiere una cierta figura sublime y . . . funcional— de modo que ella misma acabe por escogerse “libremente”, desde su interior, tal y como es proyectada y requerida desde fuera. Todo resulta más fácil, si en una cierta “armonía preestablecida” el *bonum commune* y el modo en que un determinado régimen político procura lograrlo se identifican concibiéndolos también como el *bonum Ecclesiae*, como un reencuentro de la Iglesia con su auténtico ser, y una exorcización de las fuerzas hostiles que la han extraviado. Con estas premisas, el “poder público” puede dar por seguro ese adecuado entendimiento sobre lo “fundamental y lo accesorio”. Se trata efectivamente de la simple combinación de dos cosas: un refinado tratamiento técnico-político y . . . tiempo.

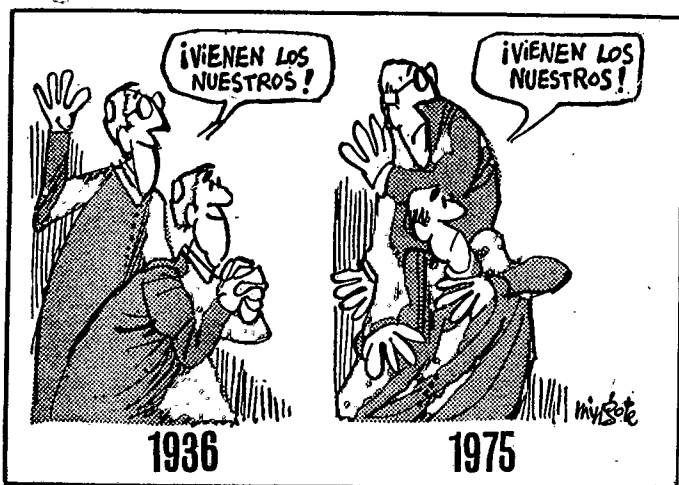
VUELTA AL GALICANISMO

Resumamos: en la medida en que nuestra Iglesia conserva una cuota de poder político, derivada de su raigambre popular y de su influencia cultural, parece inevitable que el poder político que preside un cierto proceso de modernización —con drástica exclusión de otros— trate de conseguir un tipo de Iglesia lo más adecuado posible al propio proyecto de sociedad nueva. Esta es, al menos, la opción por la que claramente se decide M. Druon en el texto citado: una vuelta moderna al galicanismo. A un galicanismo eficaz.

En ambos casos, España y Francia, se habla sobre la Iglesia desde naciones donde, por su raigambre cultural católica, el catolicismo y su mundo simbólico conservan un papel de motivación y legitimación pública. Pero, ¿qué pasaría si los símbolos cristianos cobrando nueva vida se desplazan hacia lugares en que la “planificación” no los espera². M. Druon se horroriza. “El pueblo mismo podría alterarse”. Y entonces, aunque el que habla no sea un cristiano —es el caso de M. Druon— se apresura a hablar a la Iglesia como “desde dentro”, como si la autoconsciencia de la Iglesia tuviera forzosamente que coincidir con lo que el esteta social, o el político cree que es la función social de la religión. Y, por tanto, el papel de la comunidad religiosa de quienes hoy creen en Jesús y quieren seguirle.

Si sus expectativas sobre la Iglesia quedan defraudadas, el político se muestra desconcertado. ¿Cómo es posible que el comportamiento de la Iglesia no coincida con la estrategia política del Estado? ¿“Ama todavía a su patria”, esa Iglesia? Y el desplazamiento de los símbolos y las conductas cristianas comienza a interpretarse desde una politización imprecendente del clero, a partir de un difuso pero impregnante clima de “contestación” infiltrado en la Iglesia.

En este caso, el Estado tendrá que impedir enérgicamente que la Iglesia interfiera en su proyecto económico, social, político. Tendrá que conseguir que la Iglesia sea sólo Iglesia, tendrá que hacer recordar a esa Iglesia cosas muy esenciales. He aquí el tenor del aviso, por boca de M. Druon: “La Iglesia, a



juicio de algunos, no podría resistir el empuje de la modernidad y tendría que transformarse radicalmente. ¡Cuidado, padrecitos! Todo puede ser modernizado, menos Dios³. Con energía y eficacia el Estado ayudará a la Iglesia a no modernizar a Dios, por medio de un nuevo galicanismo. La sustancia es ésta: en nombre de la modernización de la nación surge la necesidad de resistirse al “empuje de la modernidad” en la Iglesia, a que ésta “deba transformarse radicalmente”.

El neogalicismo no es, pues, ni ángel ni demonio, sino una potencia estructural de la historia política contemporánea. Potencia que nace de una necesidad. La necesidad sentida por cierta clase de Estados de controlar funciones —manifiestas o latentes— que la Iglesia venía ejerciendo respecto a la sociedad o al alma del pueblo y que, al cambiar la Iglesia, pueden quedar desiertas o reorientadas en una dirección no deseada. Abriéndose la Iglesia al cambio, insiste Druon, “el pueblo mismo puede alterarse”. El neogalicismo es, por tanto, la decisión política eficaz de que la Iglesia —con la ética y la estética popular de sus símbolos— estimule y sublime aquella identidad del pueblo por la que el Estado ha optado. Pero la sabiduría política percibe que la eficiencia de esta decisión aumenta en verosimilitud cuanto mayor colaboración encuentre el poder político en el interior de la propia Iglesia. El éxito del neogalicismo está en que la Iglesia se escoja desde dentro tal como es querida políticamente desde fuera. Para lograr su fin el neogalicismo dispone de importantes premios y castigos psicosociales —económicos, jurídicos, culturales, de comunicación de masas, políticos— que lo convierten en un aliado tentador o en adversario encubierto y terrible. Así pues, el éxito del neogalicismo en su intento de conseguir una subordinación de la estructura misionera de la Iglesia a la estructura e ideología del poder político adquiere gran verosimilitud.

De lo dicho hasta aquí se desprende que el neogalicismo es consustancial a toda estructura de poder político y socioeconómico que impide el que todas las fuerzas vivas de la nación puedan hacerse oír unas de otras y buscar así armónicamente, por encima de los inevitables conflictos, crear y recrear siempre un amplio consenso nacional.

Queda que tratemos de ver más concretamente por qué la Iglesia española se ha hecho conflictiva en la última década, en el interior del proceso de “modernización” español.

EL CAMBIO DE LA IGLESIA EN LA DÉCADA DE LOS SESENTA: EL “EMPUJE DE LA MODERNIDAD”

Sin negar los factores autóctonos que operan en el cambio de la Iglesia española en la década de los sesenta, ese cambio hay que inscribirlo en el contexto de cambio que ha afectado a la Iglesia universal. Los años sesenta son efectivamente años de una vida eclesial sorpresivamente intensa. Documentos deci-

sivos del Magisterio se esfuerzan por salvar el hiato entre un mundo en rápida aceleración y una Iglesia en que se perfila la tanteante voluntad de hacerse presente a este mundo, no de cualquier manera, sino tratando de contribuir al amenazado proceso de la libertad y la lucidez crítica del hombre⁴. Tratando de movilizar a los creyentes, a partir de su propio patrimonio evangélico, para que ese proceso se haga efectivo y no se estanque o se extravíe. Desde esta perspectiva, no es extraño que muchos establishments políticos hayan percibido esta década como la fecha de un movimiento de “politización” de la Iglesia.

En 1961 se publica *Mater et Magistra* (Juan XXIII), en 1963 *Pacem in Terris* (Juan XXIII), en 1964 *Ecclesiam Suam* (Pablo VI), en 1967 *Populorum Progressio* (Pablo VI). Todos estos documentos incorporan decididamente resultados teóricos y también ideales utópicos del moderno proceso de Ilustración. Al incorporarlos, inducen dentro de la Iglesia la necesidad de confrontación crítica y amplia con la modernidad y su “espíritu”.

Mientras tanto, de 1962 a 1965, se tienen los cuatro períodos del Concilio Vaticano II que durante cinco años mantiene a importantes sectores de la opinión católica internacional en un estado de catequesis progresiva y de concientización sobre los nuevos valores “reestimados” en su nueva relación al mundo. Entre los diversos documentos del Vaticano II, son especialmente relevantes para nuestro tema la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, y la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. El impacto de estos dos documentos fue especialmente activo en nuestra Iglesia española. Finalmente, en 1968, con el título “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, tiene el CELAM su segunda conferencia general en Medellín, acontecimiento de intensa repercusión no sólo en América Latina sino también entre sectores importantes de nuestra Iglesia y en el conjunto de las Iglesias.

Entreverados con estos acontecimientos eclesiales de carácter más netamente institucional, se producen otros más espontáneos con intenso poder de concientización de los medios cristianos internacionales. Estos movimientos contribuyen a sensibilizar aún más a importantes élites cristianas respecto al hecho de que el “aggiornamento” de la Iglesia sólo se hace real a través de su confrontación asimilativa y crítica con el “espíritu” de la modernidad.

No estoy de acuerdo con quienes intentan presentar un fuerte contraste y aun oposición el movimiento institucional de la Iglesia y estas corrientes teológicas y de conciencia cristiana. Viven ambos de una incesante interacción, y los dos de la magna coyuntura histórica, de la crisis de civilización que los provoca. Representan un fenómeno de complementariedad dialéctica entre Magisterio, experiencia histórica y carisma teológico, y es así como producen el extraordinario fenómeno de saturación y recarismatización de la vida eclesial en los años sesenta. Como todo crecimiento brusco y rauda en una dirección convergente pero compleja, el fenómeno conlleva junto con líneas de fuerza más precisas y fáciles de interpretar, un halo disperso de fenómenos concomitantes y de difícil discernimiento, a veces claramente caóticos.

Si no nos dejamos perder en las anécdotas, de lo que verdaderamente se trata es del paso relativamente acelerado de una estructura histórica de la Iglesia a otra. Es decir, de una configuración o constelación secularmente tradicional de la relación de la Iglesia al mundo, a otra profundamente nueva. Y este paso no podía producirse sin un fenómeno, a la vez estructural y comunitario, de desconcierto o, más técnicamente formulado, a través de un momento intensamente “anómico” en la vida de la Iglesia⁵. Así la conflictividad hacia dentro y hacia afuera, que el cambio profundo significa, queda radicalizada por el intenso componente anómico de este cambio, coincidente con una profunda mutación del conjunto de nuestra civili-

zación.

Así pues, la Iglesia se siente empujada hacia, y a la vez opta por romper el carácter sectario de su presencia al mundo histórico, sectarismo acentuado a partir de la Revolución francesa. Rompiendo el "muro de la separación" (cfr. Efes. 2, 14), intentando colaborar de manera decidida al proceso de la libertad y la ilustración, procura mantener el carácter específico y trascendente de su aporte, porque su proximidad al concreto y contingente quehacer humano viene en ella motivado desde el mismo corazón de su fe escatológica. Por lo mismo, acepta el difícil desafío de respetar las condiciones objetivas y autónomas del proceso en el que quiere colaborar. Y esto supone, efectivamente, el "empuje de la modernidad" dentro de su propia autoconciencia y, por lo mismo, el resquebrajamiento bastante considerable del cuerpo sociológico del cristianismo que resultaba para nosotros la imagen familiar de la Iglesia.

La apertura de la modernidad en el corazón mismo de la Iglesia que quería renovarse, es mucho menos aséptica y mucho más desafiante de lo previsto. Por lo pronto, la Iglesia se ve encarada a una confrontación crítica de las tradiciones cristianas con los ideales, presupuestos y problemas de la Ilustración; a una confrontación crítica que, de múltiples maneras, ha de llevarse a cabo con el discurso interdisciplinar y teórico-práctico de las nuevas disciplinas teóricas y prácticas sobre el hombre y la sociedad. En la medida en que todo esto comienza a realizarse, se produce la fuerte apariencia de un cierto cisma en la estructura manifiesta de la Iglesia; la Iglesia comienza a ubicarse históricamente lejos de donde la inercia social mantiene retenida o cautiva su "imagen y sus símbolos familiares"; y también resulta, a veces, que el lugar social donde hasta ahora encontrábamos su "imagen y sus símbolos familiares", repentinamente es descubierto por quien lo visita como un museo venerable donde se exhiben los trofeos históricos de una Iglesia que, ahora, en otro sitio hace historia, historia aún no glorificada, dando lugar a unos nuevos símbolos que aún no han sido socialmente reconocidos. El desconcierto de M. Druon, y de tantos como él, resulta respetable en las dos acepciones del término, y la Iglesia en trajín de mudanza oye desde fuera la afligida voz del celador de museos: "¡Cuidado, padrecitos! ¡Todo puede modernizarse, menos Dios! "

EL CAMBIO DE LA DÉCADA DE LOS SESENTA Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL "NACIONAL-CATOLICISMO"

Por la razón que acabamos de insinuar el cambio de la década de los sesenta, representa una fuerte crisis de la teología tradicional del "nacional-catolicismo" tan arraigada entre nosotros y que representaba la sutura más estrecha entre el régimen nacido de la guerra civil (1936-1939) y la Iglesia española. La Iglesia española no ha dejado de amar a su patria. Pero frente al culto casi religioso a la "patria católica y tradicional", la Iglesia insiste ahora en el concepto de pueblo de Dios en marcha y en diáspora. Ese pueblo ha de encontrar la voluntad de Dios en un discernimiento ininterrumpido, y frecuentemente discontinuo, de los signos de los tiempos. Claro está que necesita de una mediación social para ir así sondeando el misterio escondido de Dios. Pero esa mediación social ha de ser preferentemente la Iglesia misma en su trato con el misterio de la historia nueva nunca abandonada por Dios. Y esa Iglesia no puede ser una Iglesia introvertida sobre sí misma, sino cordialmente abierta al diálogo con todas las confesiones cristianas, con las religiones no cristianas y también con los humanismos que no interpretan la vida en términos teístas. En principio pues, el giro eclesiológico de los años sesenta arrumba para siempre la legitimación "católica" de las dos Españas (tan cómoda y exaltante a la vez, para una de ellas).

De manera más general, la década de los sesenta significa una crisis radical, polémica y conflictiva de la conciencia y la teología nacional-católicas. Al menos hasta bien entrados los

años cincuenta, esa conciencia y esa teología eran sin duda la conciencia y la teología dominantes en la mayoría de los sectores de la Iglesia española. A partir de los años sesenta, la misma conciencia eclesial se escinde, y mientras los sectores más extensos entran en la dinámica de la Iglesia post-conciliar, un núcleo minoritario pero fuerte se polariza y radicaliza en torno al nacional-catolicismo.

La fuerte emergencia de la nueva conciencia eclesial supone también conflicto estructural, y fuerte, para el establishment político, uno de cuyos más fuertes pilares de sostenimiento han sido las tendencias nacional-católicas y su teología.

Aunque por los años sesenta ni la estructura ni el espíritu reales del proceso socio-económico y socio-político se adecúan ya a la teología política del nacionalcatolicismo, el nacionalcatolicismo y su autoconciencia siguen siendo para el establishment político la gran coartada para hacerse a sí mismo y a otros verosímil por qué el proceso de "modernización" de la sociedad española ni puede ni debe abrirse políticamente a la "modernidad". Ahora el establishment constata conflictivamente que le han cambiado el "partner" ideológico que tenía en la Iglesia. La Iglesia que había legitimado —y al menos retóricamente seguía legitimado— la constelación supraestructural; la Iglesia que, en buena parte, ese mismo establishment había contribuido a hacer como era; la Iglesia privilegiada y agradecida comienza a ofrecer una sorda y creciente resistencia a cumplir con el papel "sagrado" que se le tenía asignado en el reparto de roles.

Era, pues, obvio que el desarrollismo español de los años sesenta (hasta el 73, al menos) se planteara la pregunta de M. Druon y estuviera dispuesto a contestar "operativamente" la pregunta de manera muy parecida. El texto de M. Druon sólo necesita una pequeñísima corrección circunstancial desde España:

"¿Ama la Iglesia de España todavía a su país? Conviene preguntárselo. Si Roma se encuentra demasiado impotente para imponer a la clerecía más reserva en la intervención política, entonces podría plantearse de nuevo la pregunta por la oportunidad de un galicanismo . . ."

La pregunta se hizo en "graffiti" y manifestaciones clamorosas. El amago de una operación galicana sobre la Iglesia cobra creciente verosimilitud en el bienio 1971-1973. Y no parece que pueda desaparecer del horizonte mientras el establishment político no abra la sociedad española a un claro proceso democrático. Mientras tanto, las posibilidades de una cirugía neogalicana sobre la Iglesia no hacen más que crecer.

NEOGALICANISMOS Y RESTAURACION

Pero hemos dicho que las posibilidades de esta cirugía neogalicana sobre la Iglesia no existirían sin la colaboración de la propia Iglesia. Queda pues por definir por qué la Iglesia española, a fin de cuentas, podría estar interesada en entregarse a un galicanismo enérgico pero "benevolente" que la ayudara a rectorar lo que la libertad evangélica puede tener de "peligrosa" para ella misma; a buscar en el poder político el refugio de Avignon.

¿Cuál puede ser el interés de la Iglesia en "aceptar" ese refugio? Se puede responder así: en el fondo es lo que podríamos llamar "síndrome restauracionista" que la Iglesia no puede menos de padecer tras su decisión de dejar la "modernidad" abrirse dentro de ella; el sentimiento de vértigo surgido cuando se intenta pasar de la estructura de una Iglesia de cristiandad a la estructura de una Iglesia de diáspora y misión, provoca la tendencia a buscar fuera protección frente al futuro lleno de interrogantes.

En efecto, la opción y la "orientación" de la Iglesia en los años sesenta significó para ella una especie de vertiginoso salto al vacío. Es un libre consentimiento otorgado a un destino a-

rriesgado que se le impone, una "obediencia" a Aquél que conduce la historia-y pide de la Iglesia que apueste en favor de un plus de libertad y de lucidez que la historia necesita si el hombre ha de sobrevivir. Por ello el acto "libre" de la Iglesia es ante todo y priméramente "pasión". Padeamiento oscuro en el interior de un horizonte opaco donde sólo destellan sobrios y escasos puntos de referencia. Su opción libre y obediente se hace en un clima de éxodo mientras que el nuevo horizonte sólo se esclarece a través de un largo peregrinar lleno de dureza y rodeado de hostilidad. Y el lugar que se abandona y adonde no se puede volver es lo que nos es secularmente "familiar". Sorprendida la Iglesia ella misma la primera por este "cambio mayor", dos respuestas instintivas, inmediatas y, por tanto, insuficientes, pueden malograr el auténtico sentido que ella debe dar a su propio cambio. El carácter alternativo de tales respuestas no tiene por qué imponerse de manera fatal, pero tiene una grandísima verosimilitud psicosocial.

Las dos respuestas inmediatas a que nos referimos son ese desconcierto al que la Teoría Sociológica ha denominado anomía o comportamiento anómico, y la restauración a través de la cual la imagen familiar y normativa anterior a la situación de cambio es buscada y recreada enmascaradamente, pero con una nostalgia obsesiva. Si el inmediatismo de ambas respuestas no es trascendido por una duradera disciplina de discernimiento de fe, la libertad y lucidez humanas y teologales, el carácter instintivo de las dos respuestas inmediatas puede anular la opción "libre" de la Iglesia a favor del proceso de libertad y lucidez, del proceso en favor de una fe adulta, confiada y crítica, en el seno de un mundo que aspira a la adultez. Si la Iglesia se abandona al desconcierto anómico o a la impaciente restauración no habrá sabido soportar la "pasión" de la opción que le era exigida.

Es preciso ver más de cerca, aunque sea rápidamente, el poder suasorio del instinto de restauración. La romántica decisión de una Iglesia decidida a vivir de "cara al vent, al vent del món"⁷, parece perder toda plausibilidad cuando se siente al viento azotarnos no en una sola dirección aunque fuera rudamente, sino cada vez en una dirección cualquiera, y nace y "crece" la sospecha de que no hay rostros en la Iglesia para tantos vientos o de que hay tantos rostros —camaleónicos, conformistas— como vientos soplan. Se hace grande en la Iglesia la misma sospecha que desde fuera, describe así M. Druon:

"Y he aquí, de pronto, que esa Iglesia se agrieta, se degrada; y diríase que va a desplomarse sobre sí misma . . . No hay rito que resista; ninguna regla escapa. Cruje la ojiva de los dogmas. La casa de Dios se abre a todas las tormentas".

Cuando el subconsciente de la Iglesia se expresa espontáneamente así, con un coercitivo instinto de conservación, es muy fácil ceder a la nostalgia de los luminosos días pasados, en vez de partir a su búsqueda escatológicamente, aceptando que la morada es el "hacer camino" de la fe escatológica.

Por esta razón es tan verosímil la Restauración, como proclividad. Esta percibe claramente que el cambio social conmociona todo el sistema normativo comunitario que la Iglesia es. Pero precisamente porque percibe con certero instinto sociológico la peligrosidad, la cercanía al suicidio personal y colectivo que acompaña al nomadismo histórico, su reacción instintiva va dejando de ser inmediata, se consolida por momentos imperceptibles y se va convirtiendo en aceptada decisión de reconstruir las pautas rápidamente, tomando del cambio histórico sólo aquella dosis que permite presentar la fisonomía de la Iglesia con un rostro rejuvenecido. Sustituye, en una palabra, la grande y paciente estrategia del cambio por la táctica de "simulacros" de cambio. Y ésta es la supina debilidad de la Restauración tanto hacia adentro como hacia afuera de la Iglesia: le preocupa más la cosmética que suministra la apariencia del cambio, que aquel trabajo de elaboración del cambio que hace que el rostro aparezca transmutado sin necesidad de cosmética.

(Precisamente por ello, la Restauración eclesial puede resultar especialmente proclive a la cirugía estética del neogalicismo. A dejarse dar un rostro presentable y "respetable").

Es tópico, pero es decisivo, el ejemplo esclarecedor de los tiempos de la primera Iglesia. Ya entonces se produjo el duro debate entre la restauración judaicocristiana y la Iglesia misionera de Pablo y Pedro. Usando de este ejemplo, podríamos decir que a esta tendencia a la Restauración le faltan la paulina voluntad de no circuncidar todavía como antes a la nueva creatura histórica brotada de la iluminación que Cristo y su Espíritu arrojan sobre tiempos y existencias que hasta entonces no le habían conocido. Ni Pablo ni Pedro sometieron el eón de la Iglesia naciente ni a la ley ni a la cultura de la terra patrum, al "talante judaizante". La Restauración, en cambio, no tiene la confianza ni el coraje para hacer brotar la nueva disciplina de la libertad cristiana —imprescindible y necesaria— fuera de los presupuestos socioculturales de la "sinagoga", de la religión étnica de los que se llamaban a sí mismos "hijos de Abrahán". Tampoco es capaz de romper con la nostalgia del viejo y (en muchos sentidos) venerable templo sociocultural de la Cristianidad.

Bajo palabras a veces extremadamente "aggiornadas", el inconsciente de la Restauración piensa de esta sólida manera: ¿No es el edificio de la Cristiandad la única imagen concreta e intuitiva que tenemos detrás de nosotros al caminar hacia el desgarnecido futuro? ¿Cómo no caminar hacia adelante con la resuelta voluntad de reconstruir cuanto antes algo lo más parecido, aunque convengamos en llamarlo de otra manera? "

Como creyentes, cada uno de nosotros hoy conservamos nuestra fé y nuestro amor y esperanza en un "vaso de barro mal cocido" en que una perpleja sensibilidad anómica se oculta tras el aparentemente seguro voluntarismo de la Restauración.

En esta esquizofrenia latente en la Restauración, se oculta también una real proclividad a dejarse ayudar desde las alturas del poder, eficazmente, por el sólido y quizás benevolente sentido realista del Neogalicismo. Si cede a los instintivos mecanísmos psicosociales de la Restauración, la Iglesia española tenderá a escogerse "libremente" desde dentro, teniendo muy en cuenta las más enérgicas expectativas que, sobre ella, existen desde fuera. La Iglesia española teme y . . . desea el "refugio de Avignon".

Si miramos sintéticamente todo este desarrollo podríamos tal vez enunciar el siguiente resultado: la opción del establishment político en favor de una modernización que no permita la explosión de la "modernidad" en su seno (ni siquiera para ser tratada críticamente), parece coincidir con la opción de una Iglesia de la Restauración que, al hacer la experiencia del "empuje de la modernidad" en su existencia, va reaccionando callada pero compactamente hacia una "modernización" de la existencia eclesial, hacia una mera modernización de su forma de presencia en el proceso histórico. Ambos intereses parecen coincidir objetivamente. ¿Es desde esta convergencia desde donde se pretende hablar de "sana independencia" y de "sana colaboración" por ambas partes? ¿No mostrará el futuro de la libertad y de la ilustración, interpretado tanto política como teológicamente, que esas dos opciones de modernización fueron a la vez tímidas y condicionadas por el instinto conservativo de unas instituciones bloqueadas por su propio anacronismo, de unas instituciones sectariamente bloqueadas?

Es un serio peligro —me parece— para la Iglesia española y para la relevancia de su mensaje escatológico, y el aporte que ese mensaje debe, en nuestros días, al proceso de la libertad y de la ilustración⁸.

LOS ALIADOS TACTICOS DE LA RESTAURACION Y EL NEOGALICANISMO

A la hora de enumerar las tendencias —y, por tanto, las teo-

logías políticas implícitas— que desde la Iglesia apoyarían esta práctica neogalicana sobre la Iglesia, que puede estar ocurriendo ya a ocultas de ella y a su costa, pero no sin su colaboración, creo que habría que enumerar las siguientes:

El Nacional-catolicismo

Además de los grupos minoritarios que siguen siendo sus propugnadores polémicos, hay que contar con un sector mucho más vasto que se siente emocional e ideológicamente “nacional católico”. Por lo demás, hablar de sectores minoritarios no debe dar lugar ni al desprecio ni a la minusvaloración que serían poco lúcidos. Esos sectores minoritarios están llenos de un coraje, en que fe y fanatismo se entremezclan explosivamente. Esos grupos minoritarios, como las masas que les son emocional e ideológicamente afines de manera confusa, conservan hondamente impresas —por poco que se rasque— las características de la fisonomía nacionalcatólica. Y no se ha producido una catequesis ni apropiada ni suficientemente extensa para tratar de hacer ver a esos sectores católicos que una Iglesia que rompe el círculo étnico y eclesiocrático del nacionalcatolicismo no es una Iglesia que desprecie u olvide la tradición de Cristo y de sus grandes testigos hasta nosotros. El “elitismo” frecuente en el izquierdismo cristiano en España puede estimular decisivamente, por reacción, a ese nacionalcatolicismo difuso pero todavía popular. El problema de la Religiosidad Popular sigue siendo un problema decisivo entre nosotros no menos que en Latinoamérica. A aumentarlo contribuye, sin duda, la imposibilidad de una presencia verdaderamente libre de la Iglesia en los medios de comunicación de masas. Por su misma estructura interna el nacionalcatolicismo piensa y siente que lo mejor que podría hacer Roma (y la conferencia episcopal española) para salvarse de “una curia dividida, de un clero turbulento, politizado, y de un pueblo constantemente amotinado”, es refugiarse en nuestro español “refugio de Avignon”.

La Iglesia de la privatización espiritual

Sectores importantes de nuestra Iglesia constatan un reblandecimiento e incluso un verdadero eclipse de los valores contemplativos en la Iglesia. En parte, sin duda —pero sólo en parte— porque no han sido capaces de comprender la emigración de los símbolos y los lugares de la persistente y nueva vida contemplativa. En todo caso, la nostalgia de estos valores, de una espiritualidad profética que los haga renacer, de una imaginación institucional que los haga nuevamente practicables, pertenece a una intrínseca e insuprimible reivindicación de la fe cristiana. El diálogo íntimo, personal y comunitario, con el “Padre-patria”, y el canto entusiasta al Cristo que arrebató a la muerte la plusvalía del trabajo y la existencia humana, son signo de Iglesia viva. Esta demanda consustancial a la fe escatológica trabaja hoy de manera explícita o potencial, confusa incluso, a sectores importantes de nuestra Iglesia. Pero las motivaciones son muy heterogéneas. En cierta demanda de privatización de la vida religiosa y de una renovada intimidad con lo santo, se esconde con frecuencia un escepticismo acrílico y desmesurado respecto a la irracionalidad de los procesos históricos, un rehuso temeroso de la conflictividad y ambigüedad de la historia.

En muchos otros casos ha faltado y sigue faltando la pedagogía pastoral que hace posible la unidad personalizada —tanto individual como comunitaria— entre el contemplativo habitar con Dios el mundo, y la militante compañía a Dios que, en Jesús de Nazareth, se hace matar en el combate por la “justicia, la misericordia, y la fidelidad” (Mt. 23, 25). El desenlace de este auténtico divorcio es, a veces, una unilateral y coja opción por la contemplación, en la que queda truncada la auténtica mística cristiana.

El proceso puede darse también de manera peligrosamente reactiva. Ante grupos y ambientes en que la fe escatológica parece quedar reducida a un humanismo ético-político cristiana-

mente coloreado, otros grupos y ambientes reaccionan como ante un sabotaje de la integralidad de la fe. Repudian sumariamente una praxis sociopolítica, fácilmente degenerada hacia el pragmatismo político. La reacción es, de nuevo, desmesurada y acrílica, pero está ahí para darnos qué pensar.

Importante es también el crecimiento —especialmente entre las tendencias juveniles— de la demanda de un espacio de ocio y gratuidad, de comunicación y fiesta, que rompe tanto la árida unidimensionalidad funcional de la sociedad industrial y laboral con su rígida “racionalidad”, como las puritanas y absorbentes militancias políticas con sus drásticos dogmatismos y ortodoxias. Es una demanda de la pluridimensionalidad del mundo, y perforándola, de su misterio. En casi todas estas tendencias existe una médula de verdad, y todas ellas contienen sus explícitas o implícitas teologías políticas, unas veces acrílicas y espontáneas, otras veces acríticamente reactivas. Pero todas ellas pueden converger hacia una Iglesia de la Restauración, proclive a resignarse ante la operación neogalicana con su enfática oferta de mantener abierto un espacio de “degustación de lo sagrado”, desde el que la Iglesia colabore al “integral” desarrollo del hombre.

La Iglesia de la “anomía”

El factor “anómico” en una Iglesia que asume el cambio mayor de nuestra civilización en crisis, es un factor insuprimible que da lugar a una situación de ritmo procesual largo y, sobre todo, poco calculable. Por ello, la impaciencia voluntarista de la Restauración, es ilusa e irracional. Pero la anomía, en la medida en que es reflejo inmediato del cambio mayor y duro, es también estado de ánimo y debilitación institucional inmediata y acrílica. Puede decantarse hacia una creatividad que reinterpreta en el mundo nuevo los valores radicales de la identidad nunca del todo perdida, expresándola —o comenzándola a expresar— en el nuevo mundo. Pero puede llevar también a la desesperada destrucción de todo lo adquirido.

Ocurre además que determinadas tendencias anómicas entre nosotros, tentadas también de impaciencia, dejan debilitar la radical escatológica de la fe, la esperanza y el amor —la actitud para la paciencia en el tiempo oscuro—, se apresuran a abandonar el orden ya inservible de la Iglesia de cristiandad, adoptando un nuevo orden intramundano pero religiosizado, bien sea el de una ciencia sublimada hasta hacer de ella un falso absoluto, bien el de una magia política con un mesianismo no menos acrílico que el del nacionalcatolicismo.

Ambas salidas de la anomía, de significación teóricamente bien distinta, pueden llevar a un endurecimiento del proyecto de Restauración. La creatividad nacida de la anomía aparecerá siempre peligrosa para una Iglesia obsesionada por el pronto regreso a una imagen familiar. Pero es, sobre todo, la anomía que sustituye el núcleo cristiano por un horizonte intramundano absolutizado, la que puede proporcionar sus más fuertes razones aparentes a la Iglesia de la Restauración. Ella puede empujar a esta Iglesia a aceptar protección en un nuevo Avignon. A nivel práctico, resulta bien difícil distinguir qué es lo que en cada caso ocurre y cuándo ocurre. Por ello, la principal responsabilidad hay que atribuirla a una Iglesia débil en su experiencia histórica del Señor que está en medio de ella como quien sirve; a una Iglesia también débil en su efectivo amor al hombre, ese amor que lleva consigo un intenso nivel de discernimiento.

Una teología pobre

A raíz de todas estas tendencias, aludidas sobriamente, encontramos raíces comunes. Una decisiva es la ausencia —en las debidas proporciones— de una teología de envergadura, rica en experiencia de fe, habiendo participado la experiencia de la humanidad amenazada, sensible al secreto mesiánico del hombre (Moltmann), pero capaz de articular toda esa experiencia en logos riguroso, crítico y poético a la vez. La tarea de esa teología es mucho más vasta aún que la de la teología política. Ella de-

be realizar, preferentemente, la mediación crítica no sólo con las fuentes de su propia tradición, sino también con los problemas y presupuestos de la moderna Ilustración, constituyéndose en diálogo interdisciplinar (teórico-prácticamente crítico) con las ciencias antropológicas, sociológicas, políticas de la Neoilustración y el racionalismo contemporáneo. Esta clase de teología apenas empieza a ser una presencia prometedoras en nuestra Iglesia. Es más un desideratum. Las instituciones teológicas oficiales —Facultades e Institutos— están ya siendo duramente controlados no sólo por el restauracionismo en la Iglesia, sino también por las tendencias neogalicanas del *establishment* político.

Es específicamente alarmante el desarrollo previsible de un Derecho Canónico, de envergadura técnica y aun tecnocrática, pero radicalmente conservador. Puede dar lugar a una ley de la Iglesia para una Iglesia, cuya vida real esté creando un derecho a la vez más exigente y más libre. Pero no es esto sólo.

Existe también un excesivo desprecio en amplios sectores cristianos de la teoría de la fe, e. d. de la exigencia teórica inexcusable en un discurso teológico responsable. Se buscan recetas rápidas para salir de la *impasse* pastoral o para técnicas de cambio a mano, teológicamente legitimadas. Y, sin embargo, sólo una teología donde la creatividad imaginativa de la fe no admita otro contraste que un impiadoso coraje crítico y auto-crítico, podría ayudar a la comunidad de fe para el discernimiento de las distintas actitudes de Iglesia que hemos descrito. Es en una autoconciencia teológica madura donde la Iglesia puede encontrar ayuda para aquella identidad y conciencia de la fe, que le eviten el ridículo trance de tenerse que dejar decir desde fuera quién es y cómo se debe ubicar socialmente.

La vuelta al núcleo escatológico

Una fe escatológica, lejos de evadirse de la historia, no puede acreditar su trascendencia de manera práctica y tangible más que por su incidencia en la historia, en la ciudad de los hombres, desbordando todo *establishment* que se absolutice a sí

mismo deshumanizando al hombre y sometándolo al imperio de los *dii rei* (dioses-cosas). Pero igualmente urgente es sentir la necesidad de pensar también al revés. No sólo de expresar intramundamente la esperanza, sino de invertir la figura del mundo desde la experiencia de la esperanza.

Mientras se deja interpelar sin miedo ni intermediarios por el proceso de la libertad y de la ilustración, una Iglesia que quiera aportar lúcidamente a ese proceso y quiera tener el coraje preciso para mantener duraderamente esa apuesta, necesita de continuo de la cercanía y de la intimidad de lo escatológico, e. d. de una real experiencia de Cristo hoy, insustituible por ningún recuerdo, de aquel Cristo en cuya muerte y resurrección se nos anunció y se nos donó a nosotros la esperanza militante, a nosotros que estábamos sin esperanza y sometidos a los ídolos.

De esa experiencia de "Cristo hoy amando al mundo", es del único lugar de donde brota irrestañablemente la utopía cristiana de exigir al proceso de libertad y de ilustración no sólo que no se estanque, sino que no se satisfaga idealísticamente en sí mismo. Porque la amenaza sobre el hombre es mayor que el hombre mismo, mientras él no la arrostra en la compañía de ese Innombrable, cuya cercanía y poder se nos reveló en el Crucificado y Resucitado.

Sólo dejando explotar dentro de sí misma una experiencia mucho más radicalizada del Cristo muerto y resucitado, rehaciéndose desde ella, encontrando desde él su nuevo rostro para el mundo, hará la Iglesia española también la única experiencia del único refugio que puede aceptar sin quedar cautiva, la experiencia de la roca en que está cimentada, de la expectativa única que debe cumplir. Sólo en esa experiencia quedará suprimida la veleidad de dejarse recortar su libertad evangélica a cambio de seguridades y garantías. Y experimentará esa libertad no sólo como suya, sino como una libertad de la que es testigo —como Cristo mismo— en favor de muchos, en favor de la ciudad, llena de amigos, simpatizantes, émulos, indiferentes y enemigos.

NOTAS

- 1 La longitud del artículo de M. Druon, que suscitó un amplio y sintomático debate, nos impide incluirlo aunque sólo fuera como apéndice. Sin embargo, las ideas de ese artículo del académico francés en las que se expresan de manera rotunda y brillante las razones del nuevo galicanismo, constituyen un trasfondo permanente al que aludo de continuo mi estudio.
- 2 Toda fe religiosa se concreta en grandes y pequeños símbolos que concentran la intención trascendente de esta fe y señalan su lugar de incidencia en nuestra historia. En cuanto concreciones intuitivas y populares del destino trascendente, los símbolos cristianos indican al pueblo dónde debe asentarse o que ha llegado la hora de levantar tiendas y caminar hacia la tierra prometida pero "no familiar". La tienda del Arca de la Alianza era la primera en asentarse, cuando el pueblo tenía que reposar o esperar, y la primera en repliegarse cuando el pueblo empezaba su camino, detrás de ella, hacia la tierra prometida. En un tiempo de gran cambio histórico, como el nuestro, los símbolos cristianos, por su propia misión, se desplazan. Dejamos de encontrarlos donde era costumbre, y surgen en otro lugar llamándonos hacia él, o se muestran simplemente en camino sin término definido, recordándonos nuestra condición de Iglesia peregrina. Por este papel transformador de la orientación del pueblo, surge inevitable la lucha política por retener cautivos los símbolos allí donde están, por permitir que se desplacen hacia los nuevos lugares donde la comunidad cristiana-discierne que debe jugarse en favor del futuro y la existencia de los hombres. Sintomático ha sido, p. ej., el desplazamiento de las religiosas de enseñanza del centro de la ciudad a la periferia suburbial, el "éxodo de las vírgenes" "¡Qué nos quitan las vírgenes!" ha dicho la ciudad que habría hecho de ellas un supremo complemento de su existencia autosatisfecha y estética. "Las vírgenes nos acompañan en nuestra precariedad" ha comenzado a reconocer la periferia marginal.
- 3 El texto francés de M. Druon escribe: "L'Eglise, selon certains, ne pourrait pas résister à la poussée de la modernité et doit radicalement se transformer. Attention, mes pères! Tout peut être modernisé, sauf Dieu!"
- 4 A este proceso de crecimiento de la libertad y la lucidez crítica del hombre es a lo que llama W. Oelmüller el proceso de la libertad y de la ilustración. No se trata de un proyecto ideológico. Sino del complejo de valores y la articulación estructural de ellos que la humani-

dad necesita para supervivir... humanamente. Hablaremos pues, simplemente, de la apuesta de la Iglesia por el proceso de la libertad y de la ilustración.

- 5 Entendemos aquí *anomía* en su uso técnico sociológico. Se da la *anomía*, cuando diversas clases de miembros de un cuerpo social *consideran sin sentido* el logro de las finalidades comunitariamente propuestas. Quienes así se encuentran, no creen que les falte la capacidad o la oportunidad de realizar lo que se desea, sino más bien echan de menos una determinación o definición clara de qué es verdaderamente lo que habría que desear. Con la *anomía* nos encontramos pues ante una patología del sistema normativo colectivo (al menos con una presencia parcial de ese síndrome). Cfr. T. Parson sobre Durkheim, E. En *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 316 y 317.
- 6 En el capítulo anterior he expuesto la teología política del *nacionalcatolicismo*. Parte éste de una cuasi total identificación entre nacionalismo y catolicismo, entre tradición cristiana y tradición española. El peligro más obvio de la teología del nacionalcatolicismo es legitimar cristianamente y, por consiguiente, absolutizar el nacionalismo español reduciendo las exigencias, de la fe cristiana que, en sus propios orígenes, nos recuerda que "hasta de las piedras puede sacar Dios hijos de Abraham" (Mt. 3, 9). Identificando de manera confusa tradición española y tradición cristiana el nacionalcatolicismo tiende a lanzar una sospecha injusta sobre las aportaciones culturales de eminentes españoles que no se interpretaron a sí mismos como católicos, desde Ramón y Cajal, G. de Azcárate, hasta Ortega y Gasset y M. de Unamuno. La teología del nacionalcatolicismo es parcialmente responsable de la ideologizada problemática en torno a las "dos Españas" y a la "Anti-España". Se trata de un integrismo de amplia gama que va desde los francamente inaceptables hasta opciones valiosas si aceptan una seria crítica desde la fe.
- 7 Célebre canción catalana de Raimon, que comienza así (De cara al viento, al viendo del mundo).
- 8 Resulta significativo que, desde el contexto alemán, el Prof. K. Rahner nos advierta mucho más autorizadamente del mismo peligro en su último trabajo. *Cambio estructural de la Iglesia*, publicado con ocasión del Sínodo de la Iglesia Católica Alemana.