

ELOY
BUENO
DE LA FUENTE

DECANO DE
LA FACULTAD
DE TEOLOGÍA
DE BURGOS

Huesca.

7 de diciembre de 2007



LA ALEGRÍA
DE EVANGELIZAR DESDE
EL CORAZÓN DE LA IGLESIA

Como punto de partida de esta reflexión puede resultar iluminadora la confesión de un testigo de las encrucijadas de nuestra sociedad y de nuestra Iglesia. Este mismo año **Jean-Claude Gillebaud**, periodista y director literario de la editorial Seuil, ha publicado *¿Cómo me he hecho de nuevo cristiano?* [1]. Tres aspectos de su *“testimonio de conversión”* merecen ser destacados en nuestro contexto.

En primer lugar, su experiencia personal se desarrolla en el seno de la modernidad secularizada. Bajo su apariencia agnóstica e incluso agresivamente anticristiana, en sus pretensiones de encarnar ella sola la búsqueda de emancipación gracias al ateísmo combativo, y que por ello provoca ordinariamente *“una crispación reactiva de la institución eclesial”*, esconde un componente que debe ser explicitado: la huella cristiana está más presente de lo que se podía sospechar, siendo precisamente lo que en ella queda de cristiano lo que impide que la sociedad moderna estalle. Esta impronta cristiana se percibe ante todo en la base antropológica: nuestra cultura (en su presunta distancia respecto a la herencia cristiana) ha dado una nueva cualidad espiritual, insospechada hasta entonces, a la particularidad de la conciencia y a la centralidad de la persona; la aspiración igualitaria basada en la idea de una humanidad común, ajena al pensamiento griego; incluso la concepción del progreso como traducción laica de la esperanza cristiana.

En segundo lugar la subversión que implica la novedad del cristianismo (retomando el título de una obra de **Jacques Ellul**), como muestra el hecho de que la peculiaridad de la fe y del evangelio ha dividido en dos el decurso de la historia humana.

Finalmente, la dimensión decisional de la creencia, es decir, el carácter voluntario de la fe, que la distingue del conocimiento. La opción de fe no es conclusión de un razonamiento sino un acto de inauguración. Dado que, desde este punto de vista, la fe cristiana es ante todo una relación, la relación más personal, está emparentada con el amor: el amor, y sólo él, es el que dispone y prepara para el verdadero conocimiento.

Los tres aspectos de este testimonio ofrecen las coordenadas fundamentales de mi exposición: determinan el modo de situarnos en nuestro contexto cultural, sin crispaciones ni exclusiones, sino con actitud de comprensión y de solidaridad, pues no somos ajenos a él, precisamente por ser cristianos; la conciencia de que, desde la peculiaridad de la fe cristiana y del mensaje evangélico, hay que aportar una savia o un rocío que puede refrescar y humanizar nuestra civilización desde sus raíces olvidadas, escondidas o marginadas; la opción de fe inaugura un compromiso de protagonismo histórico precisamente porque brota de una experiencia suscitada por el amor (o por el Amor, por el Dios cuyo ser es Amar [2]).

Dentro de este horizonte se puede comprender la lógica y la motivación de nuestro itinerario: debemos ante

todo captar las dos raíces y motivaciones de la actitud evangelizadora como rasgo esencial de la vida cristiana: tanto la realidad histórica de nuestra sociedad como el manantial de la fe cristiana; esta centralidad de la evangelización tienen lugar en el “*corazón*” de la Iglesia, es decir, allí donde la Iglesia de Jesucristo se hace concreta y real: en la diócesis y en la parroquia en cuanto comunidades eucarísticas que actualizan el misterio de la Pascua; esta experiencia de la fe, en cuanto eclesial y evangelizadora, debe desplegarse tanto en el dinamismo de la experiencia comunitaria como en la relación con el mundo y con la sociedad. Dentro de estas coordenadas se podrá comprender no sólo el sentido de la Acción Católica, sino su función imprescindible en una Iglesia vivida en lo concreto de la parroquia y de la diócesis.

Urgidos por la realidad: en la frontera de la misión

La fe cristiana es intrínsecamente evangelizadora y misionera. Ello lo veremos con claridad en el apartado siguiente. Esta evidencia es matizada (y urgida) por la circunstancia histórica y social. En una sociedad sociológica o mayoritariamente cristiana la dimensión misionera se proyecta fundamentalmente hacia el exterior (en la distancia geográfica). Cuando el entorno cultural se transforma sustancialmente hay que descubrir que esa proyección exterior debe arrancar de la experiencia eclesial inmediata, es decir, que es la fe misma la que encierra un dinamismo comunicativo que debe impregnar toda la existencia eclesial.

Este cambio no siempre resulta fácil. En muchos puede provocar resistencia, incompreensión, rabia, dolor, decepción. Pero puede provocar asimismo un reencuentro con lo más genuino de la fe. Esto es lo que deberíamos lograr nosotros porque *la evolución histórica nos ha situado en la frontera de la misión*, que nos rodea en lo más cercano e inmediato. La conciencia de esa misión y el gozo de la fe deben ir a la par, como anverso y reverso de la misma experiencia fundante de la novedad cristiana.

En la situación presente hay tres rasgos que merecen una peculiar mención porque determinan la mirada sobre la realidad de nuestros contemporáneos y que, por ello, pueden ayudarnos a descubrir y valorar lo peculiar de la aportación cristiana.

1. La tensión y oscilación entre laicismo y paganismo explica muchas de las paradojas de nuestra cultura y de la perplejidad de numerosos contemporáneos. En una primera consideración se trata de fenómenos antagónicos que, en una consideración más detenida, dejan ver un profundo parentesco en su actitud ante la revelación cristiana [3] (e incluso en algunas de sus manifestaciones culturales).

El *laicismo* es la expresión máxima de la lógica de la secularización, de la descristianización, del ateísmo o de la increencia que ha alcanzado a muchas élites culturales y políticas y que va penetrando en el corazón de muchos contemporáneos. Representa una mentalidad que se sitúa no sólo más allá de la religión, sino que -precisamente por ello- pretende reducirla al ámbito estrictamente privado, porque aspira a su exclusión radical del escenario público. La razón científica y emancipada, limitada al ámbito intramundano, se considera autosuficiente para lograr la maduración y felicidad de los ciudadanos.



El *paganismo* designa el retorno de lo religioso ante el reduccionismo que propugnan la increencia y el laicismo. Como el ser humano tiene otras aspiraciones y afectos, reclama experiencias sagradas que compensen las carencias que permanecen en el ser humano post-religioso. El proceso de secularización tiene por tanto un reverso: la búsqueda de una espiritualidad o de unas experiencias colectivas que le ofrezcan refugio, apoyo, sentido. Esta religiosidad puede ser considerada como pagana o neo-pagana porque consiste en la celebración de la Naturaleza o de la Vida (en su dinamismo y plenitud biológica y sentimental) prescindiendo de toda revelación o presencia personal de Dios en la historia.

Este es el punto en el que, de cara a nuestro tema, coinciden ambas posturas, en tantos aspectos contrarias: el rechazo y la condena de toda presencia o palabra de un Dios personal “*dentro de las paredes del mundo*”. Ello significaría un atentado contra los deseos o la racionalidad de la raza humana. Es por ello lógico que en muchos sectores de esta mentalidad se genere una actitud de cristofobia o de condena radical de la Iglesia. En estos escenarios el testimonio de un Dios personal constituye la novedad cristiana (que es por lo mismo la subversión y el escándalo máximos).

2. El siglo XX ha estado caracterizado por un inmenso esfuerzo de des-construcción: las radicales actitudes anti-metafísicas, anti-religiosas, anti-humanistas, aspiraban a liberarse de todo lo que fuera imposición o coerción, viniera de donde viniera (de la moral tradicional, de las religiones heredadas, de la burocracia estatal, de la estructura industrial...). Mayo del 68 puede ser considerado como símbolo de la oposición a toda norma o prohibición, a la regulación social recibida del pasado.

Esta erosión de los valores ha acabado por afectar también a las grandes adquisiciones de los últimos siglos: tanto las utopías revolucionarias como la democracia participativa. El optimismo de la Ilustración, pero también de los pensamientos alternativos, ha conducido a

“La experiencia de la fe, en cuanto eclesial y evangelizadora, debe desplegarse tanto en el dinamismo de la experiencia comunitaria como en la relación con el mundo y con la sociedad.”

una dinámica paradójica: la desposesión de aquellos ideales a los que se creía haber llegado, porque en realidad (al final del proceso) no existe más que un proceso sin sujetos, el del mercado omnipotente que impone la lógica del consumo (o del hiperconsumo como adicción). De este modo han caído no sólo el Dios del monoteísmo judeo-cristiano sino también los ídolos de la modernidad. La celebración festiva con que se trata de disimular el vacío no puede ocultar una melancolía que se resiste a una situación que parece inevitable (aún a coste de la disolución del propio yo o de la marginación de las víctimas).

3. Esta dinámica desemboca en lo que **Benedicto XVI** viene denunciando como “*dictadura del relativismo*”, que es un modo más directo de nombrar el nihilismo. El nihilismo nació de una pretensión emancipatoria: hay que destruir todo lo que se impone a mis apetencias o deseos. Pero por eso acaba sometiéndose a la falta de referencias, de fundamentos, de finalidades, de criterios... Como todo carece de consistencia, se puede vivir como inocencia el estallido incontrolable de los deseos.

Pero ello no puede ocultar el fantasma de un tipo de nueva dictadura: la tiranía del placer, la insoportable levedad del ser, el mecanismo implacable del mercado... Se impone como dogma que no puede haber una verdad vinculante, ni una realidad que deba ser acogida y reconocida, ni los rostros de los otros que reclaman mi mirada o mi responsabilidad, ni una finitud que se desvela como donación originaria... Este dogma que se alimenta meramente de negaciones deja al ser humano débil y frágil como “*cosa inermes*” ante poderes que no sólo no puede controlar sino ni siquiera juzgar o valorar.

Estas derivaciones del gran proyecto de nuestra civilización europea y moderna han ido depositando en muchos corazones la nostalgia de una re-fundación de los presupuestos de todo un estilo de vida, de una concepción del ser humano. Desde las consecuencias señaladas no sólo se socava la credibilidad de las instituciones democráticas [4] sino que se bloquea la posibilidad de reclamar sacrificio o generosidad a los contemporáneos [5]. Sin algún tipo de transcendencia el individuo concreto caería víctima de poderes sobrehumanos que lo convierten en eslabón de una maquinaria anónima. Nos encontramos en la encrucijada que reclama una “*revolución humanística*” [6], la cual que debe arrancar de la solidaridad con las personas concretas que no consiguen desterrar el miedo de la soledad o la angustia de la finitud. Este es el ámbito, que tiene relevancia tanto íntima como pública, en el que el testimonio cristiano debe insertarse y desplegarse. Ello es necesario no sólo para las personas concretas sino para el futuro del continente europeo, e incluso de la humanidad entera, dado el papel que Europa ha jugado en la configuración de la era de la globalización.

Esta dialéctica ha sido percibida y recogida por las reflexiones teológicas y pastorales realizadas en Europa por parte de autores concretos y de diversos episcopados. Como exponente de esta toma de conciencia vamos a mencionar tan sólo el documento más reciente y significativo del magisterio pontificio sobre Europa: la exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* de **Juan Pablo II**, publicado en 2003 [7]. Nos fijaremos simplemente en dos aspectos que adquieren especial relevancia en nuestro contexto.

“ La nueva circunstancia histórica provoca que la experiencia de la misión deba ser asumida y expresada desde otras claves. Y se trata de una misión en el sentido más fuerte de la palabra: desde el entorno más inmediato, más aún, desde la normalidad de la vida creyente.

El Papa pretende ante todo estimular a las iglesias del continente a afrontar los desafíos del presente, que reclaman una actitud profundamente evangelizadora. Ello supone una mirada llena de amor a nuestra sociedad, que no oculte sin embargo la realidad y sus incertidumbres. Como rasgo más característico se destaca el debilitamiento de la esperanza a causa de la desorientación y de la pérdida de la memoria, a causa del vacío interior y a causa de la fragmentación de la existencia. Es en el fondo la ausencia de serenidad para mirar al futuro, como hemos concluido de los análisis anteriores.

La nueva circunstancia histórica provoca que la experiencia de la misión deba ser asumida y expresada desde otras claves. *La Iglesia entera en Europa debe sentirse enviada en misión.* Y se trata de una misión en el sentido más fuerte de la palabra: desde el entorno más inmediato, más aún, desde la normalidad de la vida creyente. El capítulo III presenta la urgencia del anuncio del evangelio desde su novedad más radical: los cristianos europeos deben ir aprendiendo que desde la normalidad de su vida ha de ocupar prioridad absoluta el primer anuncio, es decir, el anuncio dirigido a los no creyentes, sean considerados como paganos o como post-cristianos.

El Papa llega a afirmar sin disimulos que también hay en Europa áreas o ambientes socio-culturales que pueden ser considerados como destinatarios de una misión *ad gentes*. La misión *ad gentes* no es por ello una actividad eclesial que acontece en tierras lejanas, a las cuales las comunidades cristianas europeas envían personas y recursos materiales. Las fronteras se han desplazado en virtud de una doble dinámica: por un lado los inmigrantes, miembros de otras religiones, que se han asentado en nuestro continente; por otro lado, la masa creciente de europeos que desarrollan su vida -desde el nacimiento- al margen de la referencia cristiana. De la toma de conciencia de esta situación y de la capacidad evangelizadora de las iglesias europeas -se reconoce con claridad- depende el futuro del cristianismo en Europa y por ello el sentido mismo de nuestra civilización.

Este doble aspecto confluye en la búsqueda de la raíz y del manantial desde el que todos los cristianos pueden encontrar la esperanza que -contra toda esperanza, es decir, a pesar de las dificultades- pueda revitalizar la esperanza de nuestros contemporáneos. El Papa en su re-

“La capacidad subversiva del evangelio no puede ser planteada más que desde la osadía de quien está dispuesto a aportar un testimonio que -en muchos aspectos- es contracultural porque sólo así podrá colocar a la persona (necesitada de un amor incondicional) en el eje de la civilización.

flexión ha tomado como punto de referencia el Apocalipsis, que refleja la experiencia de unas iglesias abrumadas por la fuerza y la presión de poderes calificados como “bestia” y “dragón”. De ellas nos viene el ejemplo y el testimonio: la fe que brota de la fe en el Resucitado, la confianza que brota de la victoria que ya ha acontecido [nº 5] y que se celebra en la liturgia, en la vida comunitaria y en el gozo del amor recibido.

La referencia a aquella experiencia eclesial permite comprender lo que de fuerza subversiva y de osadía debe haber en la actual propuesta cristiana. No podemos olvidar que el vacío que habita el nihilismo actual ha sido ocupado por una lógica que impone sus exigencias y sus conveniencias aún a costa de reducir al ser humano a dimensiones limitadas: consumidor, deseante, gozador, productor... El anuncio cristiano representa una alternativa: ofrece un horizonte de libertad que denuncia como ídolos deshumanizadores los poderes cultural y económicamente dominantes. Aún asumiendo los productos y producciones de nuestro mundo, la fe cristiana propone una *revolución humanística* y una *refundación* [8] que tenga en cuenta la dignidad de la persona, especialmente de aquellos que no pueden producir, consumir o disfrutar. La propuesta de los cristianos no puede hacerse más que con actitud de diálogo y de encuentro, pero no puede ignorar que se plantea en un combate entre el Espíritu del Resucitado y los espíritus “de la iniquidad” que despersonalizan a los hombres y mujeres concretos. La capacidad subversiva del evangelio no puede ser planteada más que desde la osadía de quien está dispuesto a aportar un testimonio que -en muchos aspectos- es contracultural porque sólo así podrá colocar a la persona (necesitada de un amor incondicional) en el eje de la civilización.

Urgidos por el Espíritu: la alegría de la Pascua

La realidad nos urge a descubrir la misión como nuestra situación de creyentes, y por ello enviados para el anuncio del evangelio. ¿Cómo estar a la altura de las exigencias del tiempo histórico, responsabilizándonos de nuestro mundo y de nuestra época? La res-

puesta -en su dificultad- resulta sencilla: *redescubriendo el sentido genuino de la fe* y dejando que ella impregne nuestra vida. La fe aparecerá entonces como intrínsecamente evangelizadora porque nos transforma desde la experiencia de una *alegría que es comunicativa y convocante*. La actitud evangelizadora no es entonces algo añadido o derivado de la fe. Es su núcleo más íntimo. Por eso decimos que estamos urgidos por el Espíritu desde la alegría de la Pascua.

La fe específicamente cristiana germinó y floreció como experiencia de alegría. La alegría debe convertirse en palabra primera del anuncio y de la espiritualidad cristiana. Hace ya años lo reclamaba el teólogo ortodoxo **Schmemmann**, desde la frescura de su tradición: “*Lo que hoy se necesita es volver a la fuente de energía, en el sentido más profundo de la palabra, que poseía la Iglesia cuando iba conquistando el mundo; lo que la Iglesia aportó al mundo no eran ciertas ideas que había que aplicar sin más a las necesidades humanas, sino ante todo la verdad, la justicia, la alegría del Reino de Dios; hay que destacarlo: la alegría del Reino; siempre me ha preocupado que en la inmensa variedad de sistemas teológicos se ha explicado y discutido casi cada uno de los términos excepto la palabra con la que el evangelio se abre y se cierra*” [9].

Esa palabra fundamental es *alegría*. Se encuentra en el principio y en el final: cuando Jesús comienza a anunciar el gozo del Reino que se hace presente y que por ello invita a cantar y a danzar; cuando en el momento final de la historia se alcanza la reconciliación, el retorno gozoso de los hijos al hogar del Padre. Esta alegría se condensa y se anticipa en la Pascua, en el paso de Jesús a través de la violencia y de la crueldad humana hacia la gloria del Padre: en el Resucitado se hace realidad personal el Reino anunciado, pues revela al ser humano su verdadero rostro y el modo de ser de Dios; porque en él irrumpe en nuestra historia la nueva creación, la meta a la que está llamada la creación entera.

La Pascua se constituye en el acontecimiento central de la historia de la salvación y de la revelación: el Padre resucita al Hijo en el poder del Espíritu como acto de alianza definitiva e irreversible. Es un acontecimiento salvífico que funda una historia nueva porque Jesús no es resucitado contra nadie, sino a favor de todos y en nombre de todos. Desde más allá de la violencia, del odio y de la venganza, se hace presente *una bondad más originaria* que no puede ser derrotada o aniquilada por los poderes diabólicos que han conducido a Jesús a la muerte. En la Pascua se hace patente una nueva creación en cuanto recrea el mundo caduco de la vieja creación desde las posibilidades más profundas de Dios. Ello significa el triunfo de una lógica nueva que no cae en las redes de la revancha o del reproche [10]: el mal sólo es vencido cargando con él desde un amor capaz de vencer toda oposición y rechazo. De la Pascua brota por tanto un mundo nuevo en cuanto *otro mundo* que se ofrece incansablemente a la libertad humana en el seno de la experiencia del mundo real.

La fe cristiana en sentido propio brota por tanto del acontecimiento pascual en la medida en que el ser humano se descubre y reconoce como protagonista: el encuentro con el Resucitado permite comprender y experimentar lo que realmente es la salvación. El mismo Jesús anuncia la alegría que debe ser comunicada como contenido de lo que está sucediendo [Jn 20, 20]. Los discípulos de Emaús regresan a Jerusalén llenos de alegría y por ello urgidos a la comunicación y a la celebración [Lc 24, 52]. El conjunto de la comunidad cristiana aplica a

aquel suceso lo que desde el Antiguo Testamento los fieles israelitas venían cantando cuando hacían memorial de la liberación de Egipto: *“Este es el día en que actuó el Señor, en el que realmente Dios ha manifestado su presencia en el mundo, dejémonos por ello inundar de gozo y de júbilo”* [cf. Sal 118, 24]. Lo que había sido esperanza o expectativa, sueño o nostalgia, se ha transformado en alegría, en exaltación e irradiación de lo que se había recibido.

El dinamismo de la alegría es el que explica el desarrollo de aquel grupo de personas que se van a ir congregando y expandiendo como Iglesia y como Pueblo de Dios. *El Reino de Dios* anunciado por Jesús se ha realizado ahora *como gozo en el Espíritu* [Rom 14, 17]. El Espíritu, el don de los últimos tiempos, se hace presente en el don de la alegría [Gal 5, 22]. La alegría hace comprensible todo el dinamismo de la experiencia comunitaria y de la actividad misionera [Flp 4, 1.4-8; 1Tes 2, 20; 5, 16; 2Cor 13, 11; Rom 15, 13...]. Incluso en medio de las dificultades y de los peligros, de los fracasos y de las incertidumbres, es la alegría un manantial inagotable de energía y de aliento, porque mantiene a las comunidades en su alabanza y en su testimonio [2Cor 7, 4; 7, 5-15; Hech 5, 41; Col 1, 14]. La celebración litúrgica es momento privilegiado de experimentar la alegría del Resucitado que sigue congregando a su comunidad [Hech 2, 46ss].

Esta alegría en su raíz última remonta a lo más personal del Hijo enviado y del Espíritu efundido. Jesús anunció el Reino y mostró el amor del Padre porque estaba inundado por el gozo del Espíritu, por el gozo que es el Espíritu mismo [cf. Lc 10, 21]. El Espíritu en último término es el Gozo mismo de Dios en su comunicación, en su generosidad, en su acogida, en su hospitalidad. Podemos por ello decir que *la alegría* no es sólo una experiencia humana, expresión de su encuentro con el acontecimiento pascual, sino un *nombre propio de Dios*, que designa su sensibilidad más genuina y su dinamismo más profundo.

El inicio del relato de Marcos sintetiza la doble coordenada del dinamismo originario cristiano: *“Inicio del evangelio de Jesucristo Hijo de Dios”*. La fórmula, en su ambivalencia lingüística, desvela una doble dimensión: es el gozoso anuncio que proclamó Jesucristo y es *a la vez* el gozoso anuncio que los cristianos proclaman sobre Jesucristo; dicho de otro modo: en Jesús Dios tenía algo gozoso que comunicar a la humanidad, y a la vez los cristianos tienen algo gozoso que seguir comunicando al mundo gracias al Jesús Resucitado que sigue vivo y actuante merced al Espíritu.

La alegría permite a cada ser humano experimentar la plenitud de la propia persona en la medida en que se descubre amada por un Dios cuya alegría consiste en



amar. El acontecimiento pascual es protagonizado no simplemente por Dios, sino por el Dios que se revela y actúa como Padre, Hijo y Espíritu. La mirada y la experiencia de la Pascua hace patente lo más peculiar del ser humano gracias a la revelación misma de Dios: en su vida más propia y peculiar Padre, Hijo y Espíritu designan el dinamismo del amor en Dios: Dios no es una sustancia o entidad máxima a la que se atribuye o reconoce la capacidad de amar como se le reconocen otras propiedades o características. Amar no es una más entre las actividades de Dios. Amar es su vida misma: la apertura, comunicación y reciprocidad del Don que se entrega sin limitaciones, del Don que es acogido con gratitud y hospitalidad, del Don que se regala por el gozo de la felicidad del otro. Nuestro Dios no es un Dios solitario sino comunión del Amor personal (el que ama, el amado, el gozo de amar). Esa comunión es la que se abre y comunica a la historia humana con el fin de hacer a los seres humanos protagonistas de ese mismo amor.

La Pascua puede ser considerada como el acto fundador de una historia nueva sobre la base de la alianza establecida para siempre. A cada uno de los creyentes se le plantea la pregunta (como invitación e interpelación): ¿de qué historias quieres ser protagonista?, ¿de qué historias quieres formar parte? Si realmente ha sido alcanzado por la alegría de lo acontecido, la fe implica una responsabilidad y una disposición: *heme aquí* (he quedado des-centrado, ya no vivo simplemente para mí, he adquirido una personalidad nueva ante el mundo y ante la historia).

En la Pascua la historia y la realidad entera quedan constituidas en una situación nueva: como Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo [2Cor 5, 16ss], no sólo cada ser humano ha quedado constituido como hijo de Dios [Rom 8], sino que ha de servir al ministerio de reconciliación [2Cor 5, 18]: proclamar y testimoniar la bendición de Dios en favor de todos a raíz de la Pascua [Hech 3, 25-26]. La historia de la fe y de la evangelización queda depositada en la libertad de quienes viven su fe desde la conciencia de alegría y de envío.

Este protagonismo se concreta en el encargo misionero con que se cierra el evangelio de Mateo: haced comunidades de discípulos que, en medio de las naciones y de los pueblos, puedan introducir una lógica distinta en la historia [11]. El mandato de bautizar y de enseñar implica la convocatoria de discípulos que, tras las huellas de Jesús y bajo el señorío del Resucitado, realicen comunitariamente un modo de vida pleno de esperanza, de optimismo, de confianza y de responsabilidad.

Todo cristiano y toda asociación eclesial deben situarse dentro de esta doble coordenada. La Acción Católica además las han de vivir y desarrollar en lo

¿Cómo estar a la altura de las exigencias del tiempo histórico, responsabilizándonos de nuestro mundo y de nuestra época? Redescubriendo el sentido genuino de la fe y dejando que ella impregne nuestra vida.

concreto de la Iglesia, en su “corazón” concreto: en la diócesis y, de modo especial, en la parroquia.

La Iglesia en un lugar: comunidad de personas

A la luz de lo dicho queda clara una de las afirmaciones fundamentales de nuestra reflexión: la Iglesia es una realidad personal. Porque la Iglesia *son las personas* que la constituyen: los discípulos que, a nivel tanto personal como colectivo, prolongan la historia abierta en la Pascua por las Personas de la Trinidad.

En la consideración de la Iglesia es difícil superar hábitos adquiridos o prejuicios interesados. La Iglesia suele ser considerada como una institución o como un grupo de autoridades religiosas respecto a las cuales los creyentes individuales se sienten distantes o súbditos. En la subjetividad del creyente no surge de modo automático la dimensión eclesial. Esta surge en un segundo momento, como una magnitud a la que pertenezco, con la que colaboro, a la que ayudo o en la que cumplo mis obligaciones religiosas ya que facilita mi relación con Dios. Por eso de modo espontáneo preguntamos: *¿qué es la Iglesia?* Este lenguaje sin embargo traiciona una concepción simplificada de la Iglesia: es una estructura impersonal, una entidad burocrática, una organización religiosa. La Iglesia sin embargo es una realidad personal porque es las personas que la forman. Por eso la pregunta adecuada debería ser: *¿quién es (o somos) la Iglesia?* Evidentemente se requiere una organización, una estructura, una institución. Pero ello será expresión de la dinámica misma de los creyentes que viven y testimonian su fe en el mundo y en la historia.

Los datos neotestamentarios son constantes en reflejar esta experiencia. Es cierto que ello venía facilitado por la magnitud de aquellos grupos cristianos, en los que no era posible el anonimato o la masificación. El dato sociológico sin embargo no es el decisivo. Lo fundamental es que la fe era vivida como en una familia (los hijos en el hogar del Padre) en la que cada uno tenía su rostro y su nombre. Como ejemplo basta mencionar la conclusión de la breve segunda carta de san Juan: saluda a cada uno de los amigos por su nombre. Hermanos o amigos, cualquiera de los términos denota las relaciones interpersonales y directas en las que se va desplegando y fortaleciendo el tejido eclesial. No podía ser otro el modo de comportamiento de los discípulos, ya que así había actuado el mismo Jesús: no os llamo siervos, sino amigos, porque a vosotros se os ha revelado el corazón mismo del amor del Padre, de la fidelidad del Hijo, del gozo del Espíritu [Jn 15, 15].

LA REALIDAD PERSONAL DE LA IGLESIA A LA LUZ DE LA PASCUA

Este carácter personal tiene raíces teológicas aún más profundas. Si la Iglesia nace de la Pascua, de la misión del Hijo y del Espíritu, no puede encontrar su realidad más que en la respuesta personal a la iniciativa personal de Hijo y Espíritu, que deben ser considerados co-fundadores o co-instituyentes de la Iglesia. Ellos se hacen presentes en las personas y a través de las personas. Es lo que han pretendido expresar las imágenes Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (además, lógicamente, de Pueblo de

“Ekklesia:

una asamblea que se encuentra reunida porque ha habido una convocatoria y porque está dispuesta a ser enviada.

Dios). El hogar de Dios en la historia, y especialmente del Dios Trinidad, no puede ser otro que un edificio de piedras vivas que llega a ser considerado como cuerpo de Cristo y templo del Espíritu.

La imagen *Pueblo de Dios* sigue vivo en el Nuevo Testamento para referirse a las comunidades de discípulos. Pero también la novedad cristiana, a la luz del Hijo y del Espíritu, conserva la misma convicción. Los cristianos son el *Cuerpo de Cristo*, es decir, son la presencia de Cristo en el mundo gracias al cuerpo de los creyentes, es decir, gracias a su mundo de relaciones, a su inserción en el mundo [1Cor 6, 15; 12, 12.27]. Ello se realiza de un modo especial gracias a la participación en la eucaristía: la participación de todos en el mismo Cuerpo de Cristo convierte a los creyentes en el Cuerpo de Cristo [1Cor 10, 16-17], es decir, es *la vida concreta de las personas* la que *hace que Cristo tenga cuerpo en el mundo* y en la historia. Igualmente el “templo espiritual”, es decir, el Templo del Espíritu, es una edificación alzada por “vosotros, como piedras vivas” [1Pe 2, 4], pues los bautizados realizan su sacerdocio en toda la anchura de la experiencia cotidiana [v. 9].

La dimensión eclesial de la fe pascual se impone como una evidencia. Sólo desde este presupuesto puede la vida eclesial recuperar dinamismo y convicción evangelizadora. La distancia subjetiva entre la propia experiencia y la realidad objetiva e institucional introduciría un cáncer mortal en la vida eclesial. Es ésta la frescura y el rocío que desde el Nuevo Testamento debe refluir sobre nuestras comunidades eclesiales, confrontadas con desafíos notables pero en ocasiones cansadas y abrumadas.

En una concepción personal de la Iglesia la eucaristía adquiere una relevancia esencial. *La Iglesia es eucaristía*, afirmaba J. Ratzinger [12]. Precisamente por

“Es la iglesia concreta (más que el creyente particular) la que debe celebrar la eucaristía para seguir siendo Iglesia de Jesucristo y para recuperar permanentemente la propia singularidad que ha de ofrecer al mundo porque sólo ella puede hacerlo.

la participación en la eucaristía. Eucaristía e Iglesia nacen por ello a la par. La institución de la Iglesia y de la eucaristía brotan de la misma lógica personal de la revelación. Por eso, como recordaban los Padres, no hay que afirmar sin más que la eucaristía es una “cosa” que hace la Iglesia, sino que la eucaristía a su vez “hace” a la Iglesia.

La eucaristía queda situada de este modo en el corazón de la Iglesia: desde el punto de vista externo o sociológico porque es donde se hace cuerpo visible la comunidad de discípulos; pero sobre todo desde el punto de vista teológico: la eucaristía simboliza y hace experimentable que la Iglesia es la *parábola de la Pascua* [13], pues la Pascua reclama su prolongación a través del tiempo y su presencialización en lo ancho del espacio. La eucaristía es el regalo permanente al mundo de lo mejor que puede ofrecer la revelación cristiana: la reconciliación como bendición a favor de la humanidad entera en virtud de la oblación del Jesús muerto y resucitado. En la eucaristía, por la acción del Espíritu, se hace memorial un pasado que no se pierde en el olvido y se anticipa un futuro (la nueva creación) que no queda en la distancia sino que renueva desde dentro la vieja creación. Unida a la acción sacerdotal de Jesucristo, la comunidad reunida invoca al Espíritu en el altar del mundo como expresión de que el mundo no se cierra en su inmanencia ni la persona humana en sus apetitos naturales sino que la realidad toda está abierta a una comunión que abraza la creación entera.

La comunidad de creyentes, comunidad eclesial, es por tanto comunidad eucarística. Y no porque haya un precepto que cumplir o una devoción que realizar sino porque la Iglesia recibe su identidad y su misión del acontecimiento celebrado en la Pascua. La misa dominical es la “Pascua de la semana” y el tiempo pascual es el período máximamente alegre en el que la Iglesia se presenta ante el mundo como el encuentro y la comunión entre el Dios Trinidad y la familia humana. Es la iglesia concreta (más que el creyente particular) la que debe celebrar la eucaristía para seguir siendo Iglesia de Jesucristo y para recuperar permanentemente la propia singularidad que ha de ofrecer al mundo porque sólo ella puede hacerlo.

La celebración de la eucaristía [14] implica la experiencia profunda de asamblea: los cristianos celebran la eucaristía cuando se reúnen en asamblea, y se reúnen en asamblea para celebrar la eucaristía. Esta mutua implicación nos introduce *en el corazón de la ekklesía*. La *ek-klesía* asume el significado de la asamblea cultural de Israel y, a la vez, la práctica de la reunión cívica de la *polis* griega. Tanto el significado religioso como el profano ponen de manifiesto el carácter personal de la Iglesia. Con un matiz que desde el punto de vista cristiano queda acentuado: en el Antiguo Testamento el *qahal* de Yahvé lo era tan sólo en el momento de la reunión, desde el punto de vista cristiano la Iglesia -en cuanto Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu- lo sigue siendo en el entramado de la vida social, a través del cuerpo de la propia existencia de los bautizados.

CONVOCADA PARA SER ENVIADA

En virtud de ese carácter personal se puede percibir todo el dinamismo implicado en la noción de *ek-klesía*: es una asamblea que se encuentra reunida porque ha habido una convocatoria y porque está dispuesta a ser enviada. La *ek-klesía* se apoya en la fe, pero no en menor medida en la lógica de la evangelización: **a)** surge la

“ El ser-cristiano, y por ello el ser-eclesial, no es un dato de naturaleza sino de gracia, no de la espontaneidad de los apetitos sino de la alegría de la persona.

ek-klesía en una ciudad, en un lugar, porque se ha producido el anuncio de la novedad cristiana; **b)** de entre todos los destinatarios de la interpelación y del anuncio sólo algunos responden y se reúnen; **d)** la reunión vive del acontecimiento pascual y existe para servirlo y prolongarlo; **e)** por eso la asamblea eucarística es, por definición, apertura y disposición para la misión, para la evangelización, para el testimonio, para la transformación del mundo, para la anticipación de la nueva creación, para seguir comunicando la alegría del Reino, para restaurar al ser humano en el esplendor de la imagen de Dios que posee desde el alborar de la creación [15].

La comprensión adecuada de la *ek-klesía* hace presente el sentido de la iglesia local o diócesis, es decir, de la *Iglesia en un lugar*. La Iglesia de Jesucristo no existe de un modo universal abstracto o atemporal sino en un lugar, *tomando cuerpo en la carne de los hombres* y de las mujeres concretas, alimentándose de la savia de cada pueblo y de cada cultura. Aún enraizada en un lugar, la Iglesia no se identifica con el territorio o con sus habitantes. Supone siempre una distancia y una diferencia respecto a los datos puramente naturales o sociológicos (es la conversión, el aspecto de decisión o de opción propio de la fe). Por eso san Pablo nunca habla de “*iglesia de Tesalónica*” sino de “*iglesia en Tesalónica*” o “*iglesia de los tesalonicenses*”: la iniciativa salvífica de las Personas divinas es acogida por la libertad de las personas que habitan en un lugar. El ser-cristiano, y por ello el ser-eclesial, no es un dato de naturaleza sino de gracia, no de la espontaneidad de los apetitos sino de la alegría de la persona. La comunión propia de la Trinidad es participada por las personas humanas, que la viven y la visibilizan en la publicidad de la historia. Los miembros de la Acción Católica están *llamados a dar cuerpo a la Iglesia* que en lo concreto es llamada para ser enviada.

La eclesiología de comunión, que ha tratado de revitalizar la experiencia eclesial y la reflexión eclesiológica, bebe de estos manantiales. Y por ello aspira a fomentar la espiritualidad eclesiológica, la inmediatez de las relaciones eclesiales, la renovación de las estructuras eclesiales, la dinamización del testimonio cristiano. La no-



ción de Iglesia ha incorporado como elementos irrenunciables estos dos aspectos: **a)** la iglesia local como comunión de personas; **b)** la Iglesia de Jesucristo como “*comunión de iglesias*” o “*cuerpo de las iglesias*”. Esa doble coordinada configura la identidad y la misión de la fe cristiana, tanto a nivel personal como comunitario.

Como expresión de este dinamismo se puede valorar la tensión entre cenáculo y Pentecostés. El cenáculo representa la vida comunitaria en su intimidad, alimentada por la fraternidad y la liturgia, pero que se mantiene con las puertas y ventanas cerradas. El cenáculo sin embargo no es el destino ni el escenario de la Iglesia. Su destino y su escenario es el mundo, la historia, la humanidad, el cosmos. Eso es lo que representa Pentecostés. Es de nuevo la acción del Espíritu quien, empujando desde dentro, abre puertas y ventanas, pues está esperando desde fuera, en el seno de los dramas de la humanidad: Pentecostés es el reverso de Babel, el estado real de la humanidad, atravesada por la incomprensión, la indiferencia o la competitividad. Pentecostés se constituye como el horizonte y el escenario de la presencia de la Iglesia en la publicidad de la historia. Es precisamente en ese contexto donde debe ejercer el ministerio de la reconciliación y donde debe testificar la bendición de Dios sobre la humanidad entera. Es el evangelio de la Pascua el que restaura y renueva a las personas concretas para que superen su aislamiento y se abran a la comunión y a la comunión regalada por el Dios de la Pascua.

Pentecostés permite comprender desde otro punto de vista el dinamismo de la evangelización y el sentido de la iglesia local que, como decíamos, va surgiendo de la fuerza del evangelio que se abre camino en el mundo. El destino de la Iglesia en medio de los pueblos aspira a cruzar todas las orillas y todas las fronteras para ir naciendo entre todos los pueblos, naciones y lenguas. En Pentecostés la Iglesia reconoce la existencia de los otros, y por ello se ve enviada a los otros para nacer de entre los otros. La génesis de las diversas iglesias contribuye de este modo a la reunificación y a la reconciliación entre los pueblos. Su catolicidad se realiza de este modo en lo concreto de la historia, pues tiene como objetivo recoger todo lo que de verdadero y de bueno hay en todas las culturas a fin de transfigurarlas en la luminosidad del Reino de Dios y en el reencuentro de los grupos humanos como familia unida en el hogar del Padre.

EL OBISPO EN EL DINAMISMO DE SU IGLESIA

Es en la iglesia local donde se realiza de modo pleno y nítido el ministerio del obispo, como garantía de la apostolicidad de la Iglesia. La identidad del obispo se despliega en una doble dirección: **a)** *en el seno de su iglesia* en cuanto preside la eucaristía única de la iglesia concreta, y de este modo -en virtud del sacramento recibido- garantiza la apostolicidad de su misión; los apóstoles fueron constituidos como tales en el mismo acontecimiento pascual, como testigos de lo sucedido y como responsables de su prolongación a través del tiempo manteniendo la fidelidad al acontecimiento fundador; en este sentido se habla de la capitalidad del obispo, es decir, él es la cabeza y el centro de unidad de su iglesia; **b)** *en el seno de la comunión de iglesias*, pues el obispo no puede ser considerado de modo aislado, sino en cuanto responsable colegialmente de la misión del Resucitado; en consecuencia el obispo -y su iglesia, de la que es representante- está responsabilizado de todas las iglesias; por ello la evangelización a ni-



vel mundial es tarea de todas y cada de las iglesias.

El obispo debe hacer carne en su propia vida y en el ejercicio de su misión lo que realmente significa su identidad teológica. Por un lado, para todo cristiano resulta obvio que nada puede hacerse sin el obispo; desde el punto de vista del obispo, debe resultar igualmente evidente que función suya es también ir tejiendo con paciencia y con amor la unidad de la iglesia. De este modo la eucaristía refleja la vida misma de la iglesia y su testimonio ante el mundo.

Como podremos ver más adelante, el obispo desempeña una función imprescindible en el dinamismo de una Iglesia sinodal. Todo ministerio en la Iglesia posee -y por ello debe desarrollar- una triple dimensión: personal, comunitaria, colegial. A nivel personal, el obispo es un creyente con una vocación especial, que exige coherencia entre su vida personal y su responsabilidad en la iglesia; a nivel comunitario, es un cristiano entre cristianos, por lo que debe sentirse en el caminar de su iglesia, en sintonía con su sensibilidad, dificultades y esperanzas; a nivel colegial, porque no puede desvincularse del colegio de presbíteros ni -con mayor razón- del colegio episcopal que encuentra en el Papa el centro y la garantía de la comunión.

La parroquia: la Iglesia entre las casas de los hombres

Dado que la responsabilidad eclesial de la Acción Católica tiene lugar preferentemente en el ámbito parroquial resulta conveniente captar no sólo el sentido teológico de la parroquia sino también su destino histórico y los avatares que ha experimentado durante los últimos decenios: así se podrán percibir con claridad sus insuficiencias y sus posibilidades, y especialmente la nueva situación en

“ Escuchar las críticas dirigidas contra la parroquia resulta ilustrativo para comprender el sentido de la actual reivindicación e, incluso de su “revancha”.

“La descristianización y la secularización de un lado, la reorganización del espacio y la movilidad de los grupos humanos de otro, parecían hacer obsoleta la estructura de la parroquia.

que la ha colocado la historia. Con lucidez y con decisión, la parroquia debe ser asumida como espacio eclesial y pastoral privilegiado, como “*corazón de la Iglesia*”. Por ello necesita creyentes que, con decisión y con gozo, la vivan como el hogar de su fe y el escenario de su acción evangelizadora.

EL QUESTIONAMIENTO DE LA PARROQUIA

Escuchar las críticas dirigidas contra la parroquia resulta ilustrativo para comprender el sentido de la actual reivindicación e, incluso de su “*revancha*” [16]: la lógica de fondo de este proceso nos hace captar las insuficiencias de la parroquia, pero también su grandeza, su necesidad y su actualidad. En los juicios que durante el último medio siglo desacreditan la parroquia hay un elemento de verdad, aunque queda ofuscado por un idealismo utópico que conducía a una injusticia contra la realidad. La parroquia, se irá viendo con claridad, es necesaria pero insuficiente. Las insuficiencias y debilidades no desaparecen aún cuando se reconozca su grandeza, pero pueden ser integradas en una perspectiva mayor, en toda su hondura teológica y antropológica, en su realismo pastoral y evangelizador: por ser la comunidad eucarística accesible a todos debe ser foco de dinamismo evangelizador.

La identidad y la misión de la parroquia no pueden lograrse más que en el seno y en la vida de la iglesia local. No es -como muchas veces se ha pensado- una simple parte de la organización ni una circunscripción burocrática de la diócesis. La parroquia surge históricamente del dinamismo de la iglesia local: en un primer momento las comunidades eclesiales eran pequeñas y por ello no había más que una única eucaristía presidida por el obispo (con lo que el colegio de presbíteros quedaba en la penumbra); posteriormente se fue ex-

tendiendo y ampliando el número de los fieles; resultaba imposible o irreal mantener la eucaristía única; por ello se fue atribuyendo a los presbíteros la responsabilidad de presidir las diversas eucaristías y la atención pastoral de aquel grupo de cristianos.

En este primer momento había clara conciencia de que no se trataba de una independencia teológica. Por eso cada una de las concretas comunidades eucarísticas era vivida como “*célula*” del organismo vivo de la iglesia local. Ello se expresaba litúrgicamente de modos simbólicamente eficaces: en la eucaristía presidida por el presbítero se incorporaba un fragmento del pan consagrado por el obispo, para dar a entender que no se trata en realidad de una eucaristía distinta de la eucaristía única de la iglesia local; en el ritmo de la iniciación cristiana el presbítero podía presidir el bautismo, pero la confirmación (sello o consumación del bautismo) quedaba reservada al obispo, con lo cual ya se podía acceder a la eucaristía comunitaria.

Las vicisitudes de la historia, sin embargo, fueron desequilibrando estas coordenadas. Se fue acentuando en cierta medida la autonomía de la parroquia, de modo que acabó pareciendo una parte administrativa u organizativa de la diócesis. Es un proceso paralelo al desdibujamiento de las iglesias locales a favor de una concepción universalista o centralizada de la Iglesia Católica. Esta figura de la parroquia quedó cuestionada cuando (sobre todo a mitad del siglo XX) se vio la necesidad de una renovación eclesiológica de cara a las nuevas necesidades de la misión y de la evangelización. Corrientes críticas se centraron de modo especial en la denuncia de “*las llagas de la parroquia*” [17]: esclerotización de las estructuras; planteamiento doctrinal de la catequesis, vivencia de la liturgia como cumplimiento de obligaciones o distribución de servicios religiosos; pastoral de mantenimiento insensible a las necesidades del entorno; consideración de los laicos como parte subalterna de la vida eclesial; centralización creciente en el clero de las funciones y los ministerios... La parroquia representaba para las fuerzas renovadoras la imagen de Iglesia que debía ser superada, pues no sólo no estaba en condiciones de asumir el dinamismo misionero, sino que representaba el bloqueo fundamental para las iniciativas creativas e innovadoras.

La parroquia se había convertido en el marco de encuadramiento de los cristianos. En una sociedad de cristiandad se había realizado una práctica identificación entre sociedad civil y comunidad parroquial. Esa situación iría siendo alterada por cambios sustanciales: la descristianización y la secularización de un lado, la reorganización del espacio y la movilidad de los grupos humanos de otro, parecían hacer obsoleta la estructura de la parroquia. La vecindad juega cada vez menos papel, la población divide su vida en territorios diversos, se multiplican las relaciones propias del modo de vida urbano e industrial... Por ello parece lógica la organización eclesial desde opciones personales de pertenencia o desde las afinidades sociales y culturales. Las nuevas necesidades misioneras y evangelizadoras requieren actitudes y compromisos que no son los propios de la vida parroquial, anquilosada en su rutina, devocionalismo y aburguesamiento. La problemática afectaba en aquellos momentos al conjunto de la Iglesia, pero de modo especialmente directo a las parroquias. Se sentía la necesidad de dar un nuevo cuerpo al cristianismo y, por ello, de reconfigurar la Iglesia. El deseo de “*reinventar la Iglesia*” [18] implicaba el “*adiós a una Iglesia*” [19], la despedida de un tipo determinado de Iglesia.



La parroquia es denunciada por algunos pastoralistas como el punto de referencia de lo que no debe ser, la antítesis de dinamismo misionero [20]. Es vista como una comunidad imposible [21], por lo que llega a proclamarse el fin de las parroquias [22] y el advenimiento de una Iglesia sin parroquias [23]. El sistema parroquial, con una pertenencia burocráticamente controlada, debía dejar paso a una nueva etapa instituyente del cristianismo: una experiencia cristiana vivida desde la opción libre, realizada comunitariamente e inserta en los problemas reales del mundo y del entorno, participando en las luchas por la justicia y la democracia. Es el período en el que el “*principio comunidad*” se contrapone al “*principio parroquial*” dando origen a una amplia gama de comunidades, que aspiraba a dar un nuevo rostro y un nuevo cuerpo a la Iglesia. La búsqueda de visibilidad y de eficacia histórica empujaba a encontrarse con el mundo, participando de sus dramas y aspiraciones, y por ello se potenciaban no sólo los movimientos especializados sino el compromiso político concreto y explícito.

La parroquia se encontraba ante desafíos y acusaciones fuertes. Ello suscitó reflexiones más serenas sobre su situación y sus posibilidades. Pero desde entonces sigue planteada la necesidad de buscar un equilibrio adecuado entre su sentido teológico y sus posibilidades reales. Las alternativas se seguirán abriendo ante ella, pues en definitiva es la parroquia el rostro más visible de la Iglesia, por ello siempre interpelado y desafiado. En las décadas más recientes sucedió algo semejante con el debate entre “*cristianos de presencia*” y “*cristianos de mediación*”. Aunque de modo menos radical, la parroquia debía seguir identificando su posición en el cuerpo de la Iglesia. Existen tendencias a reducirla a ghetto, es decir, a espacio aislado y cerrado en sí mismo, como ámbito de cumplimiento religioso pero que observa el mundo real desde fuera. Y existen asimismo aquellos que consideran que la vida cristiana debe adoptar la espiritualidad y la mentalidad de la diáspora, de diluirse o solidarizarse en el entramado del mundo, como fermento que renuncia a una visibilidad institucional que pudiera ser considerada como nostalgia de los períodos de cristiandad.

LA REIVINDICACIÓN DE LA PARROQUIA

La reflexión más serena y equilibrada sobre la parroquia hace ver que su “*debilidad*” es precisamente lo que la convierte en casa habitable por todos, como lugar de hospitalidad y de acogida, de relaciones más o menos directas incluso con gente que carece de base religiosa; la parroquia da cuerpo y lugar a la Iglesia como instrumento indispensable de diálogo y de encuentro con la sociedad, como puente lanzado hacia los alejados o hacia los que se consideran distantes, como oferta siempre abierta. La parroquia muestra el carácter maternal de la Iglesia, que acoge sin condiciones excesivas y que está siempre dispuesta a perdonar y olvidar. Este carácter maternal crea ámbito de hogar y de familia en el que los cristianos ordinarios realizan su fe en los momentos de alegría y de tristeza, recibiendo el consuelo y el gozo de sentirse acogidos. Por ello el símbolo de la torre de la iglesia y el edificio del templo forman parte del imaginario de la población: es donde la Iglesia se hace visible y experimentable para todos.

Por eso se puede considerar a la parroquia como el espacio humano y geográfico en el que la Iglesia se hace pueblo, pues está presente entre las calles y las

plazas de la gente en lo cotidiano de su existencia y de sus relaciones. El recinto sacro no se cierra detrás de altos muros ni toma distancia de las encrucijadas humanas sino que se hace cercanía y proximidad.

La parroquia ciertamente necesita una renovación permanente y una dinamización evangelizadora. Pero ello debe hacerse desde los presupuestos que hemos indicado, sin despreciarla como obsoleta y sin buscarle alternativas radicales: **a)** es la Iglesia del Señor formada por las personas que celebran la eucaristía en un lugar; **b)** para esas personas la parroquia es el ámbito en el que articulan su sacerdocio bautismal, su vida mundana y su práctica religiosa; **c)** al hacerse pueblo en el territorio que habitan los ciudadanos posee un carácter sacramental y simbólico de invitación y de acogida.

En la actualidad el doble horizonte de la responsabilidad por parte de quienes asumen como propia la tarea de la parroquia ha de moverse en una doble dirección: **a)** equilibrar de modo armónico las dimensiones o funciones que la parroquia debe cumplir con la participación de todos; **b)** ir introduciendo en la sensibilidad de los cristianos la dimensión misionera que brota de la situación en la que las circunstancias históricas han situado a la parroquia. Del primer punto nos ocuparemos más detenidamente en el apartado siguiente. En este momento debemos mencionar de modo más explícito este segundo aspecto, ya que es el más novedoso y el que, en buena medida, ha dado origen a eso que algunos denominan “*la revancha de la parroquia*”.

La parroquia, por su propia vocación, se encuentra en la experiencia concreta de los creyentes. En la actual coyuntura histórica esta vocación originaria de la parroquia se puede precisar de modo más directo: es la frontera en la que los creyentes se encuentran con los no cristianos y en la que ellos mismos se encuentran con los poderes y dinamismos no cristianos o anti-cristianos. Desde el nivel elemental de la parroquia se debe poner de relieve el significado evangelizador del territorio en el que se ubica la parroquia, un territorio en el que se desenvuelven las biografías de las personas y de las sociedades con sus ilusiones e incertidumbres. Ello

“La “*debilidad*” de la parroquia es lo que la convierte en casa habitable por todos, como lugar de hospitalidad y de acogida, de relaciones más o menos directas incluso con gente que carece de base religiosa; la parroquia da cuerpo y lugar a la Iglesia como instrumento indispensable de diálogo y de encuentro con la sociedad, como puente lanzado hacia los alejados o hacia los que se consideran distantes, como oferta siempre abierta.

significa que desde la propia radicación local los miembros de la parroquia deben actuar como testigos en las iniciativas y proyectos que tejen la vida colectiva (problemas del barrio, asociaciones de vecinos, espacios de ocio, actividades culturales...).

El territorio puede ser un límite, pero igualmente se puede vivir como apertura y comunicación [24]. No se debe contraponer por tanto -a nivel de principio- la estabilidad de la parroquia y el dinamismo de la misión. El carácter popular de la Iglesia a este nivel hace inevitable la experiencia del primer anuncio o de una nueva evangelización: los niños que vienen a la catequesis desde hogares en los que no se les ha hablado de Dios, la celebración de funerales a los que acuden personas que no suelen visitar el templo, las manifestaciones de religiosidad popular en las que se sienten convocados indiferentes o incrédulos, las visitas a los enfermos que permiten el contacto con familiares alejados de toda vida eclesial, la atención a los pobres y marginados que son accesibles por una caridad que rebasa todas las fronteras... Cada una de estas realidades han pasado a formar parte de la vida cotidiana de las parroquias. Pero pueden ser afrontadas como un peso burocrático o como una posibilidad evangelizadora. Lo decisivo es que se reconsidere lo cotidiano de la vida parroquial desde una actitud evangelizadora. La acogida puede ser la forma del testimonio propio del primer anuncio.

Este carácter popular y abierto de la parroquia permite comprender el sentido de la "Iglesia del umbral" [25] y de las nuevas modalidades de pertenencia religiosa o de referencia eclesial. Existen personas que se acercan a la Iglesia manteniéndose simplemente en el umbral, lanzando una mirada o entablando un contacto sin compromiso. ¿Puede la comunidad parroquial cerrar las puertas para no sentirse alterada o molestada por quienes parecen no mostrar más que curiosidad? Lo mismo puede decirse de aquellos que viven su fe como una actitud permanente de peregrinación, sin hogar eclesial fijo y sin una pertenencia estable [26]. En ocasiones se hacen presentes de modo transitorio u ocasional. ¿Puede la comunidad parroquial relegarlos o mirarlos con distancia o displicencia? ¿Existe la mentalidad o la actitud para considerar del modo adecuado a los visitantes ocasionales?

Este nuevo modo de plantear y de vivir la vida de la parroquia exige una espiritualidad determinada: la de la paciencia realista ante las personas concretas, evitando tanto el idealismo como la resignación. El respeto a la libertad y el acompañamiento según el ritmo de las personas y de las experiencias espirituales se debe dirigir tanto a quienes se consideran miembros de la comunidad parroquial como a quienes sólo se relacionan con ella de modo tangencial. Ello viene exigido por el carácter po-



Lo decisivo es que se reconsidere lo cotidiano de la vida parroquial desde una actitud evangelizadora.

pular de la Iglesia en su realización concreta. El servicio a la parroquia desde tales presupuestos y en tales circunstancias supone una disposición carismática, que no es de menor nivel que la opción exigida como "conversión" para el ingreso en otro tipo de comunidades o movimientos. La identificación de la propia vida y del propio compromiso pastoral con la realidad eclesial exige amar a la Iglesia en lo concreto y no una figura utópica soñada o proyectada fuera del tiempo y del espacio. Sólo desde este encuentro o reencuentro con la concreción eclesial será posible su renovación y revitalización.

EL CARISMA PARROQUIAL DEL PRESBITERO

La función del presbítero en la comunidad parroquial es análoga a la que realiza el obispo en el seno de su iglesia. El presbítero es el pastor en cuanto preside la eucaristía y en cuanto despliega la caridad pastoral en el conjunto de sus actividades. El "carisma parroquial", en el sentido expuesto, debe ser encarnado de modo especial por el presbítero en la medida en que busca la santidad en el ejercicio concreto de su ministerio.

En una concepción clerical o jerarcológica de la Iglesia la tarea del presbítero es unidireccional y, en último término, más sencilla. Sin embargo este sería un planteamiento equivocado, pues reduce su carisma y bloquea el dinamismo de la parroquia como comunidad eucarística. El ministerio del presbítero encierra también el triple componente mencionado respecto al obispo: personal, en cuanto creyente con una vocación y un carisma preciso; comunitario, en cuanto nunca puede verse desligado de la vida de los bautizados aunque represente al Señor que llama y congrega a su comunidad; colegial, en cuanto realiza su tarea como co-presbítero de un presbítero que es el que ejerce el "ministerio de la comunidad". Como servicio a la parroquia deberá facilitar la participación de todos y establecer las condiciones para que desarrollen las aportaciones de cada uno; de modo especial deberá atender a quienes asumen el "carisma parroquial" como su modo de vivir y celebrar la fe: la recta comprensión de este "carisma parroquial" permite comprender la necesidad de la Acción Católica (a la luz de sus notas peculiares) en el complejo entramado de la realidad eclesial concreta.

En el dinamismo de una Iglesia sinodal

Facilitar el despliegue de los carismas y tejer la comunión en el seno de la iglesia concreta resume el objetivo pastoral por antonomasia, que aspira a la edificación de la Iglesia de cara a la evangelización, es decir, que aspira a que la Iglesia en lo concreto sea aquello para lo que ha sido llamada a la existencia. Podríamos resumir en una fórmula esta pretensión: conseguir *que*

Facilitar el despliegue de los carismas y tejer la comunión en el seno de la iglesia concreta resume el objetivo pastoral por antonomasia.

todos sean sujetos en una comunidad-sujeto. No podemos olvidar que los cristianos son convocados a la eucaristía para que sean realmente la Iglesia del Señor que la convoca y que la envía. De este modo la Iglesia expresa la comunión que le ha sido regalada.

Este dinamismo es el que denominamos como *sinodalidad*: la comunión en la realidad concreta de las personas y de las situaciones históricas. La comunidad, como ideal a conseguir, puede convertirse en un concepto símbolo que de hecho desacredita o desprestigia las realidades eclesiales concretamente existentes. La sinodalidad trata de poner de relieve el carácter concreto y complejo de la comunión, precisamente porque la Iglesia es (también) las personas concretas con sus limitaciones, parcialidades y unilateralidades.

Etimológicamente *“sínodo”* designa el camino realizado en común, el hecho de avanzar juntos. La Iglesia tiene un carácter itinerante y peregrinante, como lo muestra su designación como Pueblo de Dios. Juan Crisóstomo afirmó que la Iglesia tiene nombre de sínodo. Para comprenderlo en sus raíces y en sus implicaciones basta que pensemos en lo que es un sínodo diocesano: su figura más noble es la eucaristía de clausura, presidida por el obispo en medio de su presbiterio y de su pueblo, en la que la iglesia agradece a su Señor los dones recibidos y se muestra dispuesta a asumir unos compromisos; para llegar a ese momento se ha debido recorrer un largo camino en el que ha habido estudios de la realidad, propuestas diversas, aportaciones múltiples, debates y discusiones para el discernimiento, votaciones y enmiendas...; en todo este difícil y esforzado trabajo ha habido que ir tejiendo la comunión: escuchando a los otros, reconociendo que ninguno posee de modo absoluto y aislado la solución correcta, aceptando la aportación de los otros, renunciando a lo propio a favor de lo común, valorando la existencia de espiritualidades y metodologías distintas, buscando el encuentro en la vocación y en la misión compartida... Lo que significa el sínodo de modo solemne en la biografía de una iglesia debe realizarse en la vida cotidiana y en el quehacer permanente de una parroquia.



ESPIRITUALIDAD DE VICARIEDAD: CARISMAS Y MINISTERIOS

El dinamismo sinodal de una iglesia reclama a sus miembros una espiritualidad profundamente eclesial: la *espiritualidad de la vicariedad*. La vicariedad es una actitud de profundas raíces cristológicas: fue el mismo Jesús el que de modo paradigmático puso su vida a disposición de todos, a favor de todos, en nombre de todos. Esta actitud se encuentra también presente en las experiencias neotestamentarias. Podríamos resumirla de este modo: todo es de todos, pero no todos pueden hacerlo todo; por ello algunos, en nombre de todos, realizan la tarea para la que han sido designados o para la que han recibido el carisma; como es una función eclesial, no pueden apropiársela como algo exclusivo o particular. El más antiguo documento del Nuevo Testamento lo refleja con entera normalidad: *“Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos en el Señor y amonestándoos... También os rogamos, hermanos, que amonestéis a los revoltosos, alentéis a los pusilánimes, acojáis a los flacos y os mostréis longánimes con todos”* [1Tes 5, 12-14]. Lo que corresponde a *algunos* por su ministerio de presidencia no queda sustraído a *todos*, porque de esa sinergia crece una iglesia con la participación de todos de cara a una tarea que es de todos.

Dentro de la misma lógica hay que comprender y desarrollar la relación entre los ministerios y los carismas. Cada uno de ellos no debe ser visto o vivido de modo aislado o individualista. Sería simplificador hablar de ministerio como propio de los presbíteros o de los carismas como propios de los laicos. Unos y otros deben ser vistos y valorados como expresión de una iglesia de personas. Los ministerios son imprescindibles para que la iglesia sea fiel a su vocación y a su misión. Hemos hablado ya del ministerio apostólico, que garantiza la fidelidad a la Pascua y la comunión con el resto de las iglesias. Pero existen otros ministerios que deben existir en una iglesia viva: catequista, profeta, maestro o doctor, diácono, lector, cantor... En función de las circunstancias y de las necesidades el elenco de ministerios se puede ampliar o precisar. El criterio para ello debe proceder de la vida misma de la iglesia en su diálogo con el entorno.

Los carismas son los dones regalados por el Espíritu para que la iglesia pueda alcanzar su madurez y por ello desarrollar una vida y una misión a la altura de su vocación. El carisma es entregado a las personas concretas, pero no como creyentes individuales sino como piedras vivas de la iglesia. Cada bautizado, en su propia responsabilidad y en el diálogo y discernimiento eclesial, debe identificar su carisma para ponerlo a disposición de la iglesia en su conjunto. Todo carisma ha de ser ejercido en y a favor de la iglesia. Es la dimensión de vicariedad de que anteriormente hablamos. Por ello Pablo advierte que la caridad es el más noble de los carismas: porque ni se engríe ni se pone en el centro sino que vive desde los otros y a favor de los otros.

Esta dinámica es constante en la vida de la Iglesia aunque no se realice de modo sistemático o colectivo. Por eso a lo largo de los siglos van surgiendo iniciativas, proyectos, planes... El período posterior al Vaticano II ha sido uno de los más fecundos y variados, especialmente entre los laicos. Por ello han surgido grupos, movimientos, asociaciones, comunidades de diverso carácter. Este fenómeno (juntamente con la afirmación y consolidación de las iglesias locales) permiten hablar de la multiplicación de los protagonistas en la Iglesia. Ello ha provocado tensiones, incomprendimientos, incluso enfrentamientos. Pero



constituyen sin duda uno de los signos más palpables de la vitalidad eclesial y de la acción del Espíritu.

En este proceso las parroquias han sido en buena medida observadores neutrales. Muchas de las nuevas iniciativas se han realizado en polémica con las estructuras rígidas de las parroquias. Pero no es menos cierto que la vida concreta de las parroquias ha experimentado una renovación en el campo de la catequesis, de la liturgia, de la caridad, de la atención a sectores determinados... Nos encontramos en un momento de sedimentación y de consolidación. Pero puede retornar la tentación de la resignación o de la parálisis. Es necesario por ello que la parroquia se inserte con decisión en un dinamismo del que no ha estado ausente.

LA ACCIÓN CATÓLICA: CARISMA Y MINISTERIO

En este contexto es donde muestra todo su relieve eclesiológico y carismático la Acción Católica. Responde, como hemos indicado, a la realidad de la parroquia y a los avatares de su historia. Si, a pesar de todas las dificultades, la parroquia ha reivindicado su dignidad y su funcionalidad, parece lógico que surjan vocaciones que se unen para asumir como propia la identidad y la misión de la parroquia. Reconociendo la legitimidad de las otras asociaciones, la Acción Católica descubre su singularidad (y su carácter imprescindible) como un bien de la iglesia concreta. Ahí radica su profunda eclesialidad y su aportación insustituible: dar vida al *"carisma de la parroquia"*.

Desde su posición en el seno de la parroquia alguien (no sólo el presbítero, sino también algunos de los bautizados) debe asumir como responsabilidad consciente el equilibrio de funciones y dimensiones de la parroquia así como la consolidación y fortalecimiento del tejido eclesial concreto. No se trata de que alguien tenga que actuar como si, viniendo desde fuera, fuera a evangelizar la parroquia. La vinculación ha de ser más directa, profunda y normal: *algunos*, dentro de la misma parroquia, *deben servir a la figura eclesial*, para que sea armoniosa y equilibrada.

En cada comunidad parroquial deben realizarse las dimensiones que brotan de su vocación más íntima: la liturgia y especialmente la eucaristía; la catequesis, tanto en el sentido de transmisión de la fe a las nuevas generaciones como de la formación del conjunto de los creyentes; la *diakonia* o el servicio caritativo respecto a los más débiles y necesitados; la evangelización o el ofrecimiento de la fe a los recién llegados o a quienes se encuentran distantes de la vida eclesial; la atención a los distintos grupos o sectores de la comunidad parro-

quial... No es fácil lograr una figura carente de excesos o de defectos. Sin ese equilibrio se deforma la sacramentalidad de la Iglesia y su significatividad. Es lógico que algunos reciban el carisma de la *"re-configuración"* de la parroquia (lo cual no implica la responsabilidad de hacerlo todo sino de hacer presente esa responsabilidad ante el conjunto de la parroquia).

Para que las distintas dimensiones o funciones puedan realizarse en el sentido indicado se requiere también que la comunión se haga realidad vital y experimental, es decir, que el tejido eclesial se consolide y se fortalezca. Sin las personas y sus relaciones no será posible conseguir la imagen adecuada de la parroquia. Y por ello no se puede dejar exclusivamente a la iniciativa del presbítero el cumplimiento de esa responsabilidad que es de todos. La Acción Católica asume como carisma colectivo esta colaboración explícita con el pastor en su servicio a la unidad y a la comunión.

EN LA TENSIÓN DE LA REALIDAD

La parroquia es necesaria pero no completa ni autosuficiente. Hay funciones o niveles que no se pueden desarrollar en el ámbito de la parroquia. Por ello debe abrirse a la pastoral global de la iglesia local, en la cual también encuentran su sede y su espacio realidades eclesiales que no son estrictamente parroquiales. La parroquia debe reconocer la existencia de *"otros lugares eclesiales"* a la vez que reivindica su propia peculiaridad. Pero por ello necesita insertarse en el tejido personal de la iglesia local, para aportar la propia riqueza y dejarse enriquecer por la aportación de otros. De cara a este objetivo también la Acción Católica responde a su propio carisma ya que su articulación asociativa se desarrolla desde la referencia a la iglesia local.

Este carisma peculiar debe forjarse en la tensión de la realidad parroquial. La nostalgia de la experiencia comunitaria está movida por un elemento de validez irrenunciable. No obstante la hipertrofia de la comunidad puede generar efectos contraproducentes: identificar apresuradamente comunión y comunidad, idealizar el mito de los orígenes como denuncia de la realidad concreta, denunciar las dimensiones institucionales como estructuras sin corazón, sobrecargar a los protagonistas con aspiraciones que acaban generando frustración o desánimo... El amor a las personas concretas debe lograr un equilibrio sin contraposiciones entre la dimensión comunitaria, la objetividad de

Reconociendo la legitimidad de las otras asociaciones, la Acción Católica descubre su singularidad (y su carácter imprescindible) como un bien de la iglesia concreta. Ahí radica su profunda eclesialidad y su aportación insustituible: dar vida al *"carisma de la parroquia"*.

una institución, la complejidad de la realidad social, los niveles de la psicología humana.

Hay que evitar las alternativas forzadas. La parroquia es más y menos que misión, más y menos que comunidad. *Menos que misión*, porque no siempre acepta o percibe conscientemente su nueva situación ya que está apegada a un territorio. *Más que misión*, porque el contexto cultural le exige un nuevo protagonismo en medio de un creciente pluralismo ideológico. *Menos que comunidad*, porque hay tal diversidad de miembros y de grados de pertenencia que hace imposible la calidez de la pura comunidad. *Más que comunidad*, porque no todo en la vida de la parroquia ni en la vida de la iglesia debe ser expresado o experimentado en clave comunitaria.

En el mundo y ante el mundo

La iglesia concreta existe y vive en la publicidad de la historia, vinculada a un territorio y a una cultura, participando de los dramas y las expectativas de los pueblos. En consecuencia su misión y su evangelización no pueden acontecer al margen de la vida de las sociedades. Por ello la vida eclesial se encuentra en contacto con la política, con la vida de la *polis*. El ser humano, y por eso el creyente, es constitutivamente un ser político, pues vive en sociedad y es responsable de su destino, de sus problemas y de sus proyectos.

La política, precisamente por lo dicho, es una realidad compleja, con múltiples dimensiones, ámbitos y niveles. A lo largo de la historia se ha ido desgajando una actividad específica que aspiraba a la gestión de la cosa pública y al ejercicio del poder con independencia o separación del factor religioso. La adecuada articulación entre ambas dimensiones y dinanismos ha marcado la historia de numerosas sociedades, especialmente la occidental. Uno de los aspectos más significativos de la modernidad ha sido la autonomía del poder temporal.

Esta distinción en principio ha sido reconocida como legítima por la Iglesia, de modo solemne en el Vaticano II. Este reconocimiento a nivel de principio no elimina todos los focos de problemas. Desde nuestro campo de análisis nos interesa destacar dos de estos focos: Por un lado, la pretensión laicista de recluir y reducir el fenómeno religioso al ámbito privado de la conciencia. Por otro lado, la valoración de lo político por parte de los

Hay que evitar las alternativas forzadas. La parroquia es más y menos que misión, más y menos que comunidad.

cristianos como medio ineludible para hacer visible el testimonio de la fe y para mostrar la eficacia de la revelación cristiana en la transformación del mundo. Cada una de estas perspectivas plantea exigencias y propone actitudes a los creyentes en la actualidad.

La tentación laicista es real en nuestras sociedades. En su lógica rigurosa, ello convierte la acción política en enemiga o adversaria de lo religioso: introduce una esquizofrenia en la subjetividad del ciudadano religioso, pues divide su existencia en dos ámbitos comunicables, debido a que se le exige que en el ámbito público prescindiera de su condición de creyente; a la vez corre el riesgo de atribuirse las mismas pretensiones que niega a la religión, pues se afirma como instancia suprema de verdad, como institución única en condiciones de formar ciudadanos maduros.

Ante tales pretensiones el creyente debe reaccionar no sólo en defensa de la propia religión, sino como reivindicación de la vida libre de la sociedad y como defensa por ello del ciudadano y de la ciudadanía frente a dinanismos que se pueden transformar en totalitarismo o en pensamiento único. En este nivel los creyentes deben asumir una responsabilidad política en cuanto reclaman para la sociedad, en su diversidad, la decisión sobre la cosa pública. La libertad de la conciencia que brota de la fe debe oponerse a la identificación de Estado y sociedad (a la absorción de ésta por aquél).

La responsabilidad pública de la fe ha de conducir incluso a prestar su ayuda al Estado aportándole un suplemento de alma y un horizonte que enriquezca sus planteamientos. Desde este punto de vista también la religión debe ser consciente de sus enormes posibilidades, aún dentro de su debilidad institucional o de su menor presencia en la vida colectiva. El

PARA LA REFLEXIÓN

VER

Durante el proceso de reflexión y durante la celebración de la Asamblea, ¿nos hemos sentido "urgidos por la realidad y por el Espíritu", o lo hemos vivido quizá más como una decisión o empeño "humano"?

JUZGAR

Analiza y comenta (individualmente y en grupo) los siguientes párrafos:

La Iglesia suele ser considerada como una institución o como un

grupo de autoridades religiosas respecto a las cuales los creyentes individuales se sienten distantes o súbditos. En la subjetividad del creyente no surge de modo automático la dimensión eclesial. Esta surge en un segundo momento, como una magnitud a la que pertenezco, con la que colaboro, a la que ayudo o en la que cumplo mis obligaciones religiosas ya que facilita mi relación con Dios. Por eso de modo espontáneo preguntamos: ¿qué es la Iglesia? Este lenguaje sin embargo traiciona una concepción simplificada de la Iglesia: es una estructura impersonal, una entidad burocrática, una organización religiosa. La Iglesia sin embargo es una realidad personal

porque es las personas que la forman. Por eso la pregunta adecuada debería ser: ¿quién es (o somos) la Iglesia? Evidentemente se requiere una organización, una estructura, una institución. Pero ello será expresión de la dinámica misma de los creyentes que viven y testimonian su fe en el mundo y en la historia.

• ¿Qué experiencia de Iglesia prevalece en mi realidad inmediata? ¿A qué es debido? ¿Qué pasos se pueden dar para desarrollar la Iglesia como realidad personal?

En una concepción personal de la Iglesia la Eucaristía adquiere una relevancia esencial.



Estado se encuentra -y se seguirá encontrando- con notables dificultades y limitaciones: son sus pretensiones y su prepotencia las que están cuestionadas por los ciudadanos y desafiadas por la evolución de las sensibilidades y de las mentalidades: el nihilismo que socava las convicciones y que hace imposible la solidaridad o la generosidad; el debilitamiento de un proyecto común que requiere sacrificios y convicciones; la reclamación por parte de los ciudadanos de mayores cotas de beneficios; la aparición de nuevos fenómenos religiosos que no pueden ser afrontados con los esquemas anteriores; la proliferación de “comunitarismos” que desconfían del anonimato estatal; la emergencia de cuestiones éticas que no pueden ser resueltas sin valores éticos y simbólicos; la presión de factores supranacionales (desde los movimientos financieros hasta las redes terroristas) que desbordan las posibilidades estatales...

Los creyentes deben perder todo complejo o sensación de marginalidad porque su aportación puede contribuir a la dignificación de la convivencia. No son raros los intelectuales no creyentes que, desde diversos puntos de vista reconocen la capacidad simbólica y ética que guardan las religiones en su seno. Las viejas batallas pertenecen a un pasado cada vez más distante. Y por ello las comunidades religiosas, instaladas con normalidad en sociedades pluralistas, deben actuar como protagonistas de la vida política (superados ya los fantasmas de fundamentalismos y tentaciones teocráticas). Este es un modo de presencia pública que no sólo responde al dinamismo de la propia fe sino que es un escenario fundamental de evangelización.

Problema distinto es el del compromiso en opciones políticas de partido o en la defensa de soluciones técnicas. Resulta evidente que por estas vías se puede lograr eficacia social y la transformación del mundo. Por ello mismo resulta necesaria una precisión: no se puede identificar la acción y el compromiso de los cristianos individuales y el de las asociaciones o de la misma Iglesia. Es lógico que no se puede negar a los cristianos individuales la vocación o la implicación política concreta. En muchas ocasiones será para ellos una obligación que asumirán como creyentes y por ello como personas eclesiales.

Un doble criterio invita a mantener una distancia entre el compromiso individual y el de la Iglesia en cuanto tal: **a)** cada bautizado es Iglesia, pero no es todo en la Iglesia ni toda la Iglesia; por ello debe quedar libre un espacio para la diversidad y la pluralidad; ello resulta más evidente para aquellas asociaciones que viven el “*carisma de la parroquia*” en su complejidad de sensibilidades y actitudes; **b)** la “*anormalidad cristiana*” en su comprensión de lo político debe reflejarse también en los comportamientos de la Iglesia. Jesucristo rompió la tendencia habitual a fusionar lo religioso y lo temporal, introduciendo una diferencia entre Dios y el César que se ha mantenido a pesar de algunas tentaciones en sentido contrario; uno de los aspectos de la “*revolución*” iniciada por Jesucristo consiste en que su novedad no se inscribía en el registro de lo político, sino que hablaba de un Reino que -aún con pretensiones de presencia en el mundo- se movía con una lógica distinta de la de los reinos mundanos. Por el bien de la sociedad política y de la sacramentalidad de la Iglesia se ha de mantener esta diferencia de nivel. Lo cual no puede -como hemos indicado- conducir al ghetto ni a utopías de pureza que en el fondo conducen a la irresponsabilidad política o a la desmovilización social.

En la actualidad los cristianos -y por ello los grupos eclesiales- deben acompañar la presencia pública y la dimensión política de la fe, de modo especial en dos campos que resultan fundamentales tanto para el testimonio cristiano como para el destino de la humanidad: **a)** los ámbitos de irredención (las nuevas pobrezas, los excluidos de la fiesta de la vida, los débiles y marginados, los que padecen el hambre y la injusticia) hacen resonar un clamor que va dirigido a una sociedad que muchas veces se muestra insen-

- Realiza, individualmente y en grupo, una revisión de la participación en la Eucaristía.

Por un lado, para todo cristiano resulta obvio que nada puede hacerse sin el obispo; desde el punto de vista del obispo, debe resultar igualmente evidente que función suya es también ir tejiendo con paciencia y con amor la unidad de la Iglesia.

- ¿Cómo es la relación con el/los obispo/s? ¿Qué favorece y qué dificulta esa relación?

ACTUAR

Se puede considerar a la parroquia como el espacio humano y geográfico

co en el que la Iglesia se hace pueblo, pues está presente entre las calles y las plazas de la gente en lo cotidiano de su existencia y de sus relaciones.

- ¿De qué modo mi parroquia se inserta en lo cotidiano de la existencia de la gente? ¿Qué realidades parecen estar al margen de la parroquia? ¿Por qué?

La profunda eclesialidad y aportación insustituible de la Acción Católica radica en dar vida al “carisma de la parroquia”.

- ¿Cómo se inserta la Acción Católica en la parroquia? Concreto las dimensiones o funciones en las que

está presente. ¿Qué favorece y qué dificulta esa inserción?

- ¿Cómo ayuda a la unidad y a la comunión entre los distintos grupos? Concreto qué se puede potenciar y/o mejorar.

Los creyentes deben perder todo complejo o sensación de marginalidad porque su aportación puede contribuir a la dignificación de la convivencia.

- ¿Qué personas o grupos de la parroquia viven su compromiso cristiano como presencia en ambientes extraeclesiales? ¿Cómo se les acompaña y apoya desde la Acción Católica?

