

LA IGLESIA QUE QUISO EL CONCILIO

José M.^a Castillo



de

El Concilio Vaticano II desató en un pasado muy cercano muchas expectativas e ilusiones para el futuro de la Iglesia. Este libro pretende recordar lo que dicho Concilio quiso que fuera la Iglesia y lo que se planificó para ella: el poder del papa, de los obispos, el perfil de los laicos y las relaciones entre jerarquía y fieles. La obra consta de diecisiete capítulos, que van acompañados de una introducción y una conclusión.

Título original: *La Iglesia que quiso el Concilio*

José María Castillo, 2002

Editor digital: Jecanre



Introducción

El 11 de octubre de 1962, el papa Juan XXIII inauguró el Concilio Vaticano II. Falta poco, por lo tanto, para que se cumplan cuarenta años de aquel acontecimiento. Esto quiere decir lógicamente que las personas que hoy tienen unos cincuenta años eran prácticamente unos chiquillos cuando se celebró el Concilio. Es decir, la gente que vivimos el Concilio y nos dimos cuenta, por propia experiencia, de lo que allí realmente pasó estamos ya en la tercera edad o muy cerca de ella. En consecuencia, las generaciones jóvenes de hoy y las personas de mediana edad, que son en su gran mayoría las que llevan el peso de las instituciones y de la sociedad, no pudieron tomar conciencia, en su momento, de lo que el Concilio representó para los cristianos y para la Iglesia en general. Dicho de otra manera, todo esto significa que, tanto a las generaciones jóvenes como a las mujeres y hombres que hoy son más determinantes en la vida de cualquier país, les tiene que resultar especialmente difícil hacerse una idea de lo que en realidad quiso el Concilio. Desde este punto de vista, no parece exagerado afirmar que el Concilio Vaticano II es, para mucha gente, un hecho que pasó a la historia, que ya tiene poca actualidad y que, en buena medida, no representa gran cosa en este momento. En pocas palabras, el Concilio es, para bastante gente de Iglesia, el gran desconocido, incluso para individuos que, con relativa frecuencia, se refieren al Concilio o hacen alusión a él. Y esto es malo para la Iglesia. Porque esto nos viene a decir que el hecho más importante de la vida de la Iglesia en el siglo XX es, para unos, desconocido, para otros olvidado, y, para una notable mayoría, incomprendido.

De todas maneras, no viene mal recordar aquí que todos los grandes concilios, a lo largo de la historia de la Iglesia, han tardado, por lo menos, cuarenta o cincuenta años en ser plenamente aceptados y hechos vida entre los cristianos. Es lo que los teólogos llaman la «recepción» de un concilio. Que no es el solo hecho de someterse, por obediencia, a las doctrinas conciliares. Hablar de «recepción» es hablar de «hacer propia» la enseñanza de un concilio. Eso todavía no se ha producido, entre muchos católicos, con el Vaticano II. Y hay fundados datos para sospechar que, por el camino que vamos, difícilmente se va a producir la «recepción» del último Concilio. De ahí el proyecto de que las nuevas generaciones se enteren de lo que este Concilio representó para la Iglesia.

Pero todo lo que he dicho hasta ahora necesita alguna explicación. Para hacerse una idea aproximada de la seriedad de lo que estoy indicando, vendrá bien recordar algunos hechos que hacen pensar:

El Concilio Vaticano II fue, en su momento, un acontecimiento de tal magnitud, no sólo religiosa sino incluso cultural, social y hasta política, que despertó (en grandes sectores de la población) esperanzas e ilusiones que hoy a muchos les resultan difíciles de comprender.

En este momento, aquellas ilusiones y esperanzas han desaparecido: la mayor parte de los ciudadanos menores de cincuenta años ni se acuerdan de que hubo un Concilio. Y los que se acuerdan no suelen pensar que lo que ocurrió entonces vaya a ser la solución para los problemas que hoy tiene la Iglesia o las serias preguntas que se hacen muchos creyentes.

En este sentido, no parece disparatado hablar del «fracaso del Concilio». Porque un acontecimiento de tal magnitud que, a los pocos años, pasa casi al olvido, tiene algo de fracaso y, por tanto, de frustración y desencanto.

Para comprender lo que acabo de decir, es importante tener en cuenta que, por supuesto, en los documentos eclesiásticos y en los libros de teología se suelen encontrar citas de textos conciliares. Pero lo que hay que preguntarse es si los fieles cristianos tienen conciencia de que esos textos les dicen algo a ellos, si les resuelven algo, si les dan más esperanza, más ilusión con vistas al futuro y más ganas de luchar y de vivir. Y sobre todo, hay que preguntarse si los documentos del Concilio están sirviendo, ahora mismo, para resolver los graves problemas que la Iglesia tiene planteados. Al decir esto no se trata de insinuar que el Concilio Vaticano II fue un fracaso en su momento, porque sus enseñanzas ni sirvieron entonces ni sirven ahora. El problema de fondo que se planteó en el Concilio (en cuanto se refiere a la Iglesia) y las razones del olvido práctico en que ha caído son cosas bastante más complejas de lo que algunos se imaginan. En todo caso, el hecho es que los documentos del Concilio no dan ahora mismo la respuesta eficaz a los problemas que tiene la Iglesia.

Porque problemas hay. Y muy serios. En la vida, en la organización y en el funcionamiento de la Iglesia, hay cosas que la gente no entiende ni puede entender. En la Iglesia pasan cosas que sorprenden a unos, escandalizan a otros y hasta irritan a personas de buena voluntad. Pero seguramente nada de eso es lo peor. Lo más grave que está ocurriendo es que aumenta día a día el número de personas que «pasan» de todo lo que huele a eclesial o clerical. Sencillamente, todo eso no interesa. Y aquí radica lo peor que le puede ocurrir a una institución. Porque eso quiere decir que ha perdido relevancia y presencia, fuerza para interpelar y significación para decir algo que, a juicio de los ciudadanos, valga la pena. Y eso es muy grave. No sólo porque así la Iglesia deja de cumplir una de sus tareas más importantes, que es comunicar a la gente el mensaje del Evangelio. Además de eso, sabemos que el proyecto central del Concilio fue abrir la Iglesia al diálogo con el mundo moderno, romper con el tradicional «eclesiocentrismo» y poner en el primer lugar de sus proyectos la «misión». Pero está visto que las preocupaciones de muchos eclesiásticos siguen centradas en la Iglesia misma, mucho más que en la misión hacia los demás.

Todo esto explica un hecho que es cada día más inquietante para los que nos seguimos interesando por estos asuntos. En este momento, el éxodo de católicos que abandonan silenciosamente la Iglesia es el fenómeno más impresionante que se está produciendo en el catolicismo, sin que mucha gente se dé cuenta de lo que realmente está pasando. Este éxodo es tanto más fuerte cuanto que se trata de personas jóvenes, cosa que es aún más inquietante. En los últimos estudios sociológicos fiables que se han hecho entre la juventud, aparece que una de las instituciones que menos valoran los jóvenes (entre los quince y los veinticinco años) es precisamente la Iglesia, por debajo de casi todas las demás instituciones. Por eso se puede decir, con fundadas razones, que (al menos en Europa) las multitudinarias concentraciones de católicos que se producen en ciertas ocasiones, por ejemplo con motivo de una visita papal o de una determinada peregrinación, son hechos que pueden ser engañosos. Porque dan la impresión de que la Iglesia marcha ahora mejor que nunca, cuando en realidad no es así. Más aún, con sólidos argumentos se puede decir todo lo contrario.

En efecto, no se trata sólo de que los católicos se van de la Iglesia. En los últimos treinta años han abandonado su ministerio más de cien mil sacerdotes en todo el mundo. Y los religiosos y religiosas que han salido de los conventos son tal cantidad que es imposible contarlos de una manera más o menos aproximada. Por otra parte, las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa han disminuido hasta el punto de que son incontables los

seminarios que están en crisis y los noviciados que se han cerrado. Son cada año más y más las parroquias que se quedan sin misa los domingos. Hace unos meses me decía un sacerdote francés que es párroco de 40 parroquias. A lo más que llega es a poder celebrar siete misas en el fin de semana. Y algunos institutos religiosos están al borde de la desaparición o se ven en situaciones muy difíciles, entre otras cosas porque no saben cómo seguir llevando las obras que han mantenido durante muchos años. Es verdad que los organismos oficiales de gobierno de la Iglesia repiten con frecuencia que no pasa nada, que las cosas van bien, que las vocaciones se mantienen o que incluso en los últimos años se van recuperando. Pero cuando un argumento así se repite tanto, es señal de que el problema existe. De manera que, si no se produce un cambio milagroso rápidamente, no es aventurado decir que, al ritmo que van las cosas, dentro de pocos años el personal de la Iglesia dedicado a tiempo completo a ella, se va a ver reducido a la mitad y, en algunos sitios, a menos de eso.

Por otra parte, pensábamos que la crisis del clero iba a tener un efecto de rebote que sería beneficioso. Me refiero a que, al haber menos sacerdotes y menos religiosos, los responsables de la Iglesia se verían en la necesidad de conceder más protagonismo a las mujeres y a los laicos en general. Pero no ha sido así. Incluso en algunos puntos, como es el caso del papel de la mujer en la Iglesia, las posiciones se han endurecido, con lo que obviamente la situación se ha complicado más de lo que estaba.

Normalmente, la pregunta que a cualquiera se le ocurre es lógica: ¿por qué está ocurriendo todo esto? Sería ingenuo decir que las causas de esta crisis están localizadas solamente en la institución eclesiástica o en el mundo clerical. En los últimos treinta años, los cambios culturales, sociales, económicos y políticos han sido tan fuertes que las religiones en general y la Iglesia católica en concreto se han tenido que resentir en cosas que afectan a la religión de manera muy fundamental. Esto es cierto. Pero, por más cierto que sea eso, no es menos verdad que, como viene ocurriendo desde los tiempos de la Ilustración y de la Revolución Francesa, la Iglesia tiene la fea costumbre de aferrarse hasta tal punto a su tradición de tiempos pasados, que con demasiada frecuencia llega tarde y mal a escuchar «los signos de los tiempos», es decir, a aceptar los cambios culturales, integrando lo nuevo para vivir en el tiempo presente y poder entender a la gente de cada momento y de cada cultura, cosa que es absolutamente indispensable para poder decir lo que hay que decir de manera que sea audible y resulte aceptable. De lo contrario, la institución eclesiástica tiene el peligro de seguir pensando como se pensaba en tiempos ya lejanos. Y el peligro de seguir hablando como hablaban unas gentes que existieron en siglos pasados, pero que ya no existen. De ahí la frecuente dificultad que tenemos los «hombres de Iglesia» para dialogar en serio con muchas personas normales de nuestro tiempo. Precisamente el Concilio fue, en buena medida, una excepción a lo que acabo de decir. Y, sin duda, por eso produjo en mucha gente el entusiasmo y las esperanzas que se vivieron en aquellos años. Pero ni el Concilio mismo fue tan revolucionario como algunos se imaginan, ni los dirigentes eclesiásticos, en los años que siguieron al Concilio, fueron enteramente consecuentes con lo que el Concilio se había atrevido a pronunciar como palabras de futuro y de esperanza. Se sucedieron las tensiones y los conflictos. Y la institución eclesiástica, sin duda en muchos de sus altos representantes, volvió a las andadas. De manera que, relativamente pronto, bastantes eclesiásticos y muchos fieles de convicciones tradicionales llegaron a la conclusión de que el Concilio no era la solución. Ni para los problemas que se planteaban en la Iglesia, ni para los males que aquejan al mundo. Es más, no faltaban ni faltan gentes que tienen idea de que el Concilio fue el origen de la falta de seguridad y de la

pérdida de autoridad que la institución eclesiástica viene arrastrando en los últimos tiempos.

Precisamente el Concilio fue, en buena medida, una excepción a lo que acabo de decir. Y, sin duda, por eso produjo en mucha gente el entusiasmo y las esperanzas que se vivieron en aquellos años. Pero ni el Concilio mismo fue tan revolucionario como algunos se imaginan, ni los dirigentes eclesiásticos, en los años que siguieron al Concilio, fueron enteramente consecuentes con lo que el Concilio se había atrevido a pronunciar como palabras de futuro y de esperanza. Se sucedieron las tensiones y los conflictos. Y la institución eclesiástica, sin duda en muchos de sus altos representantes, volvió a las andadas. De manera que, relativamente pronto, bastantes eclesiásticos y muchos fieles de convicciones tradicionales llegaron a la conclusión de que el Concilio no era la solución. Ni para los problemas que se planteaban en la Iglesia, ni para los males que aquejan al mundo. Es más, no faltaban ni faltan gentes que tienen idea de que el Concilio fue el origen de la falta de seguridad y de la pérdida de autoridad que la institución eclesiástica viene arrastrando en los últimos tiempos.

El hecho es que, con el paso de los años, se han ido amontonando los problemas. En octubre de 1999, se celebró en Roma un Sínodo de los obispos de Europa. Y en esa solemne reunión, el arzobispo de Milán, cardenal Martini, se atrevió a pedir, delante del Papa, la celebración de una experiencia de confrontación universal entre los obispos. Era una manera elegante de pedir que se convoque un nuevo concilio. ¿Para qué? El propio Martini hizo una breve lista de las cuestiones más urgentes que hay que resolver en la Iglesia actual. En este sentido, aludió no sólo a la creciente falta de sacerdotes de la que ya he hecho mención. Además de eso, se refirió también a la necesidad de «desarrollar la eclesiología de comunión del Vaticano II», con lo que puso el dedo en la llaga, es decir, en la cuestión más seria que el Concilio dejó sin resolver, como veremos más adelante. Además, el cardenal de Milán se refirió a otros «puntos calientes» que urge tratar y, en la medida de lo posible, resolver: el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, la participación de los seglares en algunas cuestiones como la responsabilidad ministerial, la sexualidad, la disciplina del matrimonio, la práctica del sacramento de la penitencia, las relaciones con las Iglesias hermanas de la ortodoxia (o sea las Iglesias orientales separadas de Roma), la necesidad de reavivar la esperanza ecuménica y la relación entre democracia y valores, entre leyes civiles y leyes morales. Como es fácil comprender, hay tela para cortar. Muchos de estos problemas no los resolvió el Concilio. Otros se han agudizado en los últimos años. En cualquier caso, hay una pregunta que resulta inevitable: ¿por qué la dirección de la Iglesia ha actuado de manera que tantos y tan serios problemas, en vez de aclararse, se han complicado más y más últimamente? ¿Qué cuestión de fondo hay en todo esto?

Con lo dicho basta para hacerse una idea de lo lejos que estamos de aquella especie de «primavera eclesial» de la que se habló con tanto entusiasmo en los años sesenta. Ahora bien, a la vista de estas cosas, surge una pregunta que resulta difícil eludir: la institución eclesiástica, tal como de hecho está organizada y tal como se comporta, ¿es el medio que lleva más directamente y más fácilmente a Dios o, por el contrario, es uno de los impedimentos serios con que tropieza la gente (sobre todo la mayoría de los jóvenes) cuando se trata de buscar y encontrar el sentido último de la vida y, en definitiva, al Dios de la vida?

Este libro pretende recordar a unos e informar a otros de lo que el Concilio Vaticano II quiso que fuera la Iglesia, precisamente para dar respuesta, en la medida de lo posible, a

los problemas que he apuntado y a tantas otras cuestiones que, como creyentes, se plantean en nuestros días a muchas personas de buena voluntad.

1. El hecho mismo del concilio

Cuando hablamos de la importancia del Concilio Vaticano II, lo primero que se debe tener en cuenta, para valorar su significación, es sencillamente que fue eso: un concilio. Seguramente muchas personas no advierten lo que esto representa. Porque quizá tienen la impresión de que, a fin de cuentas, un concilio es una reunión (más o menos solemne) de «gente de Iglesia», que se pone a deliberar sobre asuntos de religión y pare usted de contar. La cosa, sin embargo, no es tan simple. Ni tan intrascendente. Para hacerse una idea de lo que significó el Concilio, precisamente con el objeto de comprender mejor lo que es la Iglesia, hay que recordar que un siglo antes (1869-1870) se celebró el Concilio anterior, el Vaticano I. Y lo que más se destacó en aquel Concilio fue el poder autoritario del papa como soberano absoluto. Esto quería decir sobre todo dos cosas:

Se estableció una estrecha relación entre soberanía e infalibilidad;

Se afirmó igualmente una profunda conexión entre poder magisterial y poder de jurisdicción.

De esto resulta que, como el poder jurisdiccional absoluto (a juicio de aquel Concilio) reside sólo en el papa, toda autoridad y verdad en la Iglesia es parte de la autoridad y de la posesión de la verdad del soberano pontífice. Es cierto que el Vaticano I quiso determinar también la autoridad que les corresponde a los obispos. Pero el hecho es que, por dificultades ajenas al Concilio, ese asunto no se trató. Así las cosas, la consecuencia inevitable fue la exaltación del poder papal, hasta el punto de que, por ejemplo, en la mentalidad de Pío X (ya en el siglo XX), se puede hablar, sin el menor reparo, de la identificación del papa con Cristo: «cuando el papa habla, es Cristo el que habla; cuando el papa enseña, es Cristo el que enseña». Esta manera de pensar, más o menos matizada, era la doctrina que se impartía en seminarios, libros de teología y sermones al pueblo cristiano hasta los días en que dieron comienzo las sesiones del Concilio Vaticano II.

Ahora bien, si la Iglesia estaba organizada así, ¿qué falta hacía convocar un nuevo concilio? ¿No tenía (y tiene) el papa toda la autoridad que se necesita en la Iglesia para dar solución a lo que haya que resolver? A estas preguntas hay que darles toda la importancia que tienen. Porque, por definición, un concilio ecuménico (tal es el caso del Vaticano II) es una reunión de todos los obispos del mundo. Y, por cierto, una reunión en la que se tratan asuntos eclesiales de importancia, se toman decisiones y se promulgan preceptos. Además, según la doctrina católica, los obispos que deliberan y toman decisiones en un concilio ecuménico, bajo la dirección del papa y a una con él, tienen la potestad suprema de la Iglesia y son infalibles en lo que el concilio defina solemnemente. Pues bien, si todo esto es así, el hecho solo de convocar un concilio, ¿no era poner en cuestión, de alguna manera, la doctrina anterior sobre el poder único y supremo del papa? Por eso se comprende la sorpresa y el recelo que provocó, en determinados católicos, «chapados a la antigua», la inesperada convocatoria del Concilio.

Por otra parte, no vendrá mal recordar aquí que, en tiempos antiguos, la Iglesia estaba organizada y funcionaba de manera muy distinta de lo que pasó en el siglo XIX, precisamente en este asunto concreto de los poderes del papa y del poder de los concilios. Por ejemplo, el primer concilio ecuménico que hubo en la Iglesia, el de Nicea (año 325), en el que se definió nada menos que la divinidad del Hijo de Dios, no fue ni convocado ni

presidido por el papa. Aquel Concilio fue convocado por el emperador Constantino. Y de Occidente estuvieron presentes, además del obispo de Córdoba, Osio, otros tres obispos y dos sacerdotes romanos representantes del obispo de Roma, que en aquel tiempo no tenía el título de papa. Si pensamos que el primer concilio ecuménico que hubo en la Iglesia es tan válido doctrinalmente como el último, el Vaticano II, la consecuencia lógica es que el poder se puede ejercer, en la Iglesia, de maneras muy diversas. Actualmente y tal como están las cosas, sobre todo desde el siglo XIX, el poder está centralizado en el papa. Pero ya vemos que en otros tiempos no fue así. Y aquella Iglesia era tan verdadera como la de hoy.

Todo esto nos viene a decir que cuando Juan XXIII convocó el Concilio, en el fondo, lo que hizo fue afirmar una cosa que es muy importante en la Iglesia: el Vaticano II fue un acontecimiento en el que se puso de manifiesto que el poder y el gobierno de la Iglesia no está concentrado sólo en el papa, sino que ese poder lo tiene el papa compartido con todos los obispos del mundo. Y como los obispos representan a los fieles cristianos que cada obispo preside en su diócesis, entonces resulta una manera de entender la Iglesia que no va sólo de arriba (el papa) hacia abajo (los fieles), sino que es circular, en cuanto que en la Iglesia todos participamos y todos tenemos responsabilidad. Naturalmente, no todos tenemos el mismo papel o la misma importancia. Cada uno ocupa su lugar y tiene su significación. Pero un concilio apunta a la idea de que la Iglesia es el resultado de la participación de todos. Aunque en esta dirección queda aún bastante camino por recorrer hasta el día en que todos los fieles cristianos tengan la posibilidad de decir su palabra, para que la Iglesia sea efectivamente la comunidad de todos los creyentes, siempre presididos (eso por supuesto) por el papa y los obispos, de acuerdo con la estructura que Dios ha querido para su Iglesia.

En todo caso, lo que aquí debemos retener es que Juan XXIII, al convocar el Concilio, lo que hizo (entre otras cosas) fue manifestar que el papa solo no se bastaba para dirigir la Iglesia. Porque estaba convencido de que la Iglesia no es una institución jurídica en la que sólo el papa manda y todos los demás obedecemos, sino que es una gran comunidad de creyentes, en la que todos somos responsables, cada uno en su lugar, de la totalidad del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Por otra parte, es claro que un concilio ofrece la posibilidad de presentar claramente la unidad de la Iglesia, a la vez que hace más consciente el pluralismo de los obispos y de sus iglesias locales.

2. La Iglesia que no quiso el concilio

El papa Juan XXIII anunció su intención de convocar el concilio día 25 de enero de 1959. Pasaron más de tres años y medio hasta la solemne apertura del mismo, el 11 de octubre de 1962. En esos tres años largos, se trabajó intensamente en la preparación del gran acontecimiento que se avecinaba. Se organizaron comisiones de estudio para elaborar los documentos que, en las sesiones conciliares, serían tema de debate para la redacción de los textos definitivos. Una de aquellas comisiones fue encargada de preparar el Esquema de la Constitución Dogmática de la Iglesia. La comisión estaba formada por nueve teólogos que, por distintos motivos, eran hombres vinculados al Santo Oficio, lo que hoy se llama la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ahora bien, lo importante aquí es tener en cuenta que el Esquema que preparó la citada comisión fue rechazado por el Concilio. Por lo tanto, sabiendo las ideas del Esquema rechazado, sabemos lo que el Concilio no quiso decir sobre la Iglesia. Lo cual no significa que todo lo que el Esquema decía fuera falso. Lo que si se deduce de lo que allí pasó es que la manera de entender la Iglesia que presentaba el citado Esquema, no representa a la Iglesia que quiso el Concilio. Esto se puede afirmar con toda seguridad.

Por lo tanto, la pregunta que aquí se plantea consiste en saber qué pretendieron los teólogos que elaboraron el Esquema que fue rechazado por el Concilio. Ahora bien, la respuesta a esta pregunta es muy clara. Porque los estudiosos, que han analizado cuidadosamente el Esquema rechazado, están de acuerdo en que la preocupación fundamental que se expresaba en aquel documento se encerraba en afirmar la autoridad de la Iglesia y el significado de salvación que tiene el aparato institucional de la misma. Dicho de otra manera, lo que se pretendía era presentar a la Iglesia como una institución que tiene dos características determinantes: lo autoritativo y lo jurídico. Al rechazar el Concilio esta manera de entender a la Iglesia, no se pretendía decir que en la Iglesia no debe haber una autoridad que gobierne y un derecho (o una legislación) que regule la forma de gobernar. Lo que se quería decir es que lo determinante y lo específico en la Iglesia no es ni lo autoritativo ni lo jurídico.

Por eso, porque la preocupación fundamental de los teólogos que elaboraron el Esquema rechazado por el Concilio era la que acabo de indicar, en dicho Esquema se presentaba la naturaleza de la Iglesia de manera que en ella se identifican lo místico y lo jurídico, la Iglesia de la caridad y la sociedad jurídicamente organizada. Al decir esto, lo que en realidad se pretendía era afirmar la naturaleza societaria de la Iglesia, instituida por Cristo mediante la constitución de la jerarquía eclesiástica. Pero, claro está, desde el momento en que se comprendía y se presentaba así a la Iglesia, la consecuencia inevitable era que, por su naturaleza misma, la Iglesia es una sociedad «desigual», en la que unos «se someten a otros», los laicos a los clérigos, los súbditos a los que mandan, como decía expresamente el texto del Esquema. Por otra parte, si la naturaleza misma de la Iglesia se identifica con su constitución jerárquica y jurídica, entonces nos encontramos con que sólo la Iglesia Católica Romana tiene el derecho de llamarse «Iglesia». Porque únicamente en la Iglesia Católica y Romana se encuentra plenamente realizada la constitución jerárquica y jurídica tal y como la proponía el Esquema. Esto significa en concreto que cualquier intento de diálogo con las demás iglesias cristianas quedaba enteramente bloqueado. De hecho, en el capítulo once del Esquema, al tratar del ecumenismo, la intención fundamental del

capítulo era negar cualquier valor de salvación a las comunidades separadas. De haber salido adelante este planteamiento, la división de la Iglesia habría quedado consolidada y seguramente establecida de manera irreversible, es decir, para siempre.

Pero, de acuerdo con la intención fundamental del Esquema, lo más significativo que había en él era la doctrina sobre el episcopado. Como se ha dicho muy bien, en esto se ponía de manifiesto uno de los puntos clave para la afirmación de la eclesiología «jurídica» y, por tanto, para la marginación de la eclesiología de «comunión». O sea, se quería, a toda costa, una Iglesia basada en la autoridad, el derecho y las leyes, por encima de la Iglesia que tiene como fundamento la unión de las personas y la experiencia de comunión con Jesús y su Evangelio. No es que esto último se negara. Porque ¿cómo se podía renunciar a vivir en comunión con Jesús y con el Evangelio? Lo que se reflejaba en el Esquema era una marcada preferencia por acentuar la importancia insustituible de la autoridad y el poder en la Iglesia, cargando la mano lógicamente en la inapelable necesidad del sometimiento a las leyes establecidas, es decir, a lo jurídico.

De ahí la preocupación insistente por afirmar la subordinación de los obispos (en sus poderes y en el ejercicio de tales poderes) al poder del papa. El argumento teológico que se daba, para dejar esto atado y bien atado, consistía en decir que el papa es la fuente de toda jurisdicción en la Iglesia. Es decir, el poder de gobernar y mandar autoritativamente lo reciben los obispos (según la opinión de los teólogos que redactaron el Esquema), no del sacramento mediante el cual son «ordenados» como obispos, sino que lo reciben por delegación del papa. De donde resultaría (si es que las cosas fueran así) que el origen de la autoridad en la Iglesia no está en Dios sino en el papa. Lo cual venía a decir que lo que tienen que hacer los obispos (y, por tanto, el pueblo cristiano al que gobiernan los obispos) es someterse y obedecer en todo al papa, que es la fuente y la expresión de la voluntad divina en la Iglesia. Pero, claro está, desde el momento en que se planteaba así la estructura y la constitución misma de la Iglesia, las relaciones del papa con los obispos se presentaban más como una dialéctica de poderes que como una comunión en el servicio a la gente en general y al pueblo de Dios en concreto.

Para nadie es un secreto que, si esta manera de entender la Iglesia hubiera salido adelante, la Iglesia de Jesucristo se habría presentado ante el mundo como la institución en la que se gestiona el poder y hasta se rivaliza por el poder supremo (puesto que se trata del poder divino). Pero la Iglesia no sería la comunidad de quienes intentan vivir de acuerdo con lo que vivió Jesús. Más adelante explicaré cómo y hasta qué punto (no obstante el Concilio) algo de eso ha quedado y sigue presente en la Iglesia.

La consecuencia lógica, que se seguía de esta forma de comprender y de presentar la Iglesia, era la afirmación más vigorosa del papel y de la importancia que tiene el magisterio eclesiástico. A este asunto estaba dedicado el capítulo octavo del Esquema. La intención fundamental del capítulo era práctica y concreta: se trataba de reafirmar la autoridad del magisterio, especialmente el magisterio ordinario del papa y de los obispos, para dejar eso muy claro y en contra de las tendencias que pretendían infravalorar la autoridad magisterial de la Iglesia. Esto se conseguía, ante todo, destacando la rígida distinción entre Iglesia «docente» (la que enseña) e Iglesia «discente» (la que aprende). En la Iglesia hay unos pocos que enseñan porque son los que saben y poseen la verdad (los obispos y sus colaboradores los sacerdotes).

Y hay otros, los más, que son los que aprenden y se someten a lo que se les dice (los laicos). En definitiva, era la idea que había afirmado con vigor el papa Pío X, en su encíclica *Vehementer nos*, allá por el año 1906: «En la Jerarquía sola residen el derecho y la

autoridad necesarias para promover y dirigir a todos los miembros al fin de la sociedad. En cuanto al pueblo, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores».

Pero también entre los que mandan y enseñan, no todos están a la misma altura ni tienen el mismo rango. Concretamente, todo el capítulo octavo del Esquema tendía a anteponer el magisterio papal al magisterio episcopal. El texto decía literalmente: la función de enseñar «se ejercita en primer lugar por el Romano Pontífice porque él es quien representa a la persona misma del divino Maestro para toda la Iglesia...; de ahí que el Romano Pontífice es el supremo maestro de la verdad para toda la Iglesia católica y a él pertenece principalmente el oficio y el derecho de custodiar íntegramente, de defender y de proponer infaliblemente la doctrina de la salvación para todos los fieles cristianos». El problema que presentaba este texto no estaba en la afirmación de la infalibilidad del papa, sino en que afirmaba eso sin decir, al mismo tiempo, que también el conjunto de los obispos (lo que después el Concilio designó como el Colegio Episcopal) es sujeto de infalibilidad en la Iglesia. Se confirma así la acusada tendencia que tenía el Esquema a destacar los poderes y la autoridad magisterial del papa por encima de cualquier otra autoridad, sin tener debidamente en cuenta la autoridad que también tienen los obispos y, más en la base, el *sensus fidei* o sea el común «sentido de la fe» que tiene el conjunto de los creyentes de los que, como veremos, el Concilio dijo que son sujeto de infalibilidad en la Iglesia.

En definitiva, todo el capítulo sobre el poder y la autoridad en la Iglesia estaba construido en función de una postura polémica de las autoridades eclesiásticas contra las ideas antiautoritarias, carismáticas o democráticas que estaban tan presentes, en la mayor parte del mundo, durante la década de los sesenta.

Por último, en el capítulo nueve del Esquema, se trataba de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, afirmando (una vez más) que la Iglesia es una «sociedad perfecta». El capítulo defendía también que el Estado tiene obligación de no impedir que la Iglesia enseñe sus doctrinas y, además, el mismo Estado debe eliminar los obstáculos y facilitar por todos los medios el ejercicio de la vida cristiana.

A modo de resumen, se puede decir que la estructura determinante del Esquema estaba pensada a partir de las enseñanzas del magisterio eclesiástico, sobre todo el magisterio que va desde la mitad del siglo XIX hasta las vísperas del Concilio. De hecho, lo que en aquel escrito se citaba constantemente eran las encíclicas y los discursos papales, mientras que la documentación bíblica y las enseñanzas de los grandes teólogos, tanto antiguos como nuevos, brillaban por su ausencia. Así, la Iglesia que resultaba del conjunto de aquel primer Esquema era una institución cimentada sobre dos grandes pilares: el poder y la ley. Es decir, el poder (sobre todo, el poder papal) que actúa en la Iglesia y en el mundo por medio de un Derecho y unas leyes a las que todos los fieles tienen que someterse. En esto consistía, dicho de manera muy resumida la estructura de lo que después se ha llamado la Eclesiología jurídica. Y es que la preocupación de fondo de los redactores del Esquema fue afirmar el significado salvador y el valor divino del aparato institucional. En esto, como se ha dicho muy bien, consistía «el horizonte del Esquema».

Pues bien, si algo se puede afirmar con seguridad es que esta manera de entender y de poner en práctica lo que es la Iglesia no fue aceptada por el Concilio. El Vaticano II afirmó, por supuesto, la razón de ser y la importancia de la estructura jerárquica de la Iglesia. Pero esa estructura quedó en los documentos definitivos, enmarcada en algo que es previo y, por tanto, más fundamental que la misma jerarquía. Porque antes que todo poder y

que toda ley, antes que cualquier diferencia y cualquier clasificación, está lo que es común a todos en la Iglesia y lo que nos une a todos en ella. Es decir, antes que la Eclesiología jurídica está la Eclesiología de comunión, que es la que da su verdadero sentido, su significación y su alcance al ser mismo y a todo tipo de actuación de la Iglesia en este mundo. No le faltaba razón al cardenal de Colonia, J. Doepfner, cuando (en los documentos preparatorios del Concilio) dijo a propósito de la función magisterial de la jerarquía: «Se espera una explicación paterna y pastoral de cómo esta tan grave y alta potestad de enseñar está de acuerdo con toda la naturaleza de la Iglesia y con su finalidad de salvación. Y también cómo sirve directa y eficazmente al bien de los hombres, ya sean católicos o no católicos. Por eso, concluía el cardenal Doepfner, lo que hace falta es insistir en el sentido profético del magisterio de la Iglesia.

3. La genialidad profética de Juan XXIII

La idea de convocar y celebrar un concilio ecuménico se le ocurrió al papa Juan XXIII. Se le ocurrió a él y a nadie más que a él. Además, el mismo Papa dijo públicamente que aquello se le ocurrió de improviso. No fue, por tanto, una idea premeditada y menos aún un proyecto calculado. En este sentido, se puede decir que el Concilio no fue el resultado de un proceso de análisis y de estudio, el fruto de sesudas investigaciones. Más bien hay que decir que el Concilio fue el efecto inesperado de una intuición profética. El mismo Juan XXIII lo explicó así, en el discurso de apertura del Concilio, con la sencillez y aparente ingenuidad que caracterizaba a aquel hombre: todo fue «un toque inesperado, un haz de luz de lo alto, una gran suavidad en los ojos y en el corazón; pero, al mismo tiempo, un fervor, un gran fervor que con sorpresa se despertó en todo el mundo en espera de la celebración del Concilio». Así, Juan XXIII daba a entender que el primer sorprendido por la idea de celebrar un concilio fue el mismo papa que lo convocó. Lo que se puso en marcha no fue una iniciativa humana, simplemente humana. Aquello fue, a todas luces, un inesperado impulso profético.

Este impulso fue visto en seguida como algo enteramente nuevo y original. Porque representó un cambio radical de las posiciones hasta entonces admitidas y consideradas como lo normal en la Iglesia. El día 11 de septiembre de 1962, es decir, un mes antes de iniciarse los trabajos del Concilio, Juan XXIII dirigió un radiomensaje a los cristianos del mundo entero. En él decía el Papa que la finalidad del Concilio no se debía limitar a la simple repetición de las afirmaciones teológicas tradicionales, sino que lo importante era una nueva formulación de la doctrina «en la forma y proporciones de un Magisterio con un carácter sobre todo pastoral». Por lo tanto, la idea del Papa no se centraba en repetir lo ya sabido, ni en defender las posiciones de siempre, ni siquiera en formular nuevos dogmas o verdades incuestionables. Por más importante que sea todo ello, nada de eso es lo que le preocupaba y le interesaba a Juan XXIII. Su intención era presentar a la Iglesia de manera que fuera una verdadera respuesta a las profundas exigencias de la humanidad.

Al adoptar esta postura de entrada, Juan XXIII iniciaba un camino nuevo para la Iglesia. Y así inauguraba un nuevo estilo de ser papa. Ya no se trataba de ponerse a la defensiva frente a los errores. Menos aún se trataba de condenar a nadie. Lo que el Papa quería es que la Iglesia dialogara con el mundo y con la cultura de nuestro tiempo. Por eso, en el discurso de apertura del Concilio, Juan XXIII dijo que la Iglesia, siendo fiel a su tradición de muchos siglos, «tiene que mirar al presente», de las «nuevas condiciones» y de las nuevas «formas de vida», y de que todo eso le tiene que interesar a la Iglesia, lo tiene que escuchar y, por supuesto, lo ha de tener en cuenta a la hora de hablar y de actuar. Se había pasado del «anatema» al «diálogo». Una luz nueva y un aire distinto se constituían así en el nuevo distintivo de la Iglesia.

Pero la genialidad profética de Juan XXIII tuvo otro aspecto que nunca se debería olvidar en la Iglesia. Aquel Papa se puso a mirar a este mundo, el mundo que ha sido tan agitado e incluso tan turbulento en el siglo XX, no con pesimismo y menos aún con rechazo, por más que tal rechazo se maquillara con el refinado disimulo que, a veces se advierte en los profesionales de la religión. Nada de eso. En el discurso de apertura del Concilio, Juan XXIII denunció a «los profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos». Con estas

palabras, el Papa se refería a quienes en «los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina». Son los que «van diciendo que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado, y así se comportan como quienes nada tienen que aprender de la Historia». Así, desde el primer momento, el Concilio inició sus trabajos con un espíritu de optimismo ante el mundo y ante la vida, ante la cultura y los acontecimientos del tiempo presente. De esta manera, la Iglesia adoptaba una actitud nueva en relación con la cultura de la modernidad, la cultura que ha caracterizado al mundo de nuestro tiempo en los dos últimos siglos. Y de haber sido consecuente en el posconcilio, también en relación a la cultura de la posmodernidad, sobre todo en los últimos veinte años.

Seguramente muchas personas no caen en la cuenta de la sorprendente novedad que realmente vino a significar este planteamiento o, si se quiere, esta postura global del Concilio. Para hacerse una idea de lo que todo esto supuso, es necesario recordar el conflicto que, desde el siglo XVIII, la Iglesia venía arrastrando en sus relaciones con la modernidad. La Ilustración (en el orden de las ideas) y la Revolución Francesa (en lo que a la política se refería) habían sido traumatizantes para la religión en general y para la Iglesia en concreto. A partir de entonces, la Iglesia vio que perdía el puesto central que, hasta entonces, había ocupado en el mundo occidental. Porque, según las convicciones de la modernidad, la religión ya no podía seguir tutelando, mandando y prohibiendo lo que la gente tenía que pensar y lo que los gobernantes debían hacer o dejar de hacer. Los hombres de Iglesia pensaron entonces que era necesario reconstruir el orden perdido. Y para eso, nada más eficaz que las ideas del catolicismo más tradicional. Así, vino a ser programática la formulación de F. Lamennais: «¿De qué se trata? De reconstruir la sociedad política con la ayuda de la sociedad religiosa, que consiste en la unión de los espíritus por medio de la obediencia al mismo poder». Este poder, según se pensaba en los ambientes eclesiásticos, era el poder del papa. Por eso cuando, en 1864, Pío IX editó el Syllabus, es decir, la Colección de errores que la Iglesia condenaba, entre esos errores estaba que «la razón humana se equipara incluso a la religión» lo que suponía que la filosofía se sitúa en un plano de inferioridad con respecto a la teología (nº 8). Esto era lo mismo que afirmar que la racionalidad humana tiene que estar sometida a la fe. Pero, es claro, como las ideas de la modernidad, a partir de la Ilustración, no aceptaban semejante planteamiento, de ahí que las autoridades eclesiásticas han andado (demasiadas veces) a la greña con todo lo que, para el mundo eclesial, representaba el «mundo moderno» con sus pretensiones de libertad y de autonomía. En este sentido, resulta impresionante la última afirmación del citado Syllabus de Pío IX: «El papa no puede ni debe reconciliarse con el progreso y con la modernidad» (*cum recenti civilitate*) (nº 80).

Esta manera de pensar, más o menos disimulada, se mantuvo en los ambientes eclesiásticos durante el siglo XX. El papa Pío XII, el inmediato antecesor de Juan XXIII, seguía defendiendo el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (carta del 16-1-1948), condenó una serie de errores filosóficos, por ejemplo el existencialismo, en la encíclica *Humani Generis* (1950). Y en la misma encíclica imponía la filosofía de santo Tomás como la única válida para las facultades de estudios eclesiásticos para los seminarios. En definitiva, se seguía pensando que la autoridad eclesiástica, puesto que es la intérprete auténtica del don divino de la revelación, tiene el poder y el deber de dictaminar lo que la razón humana debe considerar como verdadero y como falso. Y esto no sólo en los asuntos estrictamente religiosos sino también en otros ámbitos del saber humano, como es el caso de la filosofía. Naturalmente, una institución que se sitúa así en el mundo, difícilmente puede entablar un diálogo con la cultura que comúnmente se acepta en los

tiempos en que vivimos. Aquí radica, sin duda alguna, la dificultad más seria que ha tenido la Iglesia, en los dos últimos siglos, para hacerse presente en la sociedad.

Pues bien, así las cosas, se comprende sin dificultad la enorme novedad que representó la postura de Juan XXIII cuando dijo que no se trataba de condenar nada ni de condenar a nadie, sino de mirar con simpatía, con aceptación y en actitud de diálogo al mundo en que nos ha tocado vivir. En esto consistió la genialidad profética del papa que tuvo la feliz ocurrencia de convocar un concilio para situar a la Iglesia, no frente al mundo en actitud de censura y de condena, sino en una voluntad de sincero diálogo con la sociedad y con la cultura actuales. El problema está en que, una vez que se acabó el Concilio, las autoridades eclesiásticas han dado muestras en numerosas ocasiones, de seguir alimentando las ideas clericales del siglo XIX. No de la misma manera que entonces. Pero, a fin de cuentas, las ideas que justificaban el ideal de una sociedad y de una cultura en la que el centro está ocupado por la religión, como autoridad suprema y como punto de referencia de todo lo demás. Ahora ya no se dice (eso por supuesto) que la fe tiene el derecho y el deber de dictar lo que ha de pensar la razón. Pero se dice, por ejemplo, que el cristianismo ha realizado «la síntesis entre la razón, la fe y la vida». Por poco que se sepa de historia del cristianismo, cualquiera está enterado de los conflictos (a veces, ridículos) que han tenido las doctrinas eclesiásticas cuando se han confrontado con los progresos de la ciencia, de la libertad y de los derechos humanos. No es necesario recordar aquí historias del pasado que todo el mundo tiene más o menos en la memoria. Lo importante ahora mismo es recuperar la genialidad profética de aquel papa que fue Juan XXIII.

4. El diálogo con el mundo moderno

Lo que el Concilio quiso decir sobre la Iglesia, no se puede comprender si uno se limita a leer y estudiar la constitución *Lumen Gentium*, el documento central del Vaticano II en el que se describe la naturaleza, la estructura y la finalidad de la Iglesia. A medida que pasa el tiempo, cada día se ve más claro que la clave de interpretación de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia es la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Dicho en el lenguaje eclesiástico, la *Lumen Gentium* sólo resulta comprensible teniendo ante la vista la *Gaudium et Spes*. Y esto significa, en el lenguaje que entiende cualquier persona normal, que la Iglesia que quiso el Concilio no es la Iglesia encerrada en sí misma, en sus problemas, en su organización, en sus intereses y en sus normas, sino la Iglesia que dialoga con el mundo, con la sociedad y con la cultura de nuestro tiempo. Por eso, desde la primera sesión del Concilio, fueron bastantes los obispos que expresaron su desacuerdo con el Esquema que habían preparado los teólogos del Santo Oficio. Los obispos decían que el citado Esquema era de tal manera «triumfalista» y «clerical» que se hacía difícil de entender para las gentes del tiempo actual y de la cultura en que vivimos. Esto indica claramente que la preocupación del Concilio era, antes que nada, pastoral. Por tanto, lo que se pretendía no era tanto presentar un conjunto de dogmas y de verdades indiscutibles sobre la Iglesia, como lograr (en la medida de lo posible) que las mujeres y los hombres de nuestro tiempo encuentren en la Iglesia un camino para acercarse a Cristo.

De los obispos que hablaron en este sentido durante la primera sesión del Concilio, seguramente la intervención más comentada fue la del obispo G. Huyghe: «Es cierto que muchos hombres de nuestra generación o ignoran o atacan a la Iglesia. Sucede que muchas personas reconocen e incluso aman a Cristo, pero no descubren ni comprenden a la Iglesia. Exactamente, lo que pasa es que la Iglesia, en vez de conducir a los hombres a Cristo, los aparta de él. Y eso ocurre porque, en nuestro modo de presentar a la Iglesia, todos nos equivocamos». Sin duda, el obispo Huyghe exageraba al decir esto. Porque no se puede afirmar, así sin más, que todos estamos equivocados en la Iglesia. Pero no cabe duda de que en las palabras de este obispo había una gran verdad, a saber: que la Iglesia, a veces, anda más preocupada de sus propios problemas y de sus propios intereses, que de los problemas de la gente y de que esa gente se acerque a Jesús.

En definitiva, el fallo fundamental que los obispos encontraban en el primer Esquema es que no correspondía a la finalidad que Juan XXIII había asignado al Concilio: no se trataba de presentar verdades y menos aún de amenazar con condenas, sino que lo que se quería, ante todo, era entablar un verdadero diálogo con los destinatarios del mensaje de Cristo. Por eso, uno de los obispos que intervinieron en la primera sesión conciliar dijo sin rodeos: «Se desea la positiva aceptación y el impulso hacia la libre exposición de la opinión pública en la Iglesia, puesto que eso ayuda notablemente al ejercicio de la potestad de gobierno... Quizá lo que más se espera del Concilio Vaticano II en la presentación de la Iglesia en una verdadera simplicidad evangélica y en el espíritu de pobreza».

En realidad, ¿qué había detrás de todo esto? Exactamente lo que se dice en las palabras con que empieza la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre

eco en su corazón... La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia». (GS 1). Aquí está la clave para entender todo lo que el Concilio quiso decir sobre la Iglesia. Ella tiene que ser, antes que ninguna otra cosa, la comunidad de seres humanos que se sienten verdaderamente solidarios de los gozos y de las tristezas de todas las personas, especialmente de quienes peor lo pasan en la vida.

Ahora bien, la primera condición para lograr esto es el diálogo. Pero dialogar no es simplemente hablar. Dialogar es ante todo, respetar las diferencias, escuchar a los que no piensan como uno piensa, estar dispuestos a aprender de los demás, aceptar sus puntos de vista, dejarse interpelar por quienes incluso creen cosas distintas de las que creemos nosotros. En la misma Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, se dice: «La Iglesia, aunque rechaza enteramente el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la construcción de este mundo, en el que viven en común. Esto requiere necesariamente un prudente y sincero diálogo». (GS 21, 5). Con esto, el Concilio venía a decir que es necesario dialogar con los ateos, o sea, estar dispuestos no sólo a escucharlos sino (lo que es más sorprendente) querer sinceramente aprender de ellos, dejarse interpelar por ellos. Lo que significa renunciar a posturas de dogmatismo rígido e intransigente. Porque es evidente que quien se pone a escuchar y está dispuesto a aprender de los ateos, es que no tiene el convencimiento de que él, y sólo él, posee toda la verdad sobre Dios. Lo cual (a poco que se piense) resulta enteramente razonable. Porque Dios, si es el Dios Vivo y Verdadero y no una imagen que nosotros nos hacemos en nuestra cabeza, rebasa todo lo que los seres humanos podemos saber o imaginar sobre el Ser Trascendente. De ahí la necesidad de dialogar con todos, con los que creen en Dios y también con quienes no creen en Él. Porque todos nos pueden enseñar algo que nos sea de gran utilidad, incluso determinante, para comprender mejor lo de Dios y sus exigencias.

Está claro, pues que el Concilio quería una Iglesia distinta, profundamente distinta, de la Iglesia que la gente estaba acostumbrada a ver hasta entonces. Insisto en que, al decir esto, no se trata de afirmar que el Concilio pretendió (¿ingenuamente?) hacer algo así como una «refundación» de la Iglesia. A nadie se le pasó eso por la cabeza durante el Concilio. Lo que pasa es que la Iglesia, que tiene su origen en Jesús y en su Evangelio, con el paso del tiempo, ha sufrido tantos y tales cambios que, en no pocas cosas, se parece muy poco a lo de Jesús y el Evangelio. De ahí la necesidad de buscar un modelo de Iglesia que fuera distinto al que la gente estaba acostumbrada a ver.

Pero el problema que aquí se plantea es más serio de lo que algunos seguramente se imaginan. Porque no se trata simplemente de que la Iglesia debió dialogar con la sociedad y con la cultura de los pasados años sesenta, es decir, la sociedad y la cultura de los años en que se celebró el Concilio. De lo que se trata es de qué la Iglesia tiene que estar dispuesta a dialogar con la sociedad y la cultura de todos los tiempos. O más exactamente, con la sociedad y la cultura de cada momento. Dicho de otra manera, la Iglesia tiene que estar dispuesta a escuchar y, por tanto, a aprender de lo que pasa en el mundo y en la vida, en cada situación, en cada momento histórico, en las distintas culturas y en las diferentes sociedades. Sólo quien escucha se capacita para ser escuchado. Sólo el que está dispuesto a aprender de los otros tiene credibilidad para que los otros aprendan lo que él comunica. Y esto no como estrategia estudiada, para captarse la benevolencia de los oyentes. No es cuestión de técnicas de comunicación. Es cuestión de vida: vivir o no vivir compartiendo las alegrías y los sufrimientos de cada momento y de cada ser humano en sus concretas circunstancias. Ahí está el secreto y la clave de lo que representó el Concilio. Y (también

hay que decirlo) el secreto y la clave de por qué la Iglesia, en los últimos años, está perdiendo, de manera alarmante, audiencia y credibilidad en la sociedad y en la cultura actuales.

5. El debate determinante

Es bien sabido que, tanto en los trabajos de preparación del Concilio como durante la celebración del mismo, se pusieron de manifiesto dos ideas fundamentales sobre la Iglesia o, si se quiere, dos maneras de entender cómo tiene que ser y cómo debe funcionar la Iglesia. Por una parte, estaba la idea de la Iglesia como comunidad de creyentes seguidores de Cristo. Por otra parte, la idea de la Iglesia como sociedad jerárquicamente estructurada. En el primer caso, el acento se ponía en la comunión, es decir, en lo que es común a todos los cristianos y los iguala a todos: la misma fe, la misma vida, la participación en los mismos sacramentos básicos, el bautismo y la eucaristía. En el segundo caso, el acento recaía en lo jurídico, es decir, en la aceptación y el sometimiento a la autoridad jerárquica que dicta las leyes y gobierna a los fieles. La tendencia comunitaria fue defendida principalmente por los obispos y teólogos centroeuropeos, mientras que la tendencia jurídica fue la idea que defendieron con más ardor los obispos y teólogos de la curia romana.

Por supuesto, no se trataba de dos ideas excluyentes la una de la otra. O sea, el problema no estaba en que los partidarios de la comunión no aceptaran ni lo jerárquico ni lo jurídico en la Iglesia. Como tampoco se trataba de que quienes privilegiaban la idea de la Iglesia como sociedad jerárquicamente estructurada, por eso mismo rechazasen lo comunitario y lo sacramental. Nada de eso. La cuestión estaba en lo que cada tendencia consideraba como lo determinante en su forma de entender la naturaleza de la Iglesia y el gobierno de la misma Iglesia. Para unos, en efecto, lo decisivo en la Iglesia es «la comunión», mientras que para los otros es «lo jurídico». Aceptando unos y otros lo comunitario y lo jurídico, para los unos el centro estaba en lo comunitario y para los otros en lo jurídico. En esto estuvo el problema candente y hasta la raíz de las cuestiones de fondo que se plantearon en el Concilio.

Pero la profundidad de la problemática que se planteó sólo resulta comprensible si se tiene en cuenta que la idea de comunión se impuso, sin mayores tensiones, en lo que se refería a la naturaleza de la Iglesia. Los problemas se plantearon cuando se trató de explicar y concretar cómo debe ser el gobierno de la institución eclesial. Fue en este punto donde las dos eclesiologías, la de comunión y la jurídica, se enfrentaron en una controversia que, en algunos momentos, llegó a ser verdaderamente áspera. Esto quiere decir obviamente que mientras se trató del misterio de la Iglesia, es decir, de su ser y su naturaleza profunda, no hubo dificultad en hablar de comunión y aceptar que la Iglesia es una comunidad de: creyentes que viven todos unidos en el mismo misterio. Afirmar este tipo de cosas no era, por lo visto, motivo de especial preocupación, ni para los obispos, ni para los teólogos que intervinieron en el Concilio. Las preocupaciones se pusieron de manifiesto cuando se dejó de hablar del misterio y se empezó a hablar de algo mucho más concreto y, por tanto, más tangible y más operativo: la estructura de gobierno de la Iglesia, el reparto de la autoridad, la gestión del poder, los ministerios eclesiales y, por tanto, la función propia del papa, en primer lugar, y de los obispos inmediatamente después. Esto sí que le quitó el sueño a más de uno y ocasionó los más amplios debates que se produjeron en el Concilio. Porque, en definitiva, la comunión se admitía sin dificultades cuando se trataba de hablar del misterio, no cuando lo que estaba en juego era el gobierno. Los hombres más identificados con el aparato curial estaban convencidos de que la comunión es excelente para entender y vivir el

ser de la Iglesia, la naturaleza de la Iglesia, el misterio profundo que en todo eso se nos manifiesta. Pero si lo que se trataba de explicar era el funcionamiento concreto de la institución, los poderes que la rigen y la autoridad que la gobierna, entonces lo decisivo (naturalmente, para los defensores de la eclesiología jurídica) era dejar muy claro que ahí la última palabra está en lo institucional y en lo jurídico, o sea, en las leyes que fijan y precisan quién manda y quién obedece, quién rime el poder y quién no lo tiene.

Por eso, ya desde la primera sesión del Concilio, nadie hizo problema para admitir el planteamiento que presentaron los obispos franceses, preparado por J. Daniélou, que hablaba de la «naturaleza de comunión» que caracteriza a la Iglesia. Pero ya entonces, el episcopado alemán se quejaba de que el Esquema preparado por los teólogos de la curia, era «demasiado esencialista», es decir, no aterrizaba en cosas concretas. De ahí que, cuando se vino a estas cosas concretas, especialmente al espinoso problema de las relaciones entre el poder del papa y el poder de los obispos, las intervenciones de los oradores conciliares se hicieron más prolongadas y el fervor de los discursos subió de tono. Por esto mismo, en los trabajos que se presentaron en los meses siguientes, nadie prestó mayor atención al proyecto del obispo G. Philips, cuya idea fundamental era la naturaleza trinitaria de la Iglesia. Como tampoco suscitó mayor debate la idea que presentaron los obispos alemanes según la cual la Iglesia es «el sacramento de la íntima unión de todo el género humano en sí y en su relación con Dios». Por más que la palabra «sacramento», aplicada a la Iglesia, les pareció a algunos novedosa e inadecuada, en último término, nadie se llevó las manos a la cabeza por esa cuestión.

Las cosas se complicaron de verdad cuando los obispos alemanes se atrevieron a hacer la pregunta inquietante: «¿Cuál es el papel del ministerio jerárquico en la Iglesia?». Y esos mismos obispos pusieron el dedo en la llaga cuando afirmaron que la atención de la Iglesia ha de centrarse, antes que en el ministerio jerárquico, en todos los miembros del Cuerpo de Cristo (o sea, en todos los cristianos), en función de los males existe el ministerio. Aquí —con este planteamiento— se le dio la vuelta a la cuestión fundamental de la eclesiología. Lo primero ya no era el estamento jerárquico, en función del cual existe el pueblo cristiano. Lo primero es el pueblo de Dios en su totalidad. Y luego, dentro de ese pueblo y para ese pueblo, hay que pensar el papel y los poderes que tiene cualquier jerarquía en la Iglesia.

Frente al planteamiento del episcopado alemán, el asesor del Santo Oficio P. Parente, se mostró firme en la idea que ya había destacado el Esquema previo a los trabajos conciliares. Se trataba de la constante afirmación de la supremacía del primado del papa, cosa que en el escrito de Parente se repetía hasta 19 veces. Además de eso, en dicho escrito se insistía en la dependencia de los obispos con respecto al papa. Y se hacía una apología del valor autoritativo del magisterio y del derecho de la Iglesia, que está por encima de los poderes de cualquier potestad civil.

En definitiva, lo que con todo esto se puso en evidencia fue la confrontación de dos eclesiologías, es decir, dos concepciones fundantes de lo que es la Iglesia. Estas dos concepciones se pueden formular según la respuesta que se dé a la siguiente pregunta: la estructura fundamental de la Iglesia, ¿es sacramental o es jurídica? Tomar posición clara ante esta pregunta es aclararse también sobre lo que es la Iglesia y sobre cómo tiene que organizarse en su gobierno y en su forma de estar presente en la sociedad. En seguida se podrá comprender todo lo que esto significa y las consecuencias que entraña. Porque si Jo que se pone antes que nada es la estructura sacramental entonces lo que en realidad se está diciendo es que lo que define a la Iglesia y lo determinante en ella es la comunión de las

personas, mientras que si lo primero es la estructura jurídica, entonces lo que se afirma es que lo decisivo (para el bien de la Iglesia) es el sometimiento a las leyes y, por consiguiente, a quienes mediante las leyes y, por consiguiente el poder en la institución eclesiástica.

No hace falta esforzarse demasiado para caer en la cuenta de que, según sea la respuesta que se dé a esta cuestión, la Iglesia que resulta es, en el primer caso, algo que se parece bastante a aquello que organizó Jesús cuando se pasó a anunciar el Reino de Dios, mientras que, en el segundo caso, lo que aparece es una institución de poder que, con frecuencia, degenera hacia el autoritarismo, ya que (como podremos ver) la ley, en semejante institución, está pensada más para afirmar el poder de los que mandan que los derechos de los que obedecen.

6. La Iglesia que quiso el concilio

Después de los diversos esquemas preparatorios y de las numerosas intervenciones de los obispos durante el Concilio, en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, que fue definitivamente aprobada el día 21 de noviembre de 1964, se presenta (antes que ninguna otra cosa) a la Iglesia, primero, como misterio, en segundo lugar, como sacramento, en tercer lugar, como pueblo de Dios. Se puede decir, con toda seguridad, que el Concilio pensó y quiso, ante todo, una Iglesia en la que se realizaran y se hicieran presentes esas tres grandes ideas: el «misterio», el «sacramento», el «pueblo de Dios». De manera que, sólo a partir de ese triple proyecto y en función de él, se puede entender lo que es la Iglesia y se puede organizar su presencia y su forma de actuar en este mundo y en la sociedad concreta en la que vive. La intención profunda del Concilio, al presentar a la Iglesia desde estos tres conceptos fundamentales, fue afirmar que la Iglesia es esencialmente y ante todo comunión. Pero afirmó esto, no de cualquier manera, sino explicando esa «comunión» a partir de su origen último, la fuente de su ser mismo, que es la Trinidad de Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, comunión perfecta. Por eso, en el capítulo primero de la Constitución sobre la Iglesia se dedican tres números seguidos a explicar el origen trinitario de la misma (LG 2, 3 y 4). De ahí que este capítulo se titula «El misterio de la Iglesia». En este punto coincidían todos los proyectos que se elaboraron en la preparación del Concilio. Todos ellos titulaban el primer capítulo de la Constitución sobre la Iglesia con la palabra «misterio». Porque todos pensaban que, al hablar de la Iglesia, el punto de partida tenía que ser lo que dice la Biblia y la tradición cristiana de los primeros siglos.

Lo notable es que, en una cosa tan clara como ésta, hubo algunos que se lamentaron del «excesivo» (?) recurso a la Sagrada Escritura. Porque opinaban que se debían citar más las encíclicas de los papas. En este sentido se manifestó, por ejemplo, el cardenal Ottaviani, prefecto del Santo Oficio. Lo cual, aunque resulte extraño, es perfectamente comprensible. Por una razón muy sencilla: interpretar a la Iglesia desde la comunión perfecta, que se da en el misterio de la Trinidad divina, era lo mismo que entender a todos los cristianos unidos por igual en una unidad que tiene abundantes argumentos en las Sagradas Escrituras, mientras que en las encíclicas papales (del siglo XIX y primera mitad del XX) lo que se encuentra más destacado es toda una serie de razones para apoyar los derechos y poderes de la jerarquía. Por supuesto, los que defendían la unidad y la comunión por igual (como en la Trinidad Santísima) no negaban la necesidad y la importancia de la jerarquía. Lo que ocurría es que Ottaviani, y con él bastante gente de la curia vaticana, le tenían miedo a una eclesiología que empezaba por afirmar, de manera tan fuerte y tan rotunda, la igualdad fundamental de todos los creyentes. A fin de cuentas, los «hombres de la curia romana», siempre han tenido la tentación de defender una especie de «ontología de las diferencias», anteponiendo eso a cualquier argumento en favor de la «igualdad fundamental» de todos.

Pero el Concilio no empezó hablando de diferencias, sino afirmando que «las condiciones de estos tiempos añaden al deber de la Iglesia una mayor urgencia, para que todos los hombres, unidos hoy más íntimamente con toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo». (LG 1). Hablar de unidad es hablar, ante todo, de igualdad. Las diferencias (sean las que sean) se han de entender en función de la unidad y, por tanto, al servicio de la igualdad básica de todos. Diferencias que crean divisiones, y más aún si lo que crean son enfrentamientos, son

diferencias que no pueden ser queridas por Dios. Y, en consecuencia, no caben en la Iglesia que quiso el Concilio.

La segunda gran palabra que utiliza el Concilio para explicar la Iglesia que quiso defender y presentar ante el mundo actual es la palabra sacramento. La afirmación en este sentido se encuentra en el comienzo mismo de la Constitución *Lumen Gentium*: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano». (LG 1). Es más, en el nº 9 de la misma Constitución, el Concilio da la siguiente definición de la Iglesia: «La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios para ser sacramento visible de esta unión salvadora para todos y cada uno». En esta definición de la Iglesia vuelve a aparecer la palabra «sacramento». Y por cierto, se trata del sacramento de la «unión», de la «unidad». Esto quiere decir, ante todo, que la Iglesia que quiso el Concilio es una Iglesia pensada desde la unidad y en función de la unidad de los seres humanos. La unidad con el Dios de Jesús que se dio a conocer en Jesús mismo. Y la unidad entre ellos mismos. Es decir, si la Iglesia quiere ser fiel a lo que de ella dijo el Concilio, tendría que organizarse de tal manera que apareciera ante la gente como la institución que promueve y fomenta todo lo que es indispensable para que haya realmente unidad entre los seres humanos. Por lo tanto, la Iglesia es fiel al Concilio cuando defiende a toda costa el respeto a las personas, cuando lucha por los derechos de las personas, cuando denuncia a quienes atropellan a los más desgraciados haciendo así imposible la unidad entre todos. Y, por el contrario, la Iglesia es infiel al Concilio cuando se organiza y funciona de manera que la unidad y la igualdad básica de todos se hace, en la práctica, imposible.

Pero hay algo más en esto de la Iglesia en cuando sacramento de unidad. El Concilio no definió lo que entiende cuando habla de la Iglesia como sacramento. Es una cuestión que dejó para que la precisen los teólogos. En cualquier caso, aquí es necesario tener en cuenta, ante todo, que cuando se habla de la Iglesia como sacramento, no se trata (como acertadamente indicó O. Semmelroth) de una definición esencial de la Iglesia, sino de una descripción funcional. Es decir, hablar de la Iglesia como sacramento no es hablar de la esencia de la Iglesia, sino de su funcionalidad, de su actuación y, en ese sentido, de su eficacia para cumplir la tarea que tiene que cumplir en este mundo. Por otra parte, un «sacramento» se entendía, en los años del Concilio, y se sigue entendiendo ahora, como una realidad visible («signo» o «símbolo», según las diversas teorías) que nos comunica algo invisible, o sea, algo que trasciende las cosas inmediatas. Ahora bien, de todo esto se siguen unas consecuencias de enorme importancia. Porque con esto se quiere decir que la Iglesia tiene que aparecer ante la gente de forma que lo visible que hay en ella, lo que se mete por los ojos y lo que todo el mundo percibe, esté pensado y organizado de manera que cualquier persona vea, toque y palpe en los «hombres de Iglesia», en las «ceremonias religiosas», en los «personajes eclesiásticos» (desde el papa hasta el último) algo que le lleve a superar las divisiones, los atropellos, las agresiones y las mil formas de violencia que se cometen en este mundo. Sobre todo, las agresiones y violencias que se cometen contra los más indefensos y los más débiles.

Por lo tanto, cuando la Iglesia es vista por la gente como institución que está de parte de unos y en contra de otros, los dirigentes eclesiásticos tienen que preguntarse por qué hacen eso. Y los cristianos en general también tenemos que hacer la misma pregunta. Jesús fue enormemente respetuoso y tolerante con los ignorantes, con los pobres y los pecadores, con los perdidos y las gentes marginales de su tiempo. Jesús fue intolerante

solamente con los intolerantes, con los fanáticos que, basándose en la religión, se creían mejores que los demás y pensaban que ellos eran la norma a la que todo el mundo tenía que ajustarse. Eso es lo que Jesús no toleró. A partir de ese tipo de comportamiento, se tiene que entender lo que es la Iglesia como sacramento de unidad.

Por último, la tercera expresión que destaca el Concilio para afirmar el modelo de Iglesia que quiso es la conocida fórmula de pueblo de Dios. A esto dedica la Constitución sobre la Iglesia todo el capítulo segundo. Señal clara de que esta cuestión se consideró de gran importancia. En el Nuevo Testamento ya se denomina a la comunidad cristiana como «pueblo de Dios». (1 Pe 2, 9-10) (LG 9). Esta idea fue desarrollada ampliamente por los Padres de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo. Y luego se repite a lo largo de la tradición cristiana. Pero fue, sobre todo, a partir del final de los años treinta del siglo XX cuando se acentuó la comprensión de la Iglesia como «pueblo de Dios». El Concilio Vaticano II, como muy bien ha indicado Juan A. Estrada, representó el término de este proceso y, al mismo tiempo, el punto de partida para la revalorización de la comunidad y del pueblo como elemento característico de la Iglesia.

Aquí es importante recordar que, en el Esquema preparatorio que se elaboró antes del Concilio, se hablaba primero de la jerarquía y después del «pueblo de Dios». Pero en el Concilio se decidió cambiar este orden y se antepuso el capítulo del «pueblo de Dios» al capítulo tercero, que trata de la jerarquía. Este orden manifiesta claramente las intenciones del Concilio: primero se habla de lo que es común a todos los cristianos porque, sin duda, eso es lo más básico y lo más determinante; después se estudian las diferencias y se determina lo que distingue a unos de otros. De esta manera, se acabó, de una vez para siempre, aquella teología antigua en la que la jerarquía era lo primero, lo esencial y lo decisivo en la Iglesia, mientras que los fieles no pasaban de ser (en la práctica) la clientela del clero. El teólogo más entendido en estas cosas, en el siglo XX el dominico Y. Congar, le puso a aquella «eclesiología» el nombre de «jerarcología». Así se estudiaba el tratado sobre la Iglesia en los manuales de teología anteriores al Concilio. Y el resultado era que los sacerdotes salían de los seminarios con la firme convicción de que ellos eran los que, ante todo y esencialmente, constituían la Iglesia. Los obispos y los sacerdotes eran los que sabían de las cosas de la fe y los que decidían lo que los fieles tenían que hacer o dejar de hacer. El resto de los cristianos no tenían otro cometido que aceptar lo que se les decía y cumplir lo que se les mandaba.

Por tanto, la gran novedad que aportó el Vaticano II fue afirmar que lo primero que hay que decir de los cristianos (desde el papa hasta el último miembro de la Iglesia) es que todos son iguales ante Dios y, por eso, todos participan de una misma condición.

La razón teológica de esta igualdad fundamental está, ante todo, en que todos los bautizados participan por igual del sacerdocio que es común a todos los miembros del «pueblo de Dios». Porque Cristo hizo a su nuevo pueblo «reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (cf. Ap. 1, 6; 5.9-10) (LG 10). Esto quiere decir que el sacerdocio primero y esencial, que hay en la Iglesia, no es el sacerdocio ritual, que se realiza en el culto y en las ceremonias de los templos, sino el sacerdocio existencial, que se realiza en la vida de todos los días y de todas las horas, en la existencia entera de cada persona. Eso está antes y es más importante que todos los ritos y todas las liturgias que se puedan ofrecer en las mejores catedrales del mundo. Es decisivo que todos los cristianos tengan esto muy claro. Porque con frecuencia se le da más importancia a una ceremonia sagrada que al comportamiento diario que cada cual adopta en su vida de familia, de trabajo, o en sus relaciones con los demás y con la sociedad en la que está.

Pero la igualdad básica y fundamental de todos los cristianos se explica además porque los sacramentos primordiales de la Iglesia son comunes a todos sus miembros. Estos sacramentos son, ante todo, los llamados tradicionalmente sacramentos de la «iniciación cristiana»: el bautismo, la confirmación y la eucaristía (LG 11). Por el bautismo, todos los fieles son incorporados igualmente a la Iglesia y tienen el deber, todos por igual, de «confesar delante de los hombres la fe que recibieron». Por la confirmación, todos se «obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe con su palabra y con sus obras». Y por la eucaristía, todos «ofrecen a Dios la Víctima divina» y «todos toman parte activa en la acción litúrgica, no confusamente, sino cada uno según su condición». (LG 11, 1).

Todo esto quiere decir, ante todo, una cosa de la que muchos cristianos no son conscientes, pero que es decisiva: la Iglesia es asunto de todos los bautizados, responsabilidad de todos y derecho que a todos les concierne básicamente por igual. Porque el sacramento que configura fundamentalmente a la Iglesia no es el sacramento del «orden» que reciben los obispos y presbíteros, sino el sacramento del «bautismo» que es el mismo para todos los cristianos. Por otra parte, la eucaristía, que es «fuente y culmen» de toda la vida cristiana (LG 11, 1), el centro de la vida de la Iglesia, como tantas veces se ha dicho, es acción de todos y ofrenda de todos, por más que cada uno intervenga en la celebración en el puesto y en la tarea que le corresponde (*non promiscue sed alii aliter*). Lo que significa obviamente que, aunque en la eucaristía uno es el que preside y los demás participan, eso no quiere decir que el sacerdote es el que «dice» la misa y los fieles la «oyen», como tampoco se trata de que el presbítero «celebra» y los demás «asisten» a la celebración que realiza el clérigo de turno. Todas estas expresiones no son una mera deformación lingüística. Expresan una perversión teológica grave. Una perversión que llega al colmo cuando alguien le pregunta al cura: «¿A qué hora da usted la misa?». Como si la eucaristía fuera algo así como un concierto o un recital que «da» el artista y al que «asiste» el público.

La gravedad de la perversión teológica que se oculta bajo estos lenguajes consiste en que, si los cristianos hablan de esta manera y eso a nadie le escandaliza, es que todos tenemos asumido que la Iglesia sigue siendo asunto del clero. Es decir, los protagonistas y los responsables en la Iglesia son (y seguirán siendo) los que fueron siempre: los obispos y los sacerdotes. Los demás, los laicos, son (y seguirán siendo) lo que fueron toda la vida: la clientela del clero. A la gente se le dice que «todos somos Iglesia» cuando se trata de colaborar económicamente en una colecta. Otra cosa es cuando lo que está en juego es tomar decisiones importantes o determinar asuntos serios que tocan a la fe y a las costumbres de los cristianos.

Y sin embargo, por más que esto pueda sorprender a algunas personas, el Concilio llegó, precisamente en lo que concierne a la fe, hasta donde muchos no se imaginan. Porque, al tratar del sentido de la fe en el pueblo cristiano, la Constitución sobre la Iglesia afirma que «la universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (cf. 1 Jn 2, 20 y 27) no puede fallar en su creencia» (*in credendo falli nequit*) (LG 12, 1). Esto significa literalmente que el sujeto primero y fundamental de la «infalibilidad» (a eso se refiere la expresión *falli nequit*), «en las cosas de fe y de costumbres» (l. c), es la totalidad del pueblo cristiano. Y que nadie se sorprenda de esto. Cuando el Concilio Vaticano I definió la infalibilidad del papa, dijo que el Romano Pontífice «tiene el poder de infalibilidad que el Divino Redentor concedió a su Iglesia» (*ea hifallibilitare pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit*) (DS 3074). Por eso, tienen toda la razón del

mundo los teólogos cuando dicen que «la Iglesia, en su conjunto, es el sujeto total de la infalibilidad». (L. Scheffczyk). O también cuando afirman que «no hay más que un único sujeto de infalibilidad: la Iglesia». (B. D. Dupuy). Y sabemos que hablar de la Iglesia es hablar de la totalidad del pueblo de Dios. Por tanto, la totalidad del pueblo cristiano tiene tal protagonismo en los asuntos de la fe. Y, por tanto, este pueblo es el sujeto primero y fundamental de la infalibilidad. De manera que si el papa es infalible, es porque él puede expresar la infalibilidad que reside en todo el pueblo creyente.

Ahora bien, a partir de todo lo dicho, ¿qué Iglesia podemos decir que quiso el Concilio? Como conclusiones en este apartado se pueden sacar las siguientes:

El Concilio quiso una Iglesia que se entiende a partir de la unidad misteriosa y radical que existe en la Trinidad Santísima de Dios. Por eso el capítulo primero de la Constitución sobre la Iglesia se titula «El misterio de la Iglesia».

El Concilio quiso, por lo tanto, una Iglesia que se entiende, antes que ninguna otra cosa, a partir de la igualdad fundamental de todos los cristianos. Porque, aunque las tres personas de la Trinidad Divina sean distintas, si son igualmente divinas, entre ellas existe una esencial igualdad.

El Concilio quiso una Iglesia cuya igualdad se entiende a partir del pueblo. Porque la Iglesia realiza en sí el proyecto del «pueblo de Dios» que, desde el Antiguo Testamento hasta la plenitud de los tiempos, es la expresión de cómo Dios quiere realizar la salvación de los seres humanos. Se trata, por tanto, de un proyecto que se realiza desde la condición igualitaria, solidaria y fraterna del pueblo, no desde la condición de superioridad de quienes ostentan el poder, los notables de la sociedad. Por eso el capítulo del «pueblo de Dios» se antepone, en el Concilio, a capítulo que trata de la jerarquía.

El Concilio quiso una Iglesia que aparece y se hace visible de tal manera que la gente se siente atraída hacia las cosas de Dios, hacia el Evangelio de Jesús. Es decir, lo que todo el mundo ve y palpa en la Iglesia está pensado y organizado de tal forma que los ciudadanos normales y corrientes perciben en eso algo que les lleva a creer en Dios y, por eso, a sentirse vinculados con una realidad última y definitiva que da un sentido pleno a la vida. Por eso el Concilio afirmó que la Iglesia es sacramento «de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano». (LG 1).

El Concilio quiso una Iglesia en la que todos son y se sienten responsables porque pueden participar y de hecho participan en lo que se piensa, se dice y se decide. Porque todos los que pertenecen a esta Iglesia la sienten y la viven como cosa propia, como algo que les concierne vivamente y en lo que se sienten comprometidos. Se trata, por tanto, de una Iglesia en la que todos, mujeres y hombres, tienen voz y son escuchados. Una Iglesia, por eso, en la que el clero no acapara y menos aún monopoliza el poder de pensar, de decir y de decidir. El «pueblo de Dios» es, en efecto, un pueblo unido en el que todos «participan» y todos realizan «variedad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia». (LG 12).

La conclusión última que se deduce de todo lo dicho es que cuando la Iglesia se organiza de manera que las cosas que acabo de indicar resultan, en la práctica diaria de la vida, imposibles de realizar, esa Iglesia no es ni puede ser la Iglesia que quiere Dios. Insisto en que hablamos de la práctica concreta de lo que se hace y se deja de hacer en la Iglesia. Porque, en teoría, todos estamos de acuerdo con lo que dijo el Concilio. Pero lo decisivo es caer en la cuenta de que, en la Iglesia, las cosas están organizadas de manera que una cosa es la teoría que se enseña y otra cosa muy distinta es lo que se hace en la práctica. Al decir esto estamos poniendo el dedo en la llaga. Es decir, estamos tocando exactamente en la

clave que explica por qué el Concilio no se ha hecho vida en la vida de la Iglesia y, por tanto, por qué se han olvidado y hasta se han perdido las esperanzas que el Vaticano II despertó en la Iglesia. La cuestión determinante está en descubrir y comprender por qué, estando todos de acuerdo con lo que dijo el Concilio, en la práctica ha resultado imposible realizarlo. Esto, exactamente esto, es lo que mucha gente, concretamente muchos «hombres de Iglesia», no parecen advertir.

Por eso, cualquier persona que, por una parte lee los evangelios desapasionadamente y, por otra, ve lo que es la organización y la vida de la Iglesia, en seguida advierte una distancia y, en determinadas cosas, una contradicción que resulta alarmante. Hoy sabemos que el centro del mensaje evangélico es el proyecto del Reino de Dios que Jesús anunció con sus palabras y con su vida. El Concilio dice, con toda precisión, que Jesús, anunciando el Reino de Dios, «puso el comienzo» (*initium jecit*) de lo que es la Iglesia (LG 5, 1). De ahí que la misión de la Iglesia consiste en «anunciar el Reino de Cristo y de Dios, establecerlo en medio de las gentes», de manera que ella «constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino». (LG 5, 2). La Iglesia, por tanto, no es el Reino de Dios. La Iglesia es el comienzo, el signo y la voz que anuncia a la gente que el proyecto de Jesús, el Reino de Dios, está presente en este mundo, en nuestra sociedad, en nuestra cultura, en nuestros ambientes. Pero ¿cómo va a cumplir la Iglesia esa tarea si, en la práctica, se ha venido a organizar de manera que le resulta imposible hacer vida lo que es su razón de ser y su misión esencial? He aquí el nudo del problema que hay que analizar y matizar cuidadosamente, si es que realmente pretendemos conocer la Iglesia que quiso el Concilio.

7. «Teología» de la Iglesia y «organización» de la Iglesia

Los obispos que participaron en el Concilio Vaticano II y aprobaron sus documentos tenían, sin duda, el convencimiento de que, si se renovaba la teología de la Iglesia, con eso y por eso, se renovaba a la Iglesia, es decir, se conseguiría la verdadera reforma de la Iglesia, en el mejor sentido que puede tener esta expresión. Porque la gran mayoría de los obispos y teólogos que hicieron el Concilio estaban profundamente persuadidos de que la Iglesia sería más coherente con sus orígenes y, por eso, estaría más de acuerdo con el designio de Dios, si las ideas sobre la Iglesia, es decir, su teología se cambiaba de acuerdo con tal designio divino. A fin de cuentas, siempre ha sido cierto que, «en asuntos de verdadera importancia, lo más práctico es tener una buena teoría». Por lo tanto, según pensaban los padres conciliares, si elaboramos una buena teoría sobre la Iglesia, o sea una buena eclesiología, la Iglesia será como tiene que ser.

No cabe duda de que este planteamiento es correcto. Por eso se comprende que los debates doctrinales se llevaron casi todo el tiempo del Concilio. De ahí que los obispos gastaron sus energías en discutir doctrinas teológicas. Porque en eso veían que se jugaba el futuro de la Iglesia. Y sin embargo, ahora, cuando han pasado más de treinta años de aquellas apasionadas discusiones doctrinales, nos damos cuenta de que toda la pasión que se puso por cambiar la eclesiología fue, seguramente, la trampa en la que cayeron los que querían una Iglesia renovada y, en ese sentido, distinta. Y esto por una razón muy sencilla: la Iglesia no se renueva por re solo hecho de renovar su «teología». La Iglesia se renueva si, además de la teología, se renueva también su «organización». Dicho de otra manera: si tenemos una eclesiología todo lo avanzada que se quiera pero al mismo tiempo tenemos un Derecho Canónico tradicional y conservador, la Iglesia seguirá siendo lo que ha sido durante siglos, por lo menos desde el siglo XI, cuando el papa Gregorio VII le dio el gran giro a la organización eclesiástica y concentró el poder jerárquico en el papado.

La razón de lo que acabo de decir se comprende fácilmente. La Iglesia no es sólo una verdad de fe o un conjunto de doctrinas que los fieles creen sin lugar a dudas y que cada cual vive como puede. La Iglesia es necesariamente una institución, que, como ocurre con todas las instituciones que funcionan en este mundo, se puede organizar de maneras muy distintas. Ahora bien, en cualquier institución, su sistema organizativo y el funcionamiento de ese sistema son seguramente lo más determinante a la hora de saber lo que es en concreto la institución y si realmente esa institución responde a las ideas que la han inspirado y que son la razón de ser de su existencia y de los fines que persigue. Por eso se comprende que el fallo del Concilio estuvo en pensar que renovando las verdades que los cristianos deben tener en su cabeza cuando piensan en la Iglesia se renovaría la institución eclesiástica. Por supuesto, las verdades son lo primero que hay que renovar. Pero, junto con las verdades, hay que renovar la legislación y todo el sistema organizativo, que es lo que hace que ese sistema produzca unos determinados frutos o, por el contrario, del sistema se siga todo lo contrario de lo que se pretende.

En el fondo, todo esto quiere decir que la eclesiología es una parte de la teología que no se puede reducir a meras ideas, por más verdaderas y ortodoxas que sean esas ideas. Una eclesiología que se reduce a enunciados doctrinales, pero que no entraña en sí misma, además de esos enunciados, las normas y las prácticas concretas que precisen como tiene que funcionar la institución, es una eclesiología esencialmente incompleta y, por eso

mismo, expuesta a incurrir en desviaciones que pueden llegar a ser extremadamente peligrosas. Esto explica, en gran medida, lo que ha pasado con el Concilio. El gran eclesiólogo y teólogo conciliar que fue Y. Congar dijo que el Concilio produjo una «concentración vertical sobre Cristo y un descentramiento horizontal sobre la comunidad y el pueblo de Dios». Y así fue efectivamente. Pero sólo en la doctrina eclesiológica, porque en la práctica organizativa, el descentramiento horizontal hacia la comunidad y el pueblo de Dios no se ha producido. En la práctica de cómo funciona la Iglesia, el poder de gobernar sigue concentrado en el papa, a nivel universal, y en el obispo, a nivel local.

Para hacerse una idea más aproximada de todo lo que esto representa, lo mejor será poner algunos ejemplos concretos que, por otra parte, pueden aclarar por qué, a los pocos años de acabarse el Concilio, se puede decir con toda razón que el Vaticano II es, en buena medida, un acontecimiento desconocido para muchos cristianos, olvidado en otros casos, y hasta sospechoso para algunas personas y grupos en la Iglesia. ¿Qué ha pasado? ¿Por qué se ha llegado a esta situación?

Por supuesto, cualquier persona que conozca bien la eclesiología del Concilio sabe perfectamente que el Vaticano II dejó sin resolver, en lo doctrinal, el problema capital que consiste en saber cómo se tiene que coordinar y armonizar el poder del papa y el poder de los obispos. Además, faltó precisar también cómo se debe ejercer tal potestad en la Iglesia, para que quienes ejercen la autoridad en la comunidad de los creyentes no lo hagan de manera que, en la práctica, acaben por marginar a la comunidad y anular sus derechos. Pero este asunto, por la importancia y la complejidad que entraña, necesita un estudio específico y pormenorizado. Por eso, en este momento, será más útil fijarse en otros dos temas de enorme envergadura que, sin duda, aclaran bastante por qué las grandes verdades que el Concilio enseñó sobre la Iglesia no han producido el «descentramiento horizontal sobre la comunidad» del que, con toda razón, hablaba Congar.

Un tema de enorme importancia en la Iglesia es el papel que la curia romana desempeña en el gobierno de la institución eclesiástica en su totalidad. Ahora bien, lo primero que llama la atención en este asunto es que, teniendo la curia la importancia que de hecho tiene en el gobierno de la Iglesia, de ella no diera ni una palabra la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. Esta cuestión se trató en el Decreto *Christus Dominus* que explica el ministerio pastoral de los obispos. Esto ya es significativo. Porque nos viene a decir que, a juicio de quienes aprobaron los documentos del Concilio, la curia romana no es una «cuestión dogmática», sino un asunto de orden práctico que tiene su debido tratamiento en el modo de ejercer el ministerio pastoral por parte de los obispos. Por otra parte, el Decreto *Christus Dominus* tampoco le dedica especial atención al asunto de la curia. Se limita a hablar de ello en dos números (9 y 10) para decir que la curia realiza su labor «en nombre» del papa y «con la autoridad» del papa. Pero añadiendo en seguida que hace eso «al servicio de los obispos» (*in servitium Sacrorum Pastorum*) (CD 9, 1). Es más, el Concilio reconoció (sin decirlo explícitamente) que la curia romana no funcionaba como tenía que funcionar. Por eso expresó el deseo de los obispos de todo el mundo de que las oficinas de la curia (los dicasterios) «se sometieran a una nueva organización» (*novae ordinationi... subiciantur*) (CD 9, 2) concretamente, entre otras cosas, en lo que se refiere «a la competencia y modo de proceder» de las citadas oficinas centrales de la Iglesia.

Esto es lo que quería el Concilio. La realidad, sin embargo, ha sido muy distinta. Porque el papa Pablo VI, que intentó poner en práctica lo que pidió el Vaticano II (y para eso publicó el 15 de agosto de 1967 la Constitución *Regimini Ecclesiae Universae*), en realidad fracasó en su intento. Porque, en los treinta y cinco años que han transcurrido

desde el final del Concilio hasta hoy, la curia romana, en vez de reducirse, lo que ha hecho es aumentar en el número de dicasterios, consejos, tribunales, oficios, organismos y comisiones. Y también en el número de personalidades y personas que trabajan para el complejo organigrama que de hecho es la curia. Pero no es esto lo más importante. Lo que más llama la atención en todo este asunto es que, siendo la curia romana quien de hecho decide los asuntos más graves en el gobierno, no sólo de los fieles sino incluso de los obispos y hasta de los mismos cardenales, resulta sorprendente que el actual Código de Derecho Canónico le dedique un solo canon (el 360), quedando su reglamentación supeditada a una normativa poco clara y en gran parte desconocida para la mayor parte de los católicos.

Así las cosas, no le falla razón al arzobispo John R. Quinn (que ha sido presidente de la Conferencia Episcopal de EE. UU.) cuando dice que la curia corre el peligro de considerarse como un *tertium quid*. Entonces, en vez de la estructura dogmática —papa y colegio episcopal— surgiría una nueva estructura: papa, curia y episcopado. La curia puede así considerarse como ejerciendo supervisión y teniendo autoridad sobre el colegio de los obispos, lo cual no es una mera hipótesis. Es una realidad. Y los obispos del mundo entero lo saben por experiencia. Porque, de hecho, la curia es quien los nombra, los controla y les llama la atención cuando lo considera oportuno. Y, si es preciso, traslada o incluso destituye de sus funciones episcopales a cualquier obispo del mundo, por importante que sea. Con lo que la curia no rebasa los límites de sus competencias. Porque, desde el momento en que el citado canon 360 dice que la curia romana «realiza su función en nombre y por autoridad» del romano pontífice, es evidente que los funcionarios curiales pueden tener la tentación (en la que caen no raras veces) de tomar decisiones sobre los miembros de la Iglesia (incluidos los obispos) de manera que a quienes se imponen tales decisiones las reciban como mandatos pontificios, es decir, disposiciones que difícilmente van a cambiar o incluso que son inapelables.

Pero no es esto lo más grave. Sin duda alguna, el asunto más delicado en el funcionamiento interno de la Iglesia es el problema que representa el hecho de que nadie, en la institución, tiene derechos adquiridos. Por supuesto, en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, se habla de los derechos de los obispos (LG 27, 1) y de los derechos que tienen los fieles cristianos a «recibir con abundancia de los sagrados pastores..., ante todo, los auxilios de la palabra de Dios y de los sacramentos». (LG 37, 1). Y en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, se trata el problema de los derechos de la persona en la comunidad política (GS 73). Pero en este caso ya no estamos en el ámbito específico de los derechos en el interior de la Iglesia. Es verdad que, en el Código de Derecho Canónico, se formulan «los deberes y derechos de todos los fieles» (c. 208-223) y, más en concreto, «las obligaciones y derechos de los fieles laicos» (c. 224-231). No se trata aquí, como es lógico, de especificar esos derechos, que la legislación eclesiástica menciona como derechos de los miembros de la Iglesia. Lo importante aquí es caer en la cuenta de que, tal como se ha venido a organizar la institución eclesiástica en su funcionamiento interno, el poder está de tal manera concentrado en un solo hombre, el romano pontífice, que de hecho la Iglesia ha quedado configurada, desde el punto de vista de los derechos de los súbditos, de acuerdo con un sistema de gobierno que a lo que más se parece es a lo que siempre se ha considerado como una «monarquía absoluta».

Esta afirmación se basa en que, según el canon 331, la potestad del papa en la Iglesia es «suprema, plena, inmediata y universal» y, además, la «puede ejercer siempre libremente». Pero no es esto lo más fuerte, desde el punto de vista legal. Lo determinante

aquí está en que el canon 333, párrafo tercero, establece que «no cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del romano pontífice». Y esto, en el derecho eclesiástico, se considera tan intocable que el canon 1404 afirma taxativamente que «la Primera Sede (el papa) no puede ser juzgada por nadie». Así queda claro que, por más que a los fieles cristianos se les reconozcan determinados derechos, en realidad cualquiera de esos derechos estará siempre expuesto a que «una sentencia o un decreto» del papa (o de quienes mandan en nombre suyo, es decir, los dirigentes de la curia romana: canon 360) lo invalide y lo reduzca a la nada. Ahora bien, eso exactamente es lo que tradicionalmente se ha entendido siempre como «monarquía absoluta»: aquella en la que el monarca ejerce el poder sin tener que dar cuenta de sus actos a nadie. Por supuesto que en las monarquías absolutas hubo monarcas que, ejemplo, asesinaban a todo el que les estorbaba. Y es evidente que los papas no hacen ese tipo de cosas. Pero lo que aquí cuenta no es si el monarca es más o menos brutal en sus comportamientos o, por el contrario, es una buena persona. Lo que aquí interesa dejar muy claro no es la ética del que preside el sistema, sino la naturaleza del sistema mismo. Ahora bien, la naturaleza del sistema de gobierno de la Iglesia católica, según reza en el vigente Código de Derecho Canónico, lleva consigo que el papa tiene un poder «supremo», ante cuyas decisiones «no cabe apelación ni recurso alguno y, además, no puede ser juzgado por nadie». Esto es lo mismo que decir que «no tiene que dar cuenta de sus actos». Exactamente, una «monarquía absoluta».

Más adelante veremos que, por más que jurídicamente esto esté así determinado en la Iglesia, teológicamente la cosa no está tan clara. Ni mucho menos. Porque precisamente en este punto es donde se plantea uno de los problemas más serios que la eclesiología tiene sin resolver hasta este momento. Lo que pasa es que, en este asunto (como en tantos otros), el derecho eclesiástico no coincide con la teología. Pero de esta cuestión se hablará detenidamente más adelante.

La conclusión de todo este apartado resulta perfectamente comprensible. El Concilio renovó profundamente la «teología» de la Iglesia. Pero no modificó su «organización». Concretamente dejó intactas dos cosas que son decisivas en el funcionamiento de la Iglesia: el poder de la curia y los derechos de todos los miembros de la Iglesia, exceptuado el papa. Ahora bien, esto implica, a su vez dos consecuencias:

La curia es el organismo «mediante cual el romano pontífice suele tramitar los asuntos de la Iglesia universal y realiza su función en nombre autoridad del mismo» (canon 360). Dicho de otra manera la curia viene a ser en la práctica el instrumento mediante el cual el papa ejerce su poder y tramita los asuntos de la Iglesia. Por lo tanto, hay cantidad de asuntos de la Iglesia (muchos de ellos de enorme trascendencia) que son gestionados, decididos e impuestos, no por el papa, sino por otras personas que, en la práctica, toman decisiones que son como si las tomara el mismo sumo pontífice.

Los miembros de la Iglesia no pueden apelar a derecho alguno, sobre todo cuando se trata de decisiones muy graves en las que se juegan intereses de gran importancia para la institución eclesiástica. Teniendo en cuenta que, cuando hablamos de «miembros de la Iglesia», en este inmenso colectivo entramos todos los cristianos, incluidos los funcionarios de la curia, los obispos y hasta los cardenales, sea cual sea su rango, su cargo y su influencia. Ahora bien, una institución religiosa en la que la «organización» está montada de esta manera es, inevitablemente, un cuerpo social en el que las ideas irán por un sitio y la realidad de la vida irá por otro. Porque, en el terreno de las ideas, se apelará constantemente a elevados ideales relacionados con la generosidad, la solidaridad, el amor y, sobre todo, la voluntad de Dios y el bien de la Iglesia. Pero, en la realidad de la vida diaria, lo que se

impondrá será el natural interés de cualquier ser humano por sentirse seguro en el puesto que ocupa, por no verse amenazado, por saber que se le valora y se le estima y, con frecuencia, por subir a puestos de más alto rango.

Así pues, nos encontramos en esta situación: la «teología» del Concilio puso al pueblo de Dios antes que la jerarquía y sus poderes. Pero la «organización» de la Iglesia quedó prácticamente como estaba antes del Concilio. El resultado ha sido lo que estamos viendo: en las «ideas» teológicas, el pueblo de Dios es lo primero; pero, en la «realidad» de la vida, lo primero sigue siendo el poder jerárquico que, a su vez, se ve controlado y dirigido por el poder de la curia romana. En consecuencia, el Concilio tiene cada vez menos poder efectivo en lo que de hecho es la Iglesia, en cómo funciona esta Iglesia y cómo se hace presente en la sociedad. Por supuesto, los documentos del Concilio se siguen citando en escritos eclesiásticos y en libros de teología. Pero, a la hora de la verdad, todo eso sirve para poco o, dicho de otra manera, tiene una efectividad bastante limitada. Porque la Iglesia, en su estructura profunda, sigue funcionando como funcionaba en los años anteriores al Concilio. Han quedado en pie ciertos cambios externos de una importancia relativa: la misa ya no se dice en latín ni de espaldas al pueblo, la mayor parte de los eclesiásticos viste de paisano, y se reúnen las conferencias episcopales y los consejos del presbiterio. Pero la pura verdad es que todo eso influye poco, bastante poco, en la marcha general de la Iglesia, en su pensamiento teológico, en las decisiones verdaderamente operativas a la hora de marcar el rumbo de la institución en la sociedad y en la cultura actuales.

Por el contrario, la impresión que tienen muchos cristianos es que la cultura y la sociedad cambian a gran velocidad, mientras que la Iglesia (junto con otras instituciones religiosas) sigue estancada en lo que fue siempre. Es verdad que las apariciones multitudinarias del Papa en los medios de comunicación dan la impresión, ante ciertos sectores de la población, de que la Iglesia goza ahora de una popularidad que no tuvo nunca. La realidad, sin embargo, es muy distinta. El acontecimiento más importante y más innovador del siglo XX, el Concilio Vaticano II ha sido marginado y, para muchos, sepultado en el olvido. Y, mientras tanto, la sangría de gentes que silenciosamente abandonan la Iglesia aumenta de día en día. Cuando algunos se piensan que la Iglesia ha alcanzado el ápice de sus éxitos, lo que en realidad ocurre es que está metida en una de las crisis más profundas de su historia. Seguramente tiene razón el conocido escritor inglés Cornwell cuando ha dicho recientemente que la «imagen característica de Pío XII... sugiere varios rasgos que distinguen a los últimos papas de sus predecesores. Cuanto más elevado se halla el pontífice, más pequeños e insignificantes aparecen los fieles. Cuanto más responsable y autoritario es el pontífice, menos derechos corresponden al pueblo de Dios, incluidos los obispos, sucesores de los apóstoles. Y cuanto más santo y distante es el pontífice, más profano y secular es el mundo en que vive». A veces, no se puede evitar tener la impresión de que Juan XXIII y el Concilio que convocó han sido un paréntesis en la atormentada historia de la Iglesia en el siglo XX. Pasó todo aquello. Y casi todo quedó como un capítulo, sin duda interesante, en la historia de la Iglesia. Pero eso, como una cosa para el recuerdo. No, desde luego, como una fuerza que siga siendo hoy viva y operante en el interior de la Iglesia. Y, a través de la Iglesia, en la sociedad actual.

8. Una sociedad «jerárquicamente ordenada»

No cabe duda de que todo lo dicho en el apartado anterior explica, en gran medida, por qué la enorme renovación que se produjo en la teología de la Iglesia con motivo del Concilio, al cabo de poco más de treinta años, ha quedado (en sus intuiciones más profundas) en letra muerta. Pero el problema es más profundo de cuanto se ha dicho hasta ahora. Porque la cuestión de fondo no está en que la «organización» de la Iglesia sigue siendo fundamentalmente la misma que había antes del Concilio. El problema, que determina todo lo demás, consiste en saber cómo hay que entender la «estructura» misma de la Iglesia.

Esto necesita alguna explicación. En el uso de nuestro lenguaje, se entiende por «estructura» el armazón o conjunto de piezas que sostiene y da fuerza a algo, por ejemplo, a un edificio o a un barco. Aplicando esto a la Iglesia, los teólogos suelen decir que la «estructura» que mantiene la cohesión y la unidad del pueblo de Dios es la «estructura jerárquica», que tuvo su comienzo en los apóstoles y cuyos sucesores son los obispos. Esta manera de hablar resulta apropiada en cuanto que así se ve la diferencia que hay entre la «estructura» y la «organización». La «estructura» es la «constitución jerárquica» de la Iglesia, que es el gran tema del capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, es decir, el capítulo que el Concilio puso después de hablar de la Iglesia como «pueblo de Dios». La «organización», por su parte, es la forma concreta como la Iglesia funciona y aparece en cada momento y en cada situación.

En el fondo, todo esto quiere decir que el hecho de que, en la Iglesia, haya obispos es lo que constituye la «estructura» que sostiene y da fuerza a la comunidad de los creyentes, es decir, al conjunto del pueblo de Dios. Pero, como es lógico, una determinada estructura se puede organizar de maneras muy distintas. Y eso es lo que ha pasado en la Iglesia. Por eso, sabemos que la «estructura jerárquica» se ha mantenido en la Iglesia desde sus orígenes hasta nuestros días. Pero esa estructura ha tenido, a lo largo de los siglos, diversas formas de «organización». Por ejemplo, durante los diez primeros siglos del cristianismo, a cada obispo lo designaba la comunidad o iglesia local en la que iba a prestar sus servicios, mientras que, a partir del siglo XI, se le quitó a la comunidad de los fieles este derecho y los nombramientos episcopales pasaron a ser (bajo diversas fórmulas) privilegio exclusivo de las autoridades centrales de Roma. Y lo que se dice del nombramiento, se puede decir también del reparto del poder. Durante el primer milenio de la historia de la Iglesia, los obispos tenían un poder que, a lo largo del segundo milenio, se les ha ido recortando más y más, en la misma proporción en que iba creciendo el poder central. Del siglo XI al siglo XVI, el poder del papa y sus consejeros o teólogos preferidos. Y, a partir de la segunda mitad del XVI, el poder del papa acrecentado con el poder de la curia romana. El hecho es que los obispos hoy dependen de Roma de una manera que los obispos de los primeros siglos no podían ni imaginarse. La «estructura» de la Iglesia es la misma ahora que en los comienzos del cristianismo. La «organización» es muy distinta.

Pero ya he dicho antes que el problema de fondo en la Iglesia no está en cómo funciona la «organización», sino en cómo hay que entender la «estructura». Porque en eso está la raíz de todo lo demás. Quiero decir: si la «organización» cambia según los intereses de la «estructura» central, es porque esa estructura se entiende de manera que puede organizar las cosas como le parece o incluso como le conviene. Y aquí estamos tocando el

asunto más delicado y más determinante en cuanto se refiere a la vida de la Iglesia y a su presencia en la sociedad.

El problema se empieza a resolver cuando se responde correctamente a la pregunta que se planteó en lo que antes hemos visto que fue el «debate determinante» de toda la eclesiología del Concilio. Esa pregunta, por lo que concierne al asunto concreto que ahora interesa, se refiere a lo siguiente: la estructura de la Iglesia, es decir, el episcopado que gobierna las comunidades cristianas, ¿tiene una base sacramental o jurídica? A primera vista, esta pregunta puede parecer una cuestión muy alambicada o quizá un asunto sin importancia y que no se sabe a dónde va a parar. Por otra parte, a estas alturas, después de cerca de cuarenta años de haber sido aprobada la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964), ya debe estar claro, para cualquier persona que entienda algo de teología, que el episcopado es «la plenitud del sacramento del Orden» (*episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis*) (LG 21, 3). Lo cual quiere decir obviamente que el episcopado tiene una base sacramental y no meramente jurídica. Sin embargo, hay que haciéndose la pregunta que antes he planteado porque hay cantidad de cosas, relacionadas con los obispos, que se siguen gestionando en la Iglesia como si la base la que se fundamenta el episcopado fuera simplemente jurídica y no estrictamente sacramental. Más adelante pondré algunos ejemplos sobre este asunto, para que se comprenda mejor lo que estoy diciendo. De momento, lo único que quiero dejar claro es que esta cuestión es de tal importancia que implica unas consecuencias que mucha gente ni se imagina.

Para empezar a aclararnos sobre este asunto, es necesario hacer un poco de historia. Cualquier persona que conozca algo los escritos del Nuevo Testamento sabe perfectamente que, en las comunidades más primitivas de la Iglesia, había ya ministros que, de una manera o de otra, tenían ciertas responsabilidades en cada comunidad, sin que se pueda precisar esto mucho más y también teniendo en cuenta que no todas las comunidades procedían de la misma manera. Concretando más, en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, se habla de obispos y presbíteros, pero de manera que no se establece ninguna diferencia de funciones entre ellos. No se sabe, a ciencia cierta, qué poderes tenían los obispos ni qué atribuciones competían a los presbíteros. Los obispos empezaron a ser considerados como «sucesores de los apóstoles» y líderes de comunidades locales a finales del siglo segundo. Como muy bien ha indicado Juan Antonio Estrada, fue Hegesipo (hacia el año 180) el primero en mencionar una sucesión de obispos de Roma. En ese tiempo, se elaboraron las listas episcopales de las iglesias importantes, se enumeró la sucesión de obispos desde los apóstoles hasta el actual para atestiguar así la ortodoxia doctrinal y la apostolicidad de cada iglesia. Estas listas se inventaron cuando había huecos o sencillamente cuando, en una iglesia determinada, gobernaba todavía un colegio de obispos-presbíteros.

El hecho es que, ya en el siglo III, existía en las distintas Iglesias de Oriente y Occidente un episcopado monárquico. Y las comunidades tenían la convicción de que los obispos son «sucesores de los apóstoles». Así quedaron las cosas durante los siglos siguientes: existía una praxis del episcopado como «sucesión apostólica» en la Iglesia, pero aún no se había elaborado una teoría o, si se prefiere, una teología sobre el episcopado. Esta teología, aunque parezca mentira, no está todavía del todo elaborada. Y aquí tenemos, como más adelante se verá, una de las lagunas más graves que existen en la actual teología de la Iglesia.

Esta laguna tiene su explicación histórica. Cuando los teólogos empezaron a

preocuparse por comprender y explicar qué consiste el sacramento del orden, no empezaron por donde (según nuestras ideas de ahora) habría que empezar, es decir, por el episcopado. Se suele considerar a Pedro Lombardo (1100 - 1160) como el primer autor que se interesó por escribir una teología del sacramento del orden. Pero, al hablar de este asunto, se remontó nada menos que al Antiguo Testamento, concretamente a «los hijos de Aarón». (*Hic ordo a filiis Aaron sumpsit initium*). O sea, empezó hablando del «sacerdocio». Pero el sacerdocio, tal como se entendía en los siglos XII y XIII, se relacionaba solamente con el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo en el altar, con la facultad de recitar determinadas oraciones y con el privilegio de impartir bendiciones. Por eso, en la teología de santo Tomás de Aquino, el primer artículo de sus enseñanzas sobre el sacramento del orden es la referencia exclusiva a la eucaristía. Esta idea era compartida por los grandes teólogos del siglo XIII. Y así se mantuvo en los siglos siguientes. De manera que, en el siglo XVI, el Concilio de Trento, al refutar las enseñanzas de los reformadores, explicó el sacramento del orden a partir de una doble potestad: el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía y el poder de perdonar sacramentalmente los pecados (así en la sesión XXIII, DS 1764: 1771). Esta manera de pensar se mantuvo prácticamente intacta hasta el Concilio Vaticano II.

Ahora bien, esta teología del sacramento del orden tuvo un precio terrible para el episcopado por la sencilla razón de que si, efectivamente, la esencia de este sacramento consiste en el poder de consagrar el cuerpo de Cristo, eso es una cosa en la que no se diferencian para nada el presbítero y el obispo. Lo que es tanto como decir que el sacramento del orden se ha entendido en la Iglesia, durante siglos, a partir de lo que es propio del presbítero. Y entonces la consecuencia era tan lógica como inevitable: el episcopado no era sacramento. Al menos, ésta era la opinión de la mayor parte de los teólogos, en la Edad Media e incluso en los siglos siguientes.

Pero, claro está, si en lo estrictamente sacramental no había diferencia entre el presbítero y el obispo, ¿qué es lo que constituía al obispo como tal? La respuesta que dieron casi todos los teólogos (a partir del siglo XII) a esta cuestión es clara y resulta comprensible: el episcopado no es un *ordo* (parte del sacramento del orden), sino una *dignitas* (una dignidad). Más en concreto, es una carga que se añade al sacerdocio. Y lo específico de esta carga, que tiene el obispo y que no tiene el simple sacerdote, es la *potestas iurisdictionis*, la potestad de «jurisdicción», que se añade (en el obispo) a la potestad de «orden». Ésta era la opinión de los grandes teólogos escolásticos: Alejandro de Halés, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino.

Todo esto, a primera vista, produce la impresión de elucubraciones que poco o nada tienen que ver con lo que pasa en la vida y le puede interesar a la gente. Sin embargo, cuando la cosa se piensa más despacio, en seguida se da uno cuenta de que, detrás de estas disquisiciones escolásticas, se oculta un problema de consecuencias muy serias. Porque, en definitiva, esta teología del sacramento del orden venía a decir, en primer lugar, que los sacerdotes son los hombres del templo y de altar. Eso y nada más que eso. O sea, el clero metido en las sacristías y sin entrometerse en las cosas de «este mundo». Pero, sobre todo, lo más grave de todo este asunto es que, si lo que caracteriza al obispo, es la «potestad de jurisdicción», entonces lo que hay que preguntarse es de dónde proviene esa potestad. Aquí las opiniones (a primera vista) se dividían. Porque había quienes pensaban que era Dios el que directamente concedía a los obispos la potestad que les distingue de los simples sacerdotes, mientras que otros (la mayoría) aseguraban que era el papa el que daba a cada obispo el poder propio de un obispo. Pero, siendo sinceros, hay que reconocer que todo

esto, a la hora de la verdad, eran también disquisiciones puramente teóricas. Porque incluso los teólogos que decían que la potestad propiamente episcopal provenía directamente de Dios, cuando se venía a las inmediatas, añadían que el papa la podía restringir y, en cualquier caso, era una potestad que estaba supeditada, en cuanto a su ejercicio, a la decisión del romano pontífice.

Ahora bien, es evidente que, cuando está en juego un poder determinado, lo decisivo no es el origen del poder sino el ejercicio de ese poder. Porque, por más divina que sea una potestad determinada, si a la hora de ejercerla hay alguien (quien sea) que la puede controlar, la puede limitar y hasta la puede suprimir, es evidente que el que puede hacer todo eso, es el que tiene el poder en sus manos, por más divino que sea tal poder. En definitiva, esto era lo mismo que concentrar todo el poder de la Iglesia en un solo hombre, el papa. Lo cual no es sino la consecuencia de la teoría que planteó Gregorio VII (siglo XI) y que elaboraron sus teólogos. Para aquellos hombres, en efecto, en el orden eclesiástico todo poder deriva del papa, que es aquel de quien procede toda potestad (*a quo omnis ecclesiastica potestas procedit*, según la fórmula acuñada por Bernold de Constanza).

Aquí no viene mal recordar que toda esta teoría fue un invento de Gregorio VII y sus teólogos. Un invento, además basado en una argumentación falsa. Porque hoy está demostrado que las razones que se adujeron para demostrar que todo poder en la Iglesia procede del papa, fueron razones rebuscadas en las Falsas Decretales, una recopilación (que apareció allá por el año 850) de escritos que se atribuían a los primeros papas, pero de los que se sabe con seguridad que, de 324 documentos (que cita el Decreto de Graciano, tomados de las Falsas Decretales), 313 eran inauténticas, o sea, no pasaban de ser puros inventos. Y es que, desde san Cipriano (siglo III) hasta el final de la Alta Edad Media, en la Iglesia se tenía el convencimiento de que el famoso texto de Mt 16, 13-19 se refería no sólo a Pedro y sus poderes sino a todos los apóstoles por igual, de manera que ese evangelio es el que se leía en la ordenación de obispos.

Pues bien, si ahora volvemos a la cuestión, antes planteada, sobre si la base en la que se sustenta el episcopado es sacramental o es jurídica, nos encontramos con un hecho sorprendente. Y es que, a ciencia cierta, no tenemos una respuesta clara y concreta. Porque es verdad que el Concilio dijo, sin lugar a dudas, que el episcopado «confiere la plenitud del sacramento del orden». (LG 21, 3). Pero en seguida añadió que los oficios de enseñar y de regir que los obispos reciben cuando son ordenados, «no pueden ejercitarse sino en comunión con la cabeza y miembros del colegio» episcopal (LG 21, 3). Es decir, los obispos tienen que enseñar y gobernar de acuerdo con el papa, que es la cabeza del colegio de los obispos. Naturalmente, esto no pone en cuestión que la base sobre la que descansa y se justifica el episcopado es sacramental. Pero el problema se complica cuando el mismo Concilio insiste en que la potestad que tienen los obispos «no puede ejercitarse sino con el consentimiento del Romano Pontífice». (LG 22, 3). Es más, para que todo quedara atado y bien atado, el mismo texto conciliar añade que la potestad de los obispos «puede ser ejercitada... con tal de que la cabeza (el papa) del colegio los llame a una acción colegial, o por lo menos apruebe la acción unida de ellos o la acepte libremente». (LG 22, 3).

Si nos atenemos a la letra de estos textos, es evidente que en ellos sólo se dice que el conjunto de los obispos, o sea el colegio episcopal, tiene que actuar siempre en comunión con su cabeza, que es el papa. El problema está en saber cómo se pone en práctica esa comunión, Y esto es un problema porque, tal como se hacen las cosas en el gobierno de la Iglesia, en este terreno se pasa constantemente de lo estructural a lo meramente organizativo. Es decir, se pasa de lo sacramental a lo jurídico. Y la razón es clara: el papa

gobierna a través de la curia romana y por medio de ella pone en práctica la comunión de la «cabeza» con el «colegio episcopal». Ahora bien, desde el momento en que la estructura eclesial funciona así, suceden dos cosas:

En teoría, es prácticamente imposible delimitar hasta dónde llega lo sacramental y dónde empieza lo jurídico.

En la práctica, lo que se impone es lo jurídico, es decir, las decisiones que toma el papa y que la curia concreta y ejecuta.

La consecuencia que se sigue de todo esto es tan clara como inevitable: según la letra de los textos del Concilio, la estructura de la Iglesia tiene una base propiamente sacramental, pero, en la práctica diaria de la vida, las cosas están organizadas y se ejecutan desde una base propiamente jurídica. Por supuesto, la Iglesia se considera como «sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios». (LG 1). Igualmente es cierto que, a partir del Concilio, nadie pone en duda que el episcopado es «sacramento». Pero es determinante tener presente que nada de eso ha cambiado el funcionamiento de la Iglesia. Porque lo que se impone, en las cuestiones más decisivas para la vida de la Iglesia, no es lo sacramental, sino lo jurídico, lo que manda y prohíbe el papa, el Derecho Canónico y las decisiones que se toman en la curia romana. Todo esto a la hora de la verdad, es lo que determina por qué la Iglesia aparece hoy ante el mundo como de hecho aparece, con las tensiones que se producen dentro de ella y con su forma de hacerse presente en la sociedad de nuestro tiempo. Por ejemplo, cuando se trata de nombrar a un obispo, por más que se hable de la comunión eclesial y de la estructura sacramental, lo que se hace es poner en práctica normas, decretos, cánones y prohibiciones legales. Y otro tanto se puede decir del traslado de cualquier obispo a otra diócesis, del control que la curia ejerce sobre lo que hacen o dejan de hacer los obispos e incluso de su destitución, si llega el caso. Y lo que sucede con los obispos se reproduce en las relaciones con los sacerdotes, los religiosos, los laicos, así como en las cuestiones que afectan a la política eclesiástica ante los gobiernos y las instituciones públicas en general.

Al hablar de los obispos como sucesores de los apóstoles, el Concilio dice de la Iglesia que es una «sociedad jerárquicamente ordenada» (in hac societate hierarchice ordinata) (LG 20, 1). Es decir, en el capítulo tercero de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia ya no se la considera como «pueblo», sino como «sociedad». Y, por cierto, como sociedad «jerárquicamente ordenada». Así pues, quedó claro en el Concilio que la Iglesia es una comunidad de iguales, un pueblo unido e igualado por los sacramentos. Como quedó igualmente claro que la Iglesia es esencialmente «jerárquica», es decir, en ella hay una estructura divina que, de hecho, está constituida por el episcopado. Pero lo que no quedó claro, en el Concilio, es cómo se integran estas dos grandes realidades: lo sacramental y lo jurídico.

El cardenal Suenens, uno de los grandes obispos que hicieron el Concilio, dijo en el congreso internacional de Bruselas (1970): «Los capítulos segundo y tercero (de la Constitución sobre la Iglesia) van a continuación uno del otro, pero no tienen la misma fuente, no son de la misma inspiración: hay como una especie de yuxta o superposición de puntos de vista. El capítulo segundo nos da una visión de la Iglesia dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin duda, aparece ante todo como comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía: una eclesiología de comunión. Por el contrario, el capítulo tercero parte de una óptica de la Iglesia más estática, más jurídica, más “piramidal” que comunitaria: es una eclesiología en la que predomina lo jerárquico y

lo constitucional; la armonización entre Iglesia comunión y la Iglesia institución no se ha logrado, y la renovación con ciliar se resiente de ello».

Han pasado treinta años desde que se dijo esto. Ahora estamos en condiciones de afirmar que la renovación que quiso el Concilio, no sólo se ha resentido, sino que, en buena medida, se ha frustrado. Esto no se debe a la mala voluntad de nadie. No le demos una interpretación moralizante a una cosa que tiene unas raíces mucho más hondas. Ya lo hemos dicho: si la «estructura» (sacramental) maneja la «organización» (jurídica) de acuerdo con sus intereses y hasta según sus conveniencias, eso quiere decir que, en la práctica, la estructura quedó configurada de manera que el poder jerárquico se traduce en formas de imposición sobre el pueblo y sobre la comunidad que hacen que la organización jurídica sea lo que, a la hora de la verdad, decide en la Iglesia. Todo esto se justifica desde el principio según el cual el poder es necesario para mantener la comunión. Lo malo es que en la práctica diaria de la vida, es frecuente que el poder se imponga aun a costa de la comunión y, a veces, con daño manifiesto para la común-uniión entre las personas.

9. El papa y los obispos

¿Quién tiene el poder supremo en la Iglesia? ¿De dónde proviene ese poder? ¿Cómo se ha de organizar y gestionar ejercicio de tal poder? Hay razones suficientes para pensar que la respuesta a estas preguntas fue el problema más importante, y también el más delicado, que el Concilio Vaticano II tuvo que afrontar. Pero también un problema que, en algunas de sus implicaciones más graves, quedó sin resolver.

La cuestión, a primera vista al menos, parece que quedó debidamente resuelta en el Concilio: «El Romano Pontífice tiene, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia, potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, que puede siempre ejercer libremente». (LG 22, 2). La cosa, por tanto, parece que está clara: el papa es quien tiene el poder supremo en la Iglesia. Un poder que proviene de Dios. Porque es Dios el que concede la potestad al Vicario de Cristo en la tierra. Y, además, un poder que el papa puede ejercer siempre libremente.

Pero no se piense que con lo dicho ya está todo resuelto. Porque el Concilio, a renglón seguido de lo que dice sobre el poder del papa, añade lo siguiente: «El orden de los obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico..., es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia». (LG 22, 3). De donde resulta, obviamente, que el poder supremo en la Iglesia no está sólo en el papa, sino que está también en el «orden de los obispos» o, como dice el mismo Concilio, en el «colegio episcopal».

En verdad que, cuando el Concilio habla del poder del papa, no le pone (al menos en principio) limitación alguna. Mientras que, cuando el texto conciliar se refiere al poder de los obispos, lo considera como el «cuerpo apostólico». Y de este «cuerpo» dice que «junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza» es sujeto de plena potestad. Añadiendo, además, a continuación: «potestad que no puede ejercitarse sino con el consentimiento del Romano Pontífice». (LG 22, 3).

En consecuencia, al leer el nº 22 de la Constitución sobre la Iglesia, uno se encuentra con tres afirmaciones que están claras:

El papa es sujeto de la suprema potestad en la Iglesia.

El conjunto de los obispos o sea el «colegio episcopal» es también sujeto de esa suprema potestad.

Hay una diferencia entre el papa y el colegio episcopal: el papa puede ejercer su potestad suprema «siempre libremente», mientras que el colegio de los obispos no la puede ejercer nada más que «con el consentimiento del Romano Pontífice».

Ahora bien, la pregunta que naturalmente se plantea, al leer estas tres afirmaciones, es inevitable: si en la Iglesia el sujeto de suprema potestad es no sólo el papa sino también el colegio episcopal, entonces, ¿es que en la Iglesia hay dos sujetos que detentan el poder supremo? Como es lógico, la respuesta a esta pregunta no resulta fácil. Porque si es que hablamos en serio de poder «supremo», ¿cómo se explica que ese poder esté en dos sujetos distintos? Si realmente son distintos, ¿cómo pueden ser los dos, a un mismo tiempo, sujetos de un poder que se define como «supremo»? La respuesta, en principio, parece estar en que se trata de dos sujetos «inadecuadamente» distintos, en cuanto que el papa por si solo puede actuar siempre libremente, mientras que el colegio episcopal únicamente puede ser sujeto de poder supremo cuando ejercita ese poder «con el consentimiento» del papa. En esto

consiste (de manera muy resumida) la explicación que dan sobre este complicado asunto los libros de teología.

Pero ocurre que quien lea esta breve explicación se quedará, sin duda, con muchas preguntas que se le ocurren a cualquiera: ¿por qué se plantean los teólogos toda esta problemática? ¿Es que no está suficientemente demostrado que el papa es la autoridad suprema de la Iglesia? ¿Qué razón de ser tiene la cuestión sobre si el colegio de los obispos es o no es también sujeto de suprema autoridad en la Iglesia?

Para responder a estas preguntas, es necesario, ante todo, recordar algunos datos históricos. Ya he insinuado antes que, durante los diez primeros siglos del cristianismo, en la Iglesia se tenía una idea distinta de la actual en cuanto al poder del papa y al modo de ejercer ese poder. Durante los tres primeros siglos, el concepto que caracteriza a la Iglesia es el de la *communio*, que se refiere tanto a la iglesia local, en cuanto comunidad unida al obispo, como a la comunión que se establece entre las distintas iglesias. En el siglo III, as tres «iglesias principales». (Roma, Alejandría y Antioquia) adquirieron una autoridad especial. Pero, desde el siglo III, Roma aumenta su importancia, como centro de la comunión de las iglesias, debido sobre todo al crecimiento numérico de la comunidad romana, que, en ese tiempo, contaba con unos 30000 cristianos. De todas maneras, en este tiempo, un obispo de la importancia de Cipriano de Cartago apela a la solidaridad existente entre todos los obispos y a su responsabilidad para con toda la Iglesia. Por otra parte, cuando el emperador Constantino traslada la sede imperial a Oriente, Constantinopla rivaliza con Roma, lo que explica, por ejemplo, que el primer Concilio ecuménico que hubo en la Iglesia, el de Nicea (año 325), no fue convocado por el papa sino por el emperador, con la asistencia de un solo representante del obispo de Roma. El hecho es que, como se ha dicho con toda razón, en el siglo IV, Roma ejerció una importante función de «baluarte y apoyo en situaciones críticas». Pero, desde luego, no ejercía la autoridad como lo ha hecho bastantes siglos más tarde. Y, en general, como indicó exactamente Y. Cangar, durante el primer milenio se tenía el convencimiento de que «el poder pastoral había sido concedido igualmente al conjunto de los obispos».

Esta situación experimentó un «giro decisivo» con el pontificado de Gregorio VII (siglo XI). A partir de entonces, el poder sobre toda la Iglesia quedó concentrado en la persona del papa. De manera que, desde aquel momento, en frase del mismo Cangar, «obedecer a Dios significa obedecer a la Iglesia, y esto, a su vez, significa obedecer al papa y viceversa». Como es lógico, la consecuencia que se siguió de este estado de cosas es que los obispos perdieron autoridad y Roma se atribuyó el derecho de controlar las creencias, las leyes, las prácticas litúrgicas y hasta las decisiones de cada obispo en todo el mundo. No es éste ni el sitio ni el momento de explicar por qué ocurrió esto. El hecho es que así se pusieron las cosas en la Iglesia a partir del siglo XI.

Pero no se piense que con eso quedó todo definitivamente fijado en la organización eclesiástica. La cuestión se complicó a partir del «cisma de Occidente». Desde 1409, la Iglesia se encontró con tres papas. Y los tres defendían su autoridad de manera que ninguno estaba dispuesto a dar su brazo a torcer. Solución: se convocó el Concilio de Constanza (1414-1418) que afirmó: «Un concilio general, representando la Iglesia católica militante tiene el poder inmediato de Cristo, (poder) al cual todo ser humano, sea cual sea su dignidad, aunque se trate del papa, está obligado a obedecer». En 1431, el Concilio de Basilea repitió, con más fuerza si cabe, este mismo criterio. No había otra salida a la situación. Y es que, para los teólogos de entonces, el Concilio representaba a la Iglesia y, en ese sentido, incluso el papa estaba sometido a la autoridad conjunto de los obispos que

participaban en el Concilio.

Y sin embargo, tampoco entonces quedó claro el asunto. Porque cuando el problema de los tres papas quedó resuelto, se volvió a la idea de que el papa tiene más poder que los obispos. Y así, en 1439, el Concilio de Florencia definió; «La Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre la Iglesia universal».

¿Quedó a partir de entonces el problema definitivamente resuelto? De ninguna manera. Y la prueba está en el hecho de que, cuando más necesario era clarificar todo este lío, concretamente la espinosa cuestión de los poderes papado, tal como se planteó con motivo de la Reforma protestante, el Concilio de Trento no se atrevió a poner en el orden del día de sus diversas sesiones el problema más grave que plantearon los reformadores. ¿Por qué este sorprendente silencio de Trento? Sin duda porque el papado no las tenía todas consigo, es decir, en Roma se temía que las heridas que dejó en la Iglesia el desagradable asunto de los tres papas y la consiguiente contradicción entre el Concilio de Constanza, por una parte, y el de Florencia, por otra, fueran heridas que aún no estaban suficientemente cicatrizadas. En otras palabras, no estaba claro hasta dónde llegaba el poder del papa y cómo se tenía que armonizar con el poder de los obispos. Es más, ni siquiera en el Concilio Vaticano I (año 1870), que fue el Concilio más enérgico en cuanto se refiere a la definición de los poderes del papa, el problema quedó definitivamente zanjado. Y la prueba está en que el relator oficial del Concilio, el obispo Zinelli, dijo: «Concedemos gustosamente que en el Concilio ecuménico, es decir en los obispos en unión con su jefe, reside el poder eclesial supremo y pleno sobre todos los fieles». En definitiva, en el Concilio Vaticano I se seguía con el convencimiento de que, por muy supremo que sea el poder del papa, también el conjunto de los obispos es sujeto de tal poder supremo en la Iglesia. Y, por tanto, persistía la duda de cómo hay que entender dentro de la Iglesia el sujeto que detenta el poder supremo.

Ya he dicho que en el Concilio Vaticano II tampoco se resolvió definitivamente esta cuestión. El Concilio, como ya hemos visto, habla de dos sujetos, «inadecuadamente distintos», de suprema potestad. Ahora bien, esto indica a las claras que el asunto no está resuelto. Y además, indica también que exige con urgencia una solución adecuada. Aunque sí, efectivamente, hay razones para hablar de dos sujetos de suprema potestad, que son inadecuadamente distintos, entonces es que uno de los dos ya no tiene esa pretendida potestad «suprema». Porque si el papa tiene esa potestad de manera que la «puede ejercer siempre libremente». (LG 22, 2), mientras que el colegio episcopal la tiene forma que «no la puede ejercer sino con el consentimiento del Romano Pontífice». (LG 22, 2), entonces quien de verdad tiene la potestad suprema es el romano pontífice. Y, por tanto, la afirmación de que el conjunto de los obispos son «también sujeto de suprema y plena potestad» no pasa de ser una afirmación retórica, ya que, a la hora de la verdad, tal potestad está y estará siempre supeditada a que el papa dé o no dé su consentimiento y acepte lo que los obispos deciden. No olvidemos que «potestad» es lo mismo que «poder de decisión». Pero, si se trata de un poder de decisión que, a la hora de decidir, está sometido a la aceptación o al rechazo de otro poder, entonces ya no puede ser un poder «supremo» sino siempre un poder «subordinado». De hecho, la Nota explicativa previa que Pablo VI mandó añadir al texto de la Constitución sobre la Iglesia dice que el papa puede ejercer el poder «en todo tiempo a su gusto» (*omni tempore ad placitum*), mientras que del poder de los obispos se insiste en que siempre deben de ejercerlo en unión con el papa. Es evidente que esta forma de hablar no pretende sino insistir en que tiene el poder supremo es el papa y sólo el papa.

La consecuencia que se sigue inevitablemente de todo esto es que se puede temer con fundamento que el poder del colegio episcopal quede, en la práctica, anulado, lo que equivaldría a anular la «colegialidad episcopal», ya que, a fin de cuentas, si nos atenemos a la literalidad de los textos del Vaticano II, tales textos se prestan a ser interpretados en el sentido de que existe sólo el gobierno del papa. Y la prueba está en lo que afirma textualmente el canon 337, párrafo tercero: «Corresponde al Romano Pontífice... determinar y promover los modos según los cuales el Colegio de los obispos haya de ejercer colegialmente su función para toda la Iglesia».

Hay, por tanto, un hecho que parece bastante claro: por parte, el Concilio se vio obligado a afirmar que «sujeto de suprema potestad» en la Iglesia es, no sólo el papa, sino también el colegio episcopal. Pero, por otra parte, el mismo Concilio afirmó insistentemente que el colegio episcopal no puede ejercer su potestad suprema sin consentimiento del papa. Lo que, en definitiva, equivale a dejar patente que el problema de quién tiene la suprema potestad en la Iglesia y cómo hay que entender el ejercicio esa potestad suprema, en realidad, no está resuelto.

Pero los problemas que, en este asunto tan decisivo, dejó sin resolver el Concilio no se reducen a lo dicho. Está también la cuestión de saber si formalmente es «colegial» una acción de «todo el colegio como cuerpo». Porque si realmente la cosa es así, es decir, si hay una equivalencia estricta entre el derecho divino del colegio episcopal y la intervención de todos sus miembros, eso sería como decir que esta institución no puede ser operativa nada más que cuando se reúne todo el episcopado del mundo, lo cual acontece nada más que en las contadas ocasiones en que se convoca un concilio ecuménico. Y sabemos que pueden pasar siglos sin que se convoque un concilio de esa naturaleza. O sea, que en la vida diaria de la Iglesia, el colegio queda prácticamente anulado y quien ejerce el poder es el papa. Pero eso, vuelvo a decir, no se corresponde con lo que el mismo Concilio dice sobre el poder de los obispos.

Pero hay más. Porque el capítulo tercero de la Constitución sobre la Iglesia presenta al colegio episcopal (en el que se incluye su cabeza, el papa) como un grupo de personas que tiene potestad sobre la Iglesia universal, sin mencionar para nada (en ese contexto) la comunión de las iglesias entre sí. Ahora bien, esto plantea la pregunta siguiente: ¿cómo se puede establecer, desde el punto de vista teológico, qué son el papa, los cardenales, los obispos, los clérigos, los nuncios, los laicos, antes de haber establecido qué es una iglesia local y qué es la comunión de las iglesias? Más aún, ¿es que se puede hablar de los obispos como un colectivo de personas independientemente de las comunidades que son la razón de ser de que en la Iglesia haya obispos?

En este sentido, un dato sorprendente: en el Anuario Pontificio de 1998, el 43 por 100 de los obispos de la Iglesia católica no están realmente al frente de diócesis alguna. Evidentemente, en el Concilio se encuentra una teología del episcopado que no encaja con la teología que previamente el mismo Concilio ha establecido sobre el pueblo de Dios. Lo cual quiere decir que los problemas que plantea la relación papa-obispos se tienen que resolver armonizando esa relación dentro de una totalidad previa, el pueblo de Dios. Y entonces el binomio papa-obispos tendría que ser sustituido por los tres datos básicos a tener en cuenta y que son dissociables: pueblo de Dios-papado-episcopado. Lo cual quiere decir que el problema de la potestad del papa y de los obispos no se puede resolver si ese problema no se integra y se interpreta a partir de aquello que es la razón de ser de tal potestad: el servicio del papa y de los obispos al pueblo, a la comunidad de los creyentes. Y, por consiguiente, se trata de una potestad que tiene que contar con la comunidad,

dialogar con la comunidad y, en todo caso estar siempre al servicio de ella. Si la potestad papal y episcopal no se entiende a partir de este presupuesto, no hay manera de resolver los problemas que plantea la relación del papado con el episcopado. Pensar, por tanto, que el papa y los obispos pueden decidir por su cuenta y sin contar con sus comunidades, lo que piensan y lo que necesitan tales comunidades, es pensar en un poder que es impensable en la Iglesia, si es que se quiere armonizar de verdad el capítulo segundo sobre el pueblo de Dios con el capítulo tercero sobre la jerarquía.

Finalmente, en cuanto se refiere al poder del romano pontífice en la Iglesia, nunca nos aclararemos sobre este asunto si, como acertadamente ha hecho notar H. Legrand, no se tiene debidamente en cuenta lo que afirma el Proemio de la constitución *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I. Como es sabido, en esta constitución fue donde la Iglesia definió los poderes del papa. Pues bien, lo decisivo aquí está en comprender que la finalidad de tales poderes es conservar la unidad del episcopado y, por medio del episcopado, conservar igualmente la unidad de todos los creyentes: «... para que el episcopado fuese uno e indiviso, y por medio de los sacerdotes, coherentes entre sí, la muchedumbre universal de los creyentes se conservase en la unión y comunidad de la fe». (*Ut vera episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per coherentes sibi intricem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis un ita te conservarerur.* OS 3051). Por lo tanto, la potestad del papa no es una potestad para el gobierno habitual de la Iglesia nada más que en la medida en que eso sea necesario para conseguir el fin para el que se ha establecido tal potestad en el conjunto de la comunidad eclesial, que es ni más ni menos que mantener la unidad del episcopado y, mediante tal unidad, la comunión de todos los cristianos. Por consiguiente, se puede afirmar que, en el sentido más radical del ser mismo de la gracia, el papa depende de la Iglesia y no tiene potestad sobre ella, sino que dentro de ella, está al servicio de la unión, la común-unión de todos los cristianos. A partir de este planteamiento ha de entenderse la razón de ser del papa en la Iglesia y su relación con los demás obispos del mundo entero. Como ha de interpretarse también la integración de la estructura jerárquica en algo que es más fundamental que tal estructura: el conjunto del pueblo Dios.

Ahora bien, de todo lo dicho, parece que pueden deducirse tres conclusiones:

Las cosas no pueden seguir como están en cuanto se refiere a las relaciones entre el papa y los obispos. Porque aquí la Iglesia tiene planteado un problema muy grave. Y, por supuesto, un problema sin resolver. Además, la enseñanza del Concilio sobre este asunto, tal como es enseñanza está formulada, entraña el peligro de desembocar en una práctica que en realidad equivale a que el papa es el único sujeto de poder supremo en la Iglesia ya que los obispos tienen que estar sometidos a las decisiones del romano pontífice. De hecho están sometidos a él en todo: en su nombramiento, en el destino concreto que van a tener, en el control y vigilancia que Roma ejerce sobre ellos, en la consiguiente preocupación constante por no apartarse de lo que Roma acepta o rechaza de manera que si cualquier obispo no responde satisfactoriamente a todas estas exigencias, se puede ver a la desagradable consecuencia de ser desautorizado o incluso destituido.

Parece que la solución más adecuada tendría que ir por el camino de «descentralizar» el poder papal, en sentido de volver a lo que fue la inspiración de la forma de gobierno que existió en la Iglesia durante los diez primeros siglos. En este sentido, se trataría de desmontar la hipertrofia de autoritarismo papal que montaron Gregorio VII y los papas que le sucedieron hasta el siglo XIV. Las decisiones que tuvo que tomar en el siglo XI el papa Gregorio VII estuvieron justificadas, en aquel momento por los problemas que entonces vivía la Iglesia. Pero tales problemas ya no existen hoy. Por eso resulta

injustificable mantener una forma de ejercer el poder supremo que este momento, puede ser compartido por todos los obispos del mundo de manera que resulte efectivamente cierto, en la práctica diaria de la vida de la Iglesia, que el sujeto de poder supremo en ella es conjuntamente el papa y el colegio episcopal o, lo que es lo mismo, el colegio de obispos con su cabeza que es el papa.

En cualquier caso, el papa conservaría su función de cabeza del «colegio». Porque, aparte de las razones teológicas que presenta el Concilio Vaticano I para justificar la razón de ser del romano pontífice, es lógico y necesario que en un colectivo mundial, como es el caso de la Iglesia exista una instancia última de apelación y recurso, para los casos en que las iglesias locales no pueden resolver determinados asuntos o problemas que se les presentan y que, por su naturaleza misma, superan lo humanamente posible en el ámbito local o regional. Así actuó el papado durante siglos en la Iglesia. Y hoy resultaría más factible, dado que las posibilidades de comunicación, en este momento, son radicalmente distintas a lo que de hecho eran durante el primer milenio del cristianismo.

10. Una solución que no se puede aplazar

Resolver el problema que hoy representa en la Iglesia la relación (teórica y práctica) entre el papa y el colegio episcopal es un asunto que no se puede dejar para más tarde porque, antes que nada, aquí la Iglesia entera está viviendo la contradicción seguramente más fuerte que se da en ella. Tal contradicción consiste en que el romano pontífice, a juicio del Concilio Vaticano I tiene como finalidad y razón de ser de su existencia actuar de tal manera que sea factor de comunión y unidad entre todos los obispos y entre todos los creyentes. Pero el hecho es que tal como está organizada la función del papado y su gobierno en la Iglesia, en realidad es el impedimento más fuerte que hay en este momento para conseguir esa comunión y esa unidad. Esto ya fue reconocido explícitamente por el papa Pablo VI. Y ahora Juan Pablo II lo ha vuelto a reconocer implícitamente al proponer un diálogo en la Iglesia, para buscar las formas actuales más adecuadas en orden a un ejercicio del primado que no sea obstáculo para la unidad de todos los cristianos. Porque, como dice el mismo Juan Pablo II, se trata, en este punto concreto, de «abrirse a una situación nueva». (Ut unum sint, n. 95).

Por otra parte, cada día está más claro que las diferencias estrictamente teológicas o teóricas, que provocaron la división, en el siglo XVI, influyen cada vez menos en división se mantenga. Y prueba de ello es que el problema teológico más profundo que planteó Lutero, el problema de la «justificación por la fe», ha encontrado ya un consenso entre católicos y protestantes, de manera que recientemente se ha firmado un texto común, aceptado por ambas confesiones, sobre ese asunto. Por tanto, parece que, en este momento, la dificultad sería para recuperar la unidad en la Iglesia no es la teología, sino la forma de ejercer el gobierno supremo en la institución eclesiástica. Lo cual quiere decir que, mientras no se encuentre una solución a esta dificultad, no habrá unidad en la Iglesia y, por tanto, el ecumenismo resultará una tarea imposible.

Además, siempre que se plantea este problema convendría tener presente que una cosa es el hecho del papado en la Iglesia y otra cosa es la forma de ejercer el papado. El hecho pertenece a la fe, la forma de ejercerlo no es cuestión de fe, sino que depende de una serie de conocimientos históricos, culturales, políticos, sociales y juicios que no son en modo alguno asunto de fe, ni por hay que creer en ellos. En este sentido, hay hechos muy claros que son sumamente elocuentes. Por ejemplo, es bien sabido que, durante siglos, los papas estaban convencidos de que en su misión entraba como elemento del que no se podía prescindir que el romano pontífice, además de sucesor de Pedro y obispo de Roma, tenía que ser también, no sólo jefe de gobierno, sino además uno de los políticos más influyentes de Europa. De ahí el empeño de los papas por mantener, a toda costa, el poder sobre los «Estados Pontificios». Todo eso se perdió el día que las tropas de Garibaldi entraron en Roma, durante el pontificado de Pío IX. Pero entonces, ¿qué pasó? Pues lo que acertadamente se ha dicho recientemente: tras la pérdida del poder temporal, inició el papado la más ambiciosa empresa de poder espiritual que ha contemplado el mundo contemporáneo. Hasta el punto de que un papa piadoso como fue Pío X (a principios del siglo XX), llegó a formular la identificación perfecta del papa con Cristo. Pero la identificación con el Señor, no en el seguimiento, sino en el poder: «Cuando el papa habla, es Cristo el que habla cuando el papa enseña, es Cristo el que enseña». La divinización práctica (no teórica, por supuesto) de la institución papal resultaba así indiscutible. Por eso,

a partir de entonces, se ha producido en la Iglesia un hecho sintomático y alarmante: el tema de la autoridad magisterial es un tema tabú en los ambientes eclesiásticos. Ocurre en esto lo que ocurría en el antiguo Israel con el tema de la Ley. Se puede tocar cualquier cosa menos la absoluta inviolabilidad del magisterio papal (y, en su medida, también del episcopal), porque en el fondo hay muchas personas que están convencidas de que el poder papal, su poder de enseñar y de decidir, es la expresión privilegiada y fundamental de la verdad de Dios y de la voluntad de Dios. En definitiva, no se ha podido llegar más lejos. Porque identificar las propias verdades y las propias decisiones con la verdad absoluta de Dios y con la voluntad es la pretensión más desmesurada de poder que se puede dar en este mundo.

Por lo demás, aquí es importante hacer una advertencia. Al decir estas cosas, no se trata de insinuar que los papas de los últimos tiempos han sido hombres ambiciosos, orgullosos o soberbios. Aquí no estamos hablando de una perversión moral, sino de una desviación teológica. Y, por cierto, una desviación importante. Que, además, se ha hecho con la mejor voluntad del mundo. Me refiero a la desviación que consiste en asociar salvación y poder. Por qué quienes ejercen el poder en la Iglesia tienen, con frecuencia, el convencimiento de que la salvación de los seres humanos depende del ejercicio de un poder sin concesiones. Lo que es tanto como decir que, en la mentalidad de quienes piensan así, la salvación depende del sometimiento y de la obediencia, que es en concreto la «debida» respuesta al poder espiritual de la jerarquía. A decir esto, no se trata de poner en cuestión la autoridad del papa, de los obispos o, en general, de los superiores religiosos. De lo que se trata es de caer en la cuenta de que, según el gran relato de los evangelios, Jesús no asoció en ningún momento ni de ninguna manera la salvación de los humanos al poder de nadie sobre ellos. Jesús asoció la salvación al amor, a la misericordia, al perdón, a la bondad, a la solidaridad con los que sufren, pero nunca al poder de unas personas sobre otras. Semejante planteamiento no tiene nada que ver con la tradición más original que nos viene de las primeras comunidades cristianas.

Pero las consecuencias que se han seguido para la Iglesia de esta forma de ejercer el papado no son sólo negativas para la unión con las otras iglesias cristianas. Además de eso, están las malas consecuencias que inevitablemente se han producido dentro de la misma Iglesia católica. Por una razón muy sencilla: un asunto que, como hemos visto, teológicamente no está resuelto, legislativamente se ha dado por zanjado. Es claro, por tanto, que, en este caso al menos, lo jurídico ha prevalecido sobre lo teológico. Pero, es claro, cuando en la Iglesia las cosas funcionan así, la Iglesia se ve inevitablemente metida en problemas muy serios (si es que todo esto se piensa con un criterio evangélico) y las consecuencias que de eso se siguen son imprevisibles.

No estoy exagerando. Ni sacando las cosas de quicio. En el vigente Código de Derecho Canónico se establece que el papa tiene una potestad «suprema, plena, inmediata y universal» que, además, «puede ejercer siempre libremente» (c. 331). O sea, no se plantean, al menos en principio, límites a esa potestad. De ahí que el canon 333, 3.º afirma que «no cabe apelación ni recurso alguno contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice». Más aún, el canon 1404 dice taxativamente: «La Primera Sede (el papa) por nadie puede ser juzgada». Lo que equivale a tener muy claro que, en este mundo, no hay autoridad a la que el papa tenga que someterse ni a la que tenga que dar cuenta de sus actos. Como tampoco existe nadie con competencia para emitir un veredicto sobre lo que el papa hace o lo que dice y las consecuencias que de eso se puedan seguir. Y para que no quede duda sobre todo este complicado asunto, el canon 1372 añade: «Quien recurra al Concilio Ecuménico o al

Colegio de los obispos contra un acto del Romano Pontífice debe ser castigado con una censura», que puede ser una «excomunión» (c. 1331), un «entredicho» (c. 1332) o una «suspensión» a *divinis* (c. 1333).

Sería un desperdicio sacar de lo que se acaba de decir la consecuencia de que la Iglesia es una monarquía absoluta. Porque, en las monarquías absolutas, el poder del soberano no tiene límites, es decir, puede hacer lo que le dé la gana, incluso quitarle la vida al que le estorba o al que le cae mal. El papa, por más terminantes que sean los cánones que se acaban de citar, no puede hacer lo que, con frecuencia, han hecho los monarcas absolutos. Porque el papa está vinculado por el Evangelio y tiene que someterse a lo que dice el Señor. Además, el papa tiene que estar en comunión con el conjunto del episcopado y con la Iglesia entera. Por eso el papa, cualquier papa, está sujeto a la constitución divina de la Iglesia, a los decretos de los concilios ecuménicos, y a lo que se llamaba antiguamente «el estado general de Iglesia» y que hoy se podría identificar con el *sensus fidei*, es decir, el común sentir en la fe de los cristianos. En la Edad Media, los teólogos discutían sobre la posibilidad de un papa hereje, lo que representó un freno a desmesuradas de los defensores de la de «potestad» (*plenitudo potestatis*) del papado.

Hoy ya no se habla de la posibilidad del papa hereje. Ni la teoría de la «plenitud de potestad» (tal como se entendía en la Edad Media). Pero las consecuencias que inevitablemente se siguen para la organización eclesiástica de los cánones que antes he citado son muy fuertes. Porque en primer lugar, si la legislación eclesiástica se toma en serio (y en este punto concreto hay que tomarla así), la Iglesia entera tiene que ir por donde va el papa de turno, es decir, tiene que adaptarse y someterse a su manera de pensar y a sus decisiones. Y, entonces, nos encontramos con el peligro evidente de que la Iglesia actúe, muchas veces y en asuntos de extrema gravedad, no según las necesidades más apremiantes de cada momento y de cada lugar, sino según ve las cosas el papa que gobierna en esas circunstancias. Lo cual puede ser más grave de lo que parece a primera vista. Porque bien puede darse el caso de un papa que concentre en sí tanto poder por circunstancias en que, dado lo que es la condición humana, no se encuentre en las condiciones que exige el cargo con tanta responsabilidad. Por ejemplo, por su salud o por su edad no dispone de las energías necesarias para tomar las decisiones que necesariamente tiene que tomar un hombre que, a fin de cuentas, concentra en él todo el poder que hay en la Iglesia.

Naturalmente, la pregunta que a cualquiera se le ocurre al pensar en todo esto, parece bastante clara: ¿es posible y es imaginable que Dios haya organizado las cosas de manera que la presencia del Evangelio en el mundo esté condicionada hasta tal punto por la mentalidad, las preferencias y hasta la salud de un solo hombre en la tierra aun contando con la santidad personal de ese hombre y hasta con todas las cualidades que tenga?

Pero, en esta cuestión, los problemas se amontonan. Porque si las decisiones del papa son inapelables, si nadie tiene derecho en la Iglesia para recurrir contra tales decisiones, sea cual sea la decisión que esté en juego, y si además tenemos en cuenta que la curia romana (con toda la complejidad que entraña) es el instrumento mediante el cual el papa ejerce su función de gobierno, o sea, así es como toma y transmite sus decisiones a la Iglesia entera, eso quiere decir que todos los fieles católicos, empezando por los obispos, son personas que un buen día se pueden ver privadas del cargo o del puesto que ocupan en la Iglesia, personas que (por razones que quizá no se conocen exactamente) pueden caer en desgracia y sufrir las desagradables consecuencias que eso suele llevar consigo. O también se puede dar el caso de gente que sea denunciada y se encuentre metida en un complicado proceso en las oficinas de la curia diocesana o incluso en «congregaciones» de la curia de

Roma. Hay que tener en cuenta que todo esto puede afectar a cargos públicos, a vínculos matrimoniales y la consiguiente estabilidad en las familias, al buen nombre y la respetabilidad de individuos o instituciones, a la paz y la armonía entre grupos humanos, etc.

Con todo esto quiero decir que, desde el momento en que las leyes canónicas establecen que nadie tiene derecho a apelar contra una decisión de la máxima autoridad eclesiástica y que esa autoridad no está (ni puede estar) sometida a juicio o control alguno, desde ese momento nadie tiene en la Iglesia derechos adquiridos. Porque, aunque haya cánones que digan otra cosa, en un momento decisivo puede venir «de Roma» un mandato o una prohibición que, en virtud del supremo principio de obediencia a la autoridad suprema, deje al sujeto interesado o a la institución denunciada sin armas legales para defenderse eficazmente.

Estaría bien, estando así las cosas, todos los que, por sus convicciones religiosas, aceptan este tipo de gobierno institucional no tienen más remedio que ir por donde va el papa. Y si no están de acuerdo, no queda más salida que aguantarse o, a lo sumo, disentir en «secreto», de manera que ese disentimiento no trascienda y, menos aún, que llegue a conocimiento de las autoridades que pueden decidir (para bien o para mal) en el asunto. De ahí, el ambiente «enrarecido» que, no raras veces, se advierte en círculos o situaciones influenciadas por la institución eclesiástica. Empezando por la «doble vida» que, con frecuencia, se da en personas que se mueven en medios eclesiásticos: «oficialmente» se está de acuerdo con lo que viene de Roma pero «realmente» se disiente y se critica lo que se manda o se prohíbe. Todo esto, naturalmente, no es bueno para la Iglesia. Ni fomenta la comunión entre los creyentes.

En el fondo, el problema está en que una institución en la que nadie (excepto el supremo gobernante) tiene derechos eficazmente garantizados es un colectivo humano en el que se da el constante peligro de que los intereses de los individuos se superpongan a los valores que esos individuos tienen que fomentar y defender. Porque desde el momento en que los intereses de cualquier persona no están debidamente asegurados por los derechos correspondientes, desde ese momento es muy humano y muy comprensible que el individuo en cuestión se sienta más separado por los intereses que tiene que defender que por los valores que debería fomentar. Esto explica, por ejemplo, que en la Iglesia haya cantidad de eclesiásticos más preocupados (en la práctica diaria de la vida) por lo que de ellos piensa el obispo o el papa que por lo que sufre la gente más desgraciada o por lo que dice el Evangelio sobre esa gente. En estos casos, no es cuestión de mayor o menor santidad en los individuos que se portan así. Se trata de que una institución que funciona de esta manera desencadena en su interior este tipo de reacciones y comportamientos. Y la consecuencia peor de todo esto es la limitación de la libertad hasta extremos que ni el sujeto mismo se imagina. Porque no es ya la institución y sus normas quien pone límites a la libertad. Es el propio sujeto el que se autolimita y el que incluso inhibe su capacidad de pensar en ciertas direcciones que la institución censura. Como es también el individuo el que se bloquea en su incapacidad para decidir cualquier cosa que le pueda acarrear problemas que no se atreve ni a nombrar.

Sin duda alguna, el tema del poder en la Iglesia, concretamente en cuanto se refiere al sujeto que posee el poder supremo y su forma de gestionarlo, es un asunto que no está resuelto en la institución eclesiástica pero cuya solución, por otra parte, no admite espera. Porque los problemas que todo esto desencadena no hacen sino agrava una situación que, desde diversos puntos de vista, se hace cada día más insostenible.

11. Los cristianos que quiso el concilio

En el capítulo segundo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, al tratar el tema del pueblo de Dios, dice el concilio que este pueblo «tiene como condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios..., tiene por ley el mandato del amor... y tiene finalmente como fin la expresión del Reino de Dios». (LG 9, 2). La Iglesia, por tanto, es un pueblo, una comunidad de personas. Pero no cualquier clase de personas. Porque se trata de creyentes que se caracterizan por tres cosas: la libertad, el amor mutuo y la entrega a la tarea del Reino. En consecuencia, los miembros de la Iglesia son personas a quienes se les distingue por:

Ser libres.

Querer a los demás.

Tener como fin en la vida el trabajo por el Reino de Dios.

Ahora bien, sería un error reducir estas tres cosas a actitudes morales o a comportamientos espirituales. Por supuesto, se trata de eso. Pero, antes que una ética o una espiritualidad, en esas tres cosas el Concilio expresa una teología de la Iglesia. Porque, al hablar de esa manera sobre los miembros de la Iglesia, lo que en realidad se está diciendo es que el pueblo de Dios, que es la Iglesia, se caracteriza por la libertad, el amor y el servicio al Reino. En otras palabras, hay Iglesia donde hay libertad, amor y lucha por el Reino. Se trata, por tanto, de una descripción teológica de la Iglesia. Y, en consecuencia, aquí tenemos tres notas diferenciales de la autenticidad de la Iglesia.

Pero la Iglesia no es una institución que está sobre las personas y que, por lo tanto, puede ser analizada y comprendida independientemente de quienes a ella pertenecen. La Iglesia es el conjunto de «todos los creyentes que admiran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz». (LG 9, 3). En consecuencia, la Iglesia según el Concilio) es más ella misma en la medida en que los cristianos son más libres, se quieren más y trabajan más decididamente por el Reino que anunció Jesús. Esto no quiere decir obviamente que lo primero y lo más determinante en la Iglesia no es su estructura jerárquica. Por lo tanto, lo primero y lo más determinante en la Iglesia no es que en ella haya un papa ejemplar y clarividente que arrastre con su ejemplo, su poder de convocatoria, la excelencia de su doctrina o el vigor con que impone sus decisiones. Como tampoco la Iglesia es más ella misma cuando los obispos que se nombran son hombres de gran calidad espiritual, teológica y humana. Y menos aún de ser de la Iglesia depende de la santidad de sus sacerdotes o de la abundancia de religiosas y religiosos. El papa, los obispos, los sacerdotes, las religiosas y los religiosos son importantes en la Iglesia. Concretamente el papa y los obispos son indispensables en la Iglesia, para que la Iglesia sea lo que tiene que ser. ¿Quién va a poner eso en duda? Pero cuando la gente se queja de los males de la Iglesia y le echa la culpa al papa, a los obispos o al «clero» en general, con eso lo que se está diciendo es que seguimos teniendo en la cabeza un modelo de Iglesia «clerical». Exactamente, el modelo de Iglesia que rechazó el Concilio.

Este modelo viene de lejos. En los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia era la «comunidad de los fieles», la *communitas fidelium*, en la que todos se sentían responsables y protagonistas, cada cual en su sitio y en su cometido. Es a partir del siglo X cuando se empiezan a multiplicar los testimonios que identifican la Iglesia con el clero: *Ecclcsia quae maxime in sacerdotibus constat*, según la fórmula de Floro de Lyon. O como dijo el papa

Juan VIII, «la Iglesia no es otra cosa que pueblo fiel, pero lo que se entiende bajo este nombre principalmente es el clero» (*sed praecipue clerus censetur nomine*). A partir de entonces, Iglesia y clero son, para mucha gente términos intercambiables. En los últimos tiempos, sobre todo a partir precisamente del Concilio, se suele decir con cierta frecuencia: «La Iglesia somos todos». Pero el hecho es que, las más de las veces, quienes dicen eso están persuadidos de que la Iglesia va bien donde el clero funciona bien y la Iglesia va mal donde el clero no está a la altura de las circunstancias. Es decir, la Iglesia depende del clero. Es el clericalismo puro y duro. Y lo notable es que semejante clericalismo se da, sobre todo, en personas y grupos que presumen de «modernos» y «posmodernos», «seculares» y «progresistas». En cualquier caso, se consideran a sí mismos como los que han superado el clericalismo. Lo malo es que no se dan cuenta estas gentes de la auténtica obsesión que tienen (muchos de ellos) con el tema clerical. De ahí, la preocupación obsesiva por denuncia al papa, al obispo, al párroco. Y también el interés por ridiculizar a todo el que se mueve con hábitos, sotanas e indumentarias clericales.

Por supuesto, es comprensible que, dada la «organización» eclesiástica que se nos ha impuesto, haya personas y grupos que reaccionen de esta manera. Una Iglesia acaparada por el clero genera «clericalismo» y «anticlericalismo». Pero aquí es decisivo dejar muy claro lo siguiente: por muy acaparada que la Iglesia esté por papas, obispos y cardenales, nada de eso sirve de justificante para que los cristianos escurran el hombro y se imaginen que están comprometidos con el Evangelio porque a todas horas arremeten contra el clero.

No nos engañemos. Comprometerse con el Evangelio es asumir apasionadamente la triple tarea que plantea el concilio a los cristianos: la libertad, el amor y la causa del Reino. Lo que pasa es que resulta más fácil hablar mal del papa o del obispo que afrontar en serio el miedo atemorizador que nos causa a todos el problema de nuestra propia libertad. Como es más fácil criticar al párroco o a la monja de turno que sanear el propio corazón y la necesidad que todos tenemos de querer y de que nos quieran. Pero también está más al alcance de la mano sacar a relucir los defectos del clero que asumir, con todas sus consecuencias, el sumario programático del evangelio de Mateo cuando dice que «Jesús recorría Galilea entera... proclamando la buena noticia del Reino y curando todo achaque y enfermedad del pueblo». (Mt 4, 23). Ser libres ante personas e instituciones que nos causan más miedo, querer a quienes nos resultan extraños, indiferentes o hasta odiosos, y andar por la vida curando todo achaque y todo sufrimiento, eso es lo que hace que un cristiano sea de verdad cristiano. Todo lo que no sea eso, es buscarse escapatorias y justificantes que en realidad no son sino autoengaños para quedarnos tranquilos y no tener que levantar y sostener los tres pilares que sostienen a la Iglesia: la libertad, el amor y la lucha por el Reino. Dicho en pocas palabras, el bien de la Iglesia no depende primordialmente de los clérigos, sino del conjunto de los cristianos. Concretamente, la Iglesia que quiso el Concilio depende antes que nada, de que los cristianos sean como los quiso el Concilio: personas que viven su fe desde la libertad, el amor y el Reino de Dios.

Primero, la libertad. Se trata, como dice el texto del Concilio, de «la libertad de los hijos de Dios». (LG 9, 2). La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, al explicar precisamente lo que es la libertad «de los hijos de Dios», dice que es la libertad que «comunica el Evangelio de Cristo». (GS 41, 2). Es decir, la libertad que «rechaza» todas las esclavitudes..., respeta santamente la dignidad de la conciencia y su «libre decisión» (*omnem servitutem... respuit, dignitatem conscientiae eiusque liberam decisionem sancte veretur*) (GS 41, 2). Es, por tanto, la libertad que se enfrenta a las incontables esclavitudes que primen a las personas en «el mundo contemporáneo». (GS 40).

Y, sobre todo, es la libertad que respeta, con una cosa santa, la libre decisión de la conciencia. No es por consiguiente, una libertad que se le concede al cristiano porque se le permite, desde fuera de él mismo, hacer lo que se le antoja. Se trata de la libertad que brota de dentro de uno mismo, de la decisión de la propia conciencia.

Por otra parte, se trata de la libertad al servicio de la misericordia, es decir, una libertad que conquistamos, no para hacer lo que nos da la gana, sino para luchar contra todas las formas de esclavitud que oprimen a los seres humanos en este mundo. El Concilio fue consciente de que, para conquistar libertad social (eso es luchar contra las esclavitudes), lo más necesario es tener libertad interior. La libertad que brota de «la dignidad de la conciencia y de su decisión libre». Lo malo es que muchos cristianos no se acaban de enterar de una cosa tan elemental como ésta. Por eso van por la vida soñando con el día en el que la jerarquía eclesiástica se decida a ceder de sus «presuntos derechos» (según dicen) y a conceder las libertades que los cristianos progresistas tanto anhelan. La gran equivocación que hay en esta postura es pensar que las cosas van a cambiar en la Iglesia cuando los que gobiernan en ella sean más libres y, en consecuencia, sepan ceder, tolerar y respetar. Cuando, en realidad, la cuestión determinante está en que todos los cristianos tengamos de verdad la «libertad de los hijos de Dios» y seamos capaces de actuar en consecuencia. Hay que decirlo una vez más lo decisivo en el problema de la libertad no es que no concedan más libertad «desde fuera», sino en que «desde dentro» de cada uno tengamos el coraje de actuar según lo que nos dicta la «dignidad de la conciencia y su decisión libre». (GS 41, 2). En el fondo, todo esto es una manifestación más del clericalismo de muchos: en la Iglesia habrá más libertad cuando los clérigos la concedan. Y así no tomamos en serio que en la Iglesia habrá más libertad el día que todos los cristianos nos sintamos responsables en este asunto y actuemos, por eso mismo, como los «hijos de Dios».

Además, si las cosas se piensan despacio, se llega a la conclusión de que el problema de la libertad de los cristianos no se puede resolver de otra manera. La clave está en comprender que el poder religioso tiene algo de específico, que no se da en otras formas de poder y, por tanto, de control sobre la libertad. Los poderes que tiene como gobernante (civil o militar), un juez o un policía, por ejemplo, son poderes que se imponen por su propia naturaleza, dada la estructura de la sociedad en la que (nos guste o no nos guste) tenemos que vivir. El poder que tiene un jerarca religioso es un poder que se impone porque hay personas que libremente aceptan esa imposición, es decir, el poder religioso tiene su consistencia en las creencias de aquellos que, desde una decisión libre, asumen que haya alguien que mande sobre sus conciencias. Es cierto que quienes aceptan eso, tienen el convencimiento de que se someten a un poder que viene de Dios y por tanto, se someten a Dios. Pero también es cierto que todo eso se acepta así porque se tienen determinadas convicciones que el creyente acepta desde su libertad, no desde la imposición que, sean cuales sean las convicciones de cada cual, no hay más remedio que asumir, si es que uno quiere vivir como un ciudadano normal. Por esto, exactamente por esto, se comprende que el problema de la libertad en la Iglesia no depende primordialmente de que los dirigentes eclesiásticos concedan más o menos en puntos concretos, por importantes que sean. El problema de la libertad en la Iglesia depende, antes que de ninguna otra cosa, de la fuerza interior que tenga cada cristiano. La libertad «de los hijos de Dios» brota de la mística que genera una conciencia de dignidad y se traduce en la libre decisión. Lo cual no es rechazar la autoridad de los que, en la Iglesia, tienen poder para gobernar. Es, más bien, poner ese poder donde hay que ponerlo: al servicio del Evangelio y sólo para el bien y la unidad de

los seres humanos puesto que, en la Iglesia, todo poder que pretenda utilizarse para cosas que vayan en contra del Evangelio y en contra de la unidad, no puede ser un poder que viene de Dios. Pero de esto hablaremos más adelante.

Para bien de la Iglesia, es decisivo tener estas cosas muy claras. Porque si no se tienen, ya les pueden conceder libertades a los cristianos. De poco o nada servirá. Con un ejemplo basta. El Concilio dice: «Para que puedan llegar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos, laicos, la debida libertad (iusta libertas) de investigación, de pensamiento y de hacer conocer, humilde y valerosamente su manera de ver en aquellas cosas en las que son expertos» (*mentem suam... in iis quibus peritia gaudent*) (GS 62, 7). El Concilio concedió esta libertad a los clérigos y a los laicos, o sea a todos los cristianos. ¿Para qué ha servido? Para poco o para nada en los abundantes casos de cristianos carentes de la mística evangélica de la libertad. Sólo los que han tenido esa mística han pensado y han dicho lo que, en conciencia, creían que tenían que pensar y que decir. Los demás seguimos quejándonos de que no se nos conceda lo que, según el texto del Concilio está concedido desde hace treinta y cinco años.

En segundo lugar, el amor. El Concilio dice que la ley de los cristianos es «el mandato nuevo del amor (*pro ley mandarum novum diligendi*), como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn 13, 34)». (LG 9, 2). Si tenemos en cuenta que la preposición latina *pro* tiene, entre otros, el significado de «en lugar, en vez de», nos encontramos con que, en este texto del Concilio, se afirma que los cristianos tenemos «como ley» el mandato del amor, es decir, «en vez de» estar sometidos a una ley, lo que tiene que inspirar nuestras vidas y organizar el funcionamiento de la Iglesia en el amor. Esto, naturalmente, no significa que en la Iglesia no pueda haber leyes. En la Iglesia, no sólo puede haber una legislación, un derecho, sino que además tiene que haberlo. Porque la Iglesia es una institución formada por seres humanos que viven en una sociedad concreta. Y es evidente que una institución así, necesita de leyes para poder asegurar los derechos y los deberes de sus miembros. Todo esto es claro y nadie lo discute. Pero, al mismo tiempo que se afirma esto, hay que decir también que, si es que efectivamente el texto del Concilio se toma en serio (lo cual no es sino tomar en serio una de las grandes afirmaciones del Nuevo Testamento), entonces hay que decir que cualquier ley o cualquier norma que se establezca en la Iglesia tiene que estar pensada, redactada y ejecutada de manera que siempre esté al servicio del amor entre las personas. Lo cual, a su vez, quiere decir que toda ley eclesiástica es válida en la medida, y sólo en la medida, en que sirve efectivamente para asegurar el respeto a las personas, los derechos de las personas, la dignidad de cualquier persona. Porque una ley que atenta contra el respeto, el derecho y la dignidad no puede estar al servicio del amor.

Ahora bien, si todo esto no es palabrería sin contenido real y concreto, de aquí se sigue la necesidad de repensar y formular de manera distinta no pocos contenidos del vigente derecho eclesiástico y más aún los procedimientos (con frecuencia poco transparentes) de la curia de Roma. Porque para nadie es un secreto que en la Iglesia hay leyes y procesos que, amparándose en principios teológicos o tradiciones que han inventado los hombres, no respetan debidamente la dignidad y los derechos de las personas, es decir, no se ajustan al mandato del amor, que no lo han inventado los hombres sino que proviene de Dios.

Por otra parte, aquí es importante caer en la cuenta de que el Concilio habla primero de la libertad de los cristianos y después del amor que debe regir sus vidas. Lo más seguro es que el texto no se redactó así por casualidad. Lo razonable es pensar que, al poner las cosas en ese orden (primero la libertad, después el amor), el Concilio quiso indicar que,

para amar «como Cristo nos amó», la condición previa es ser libres. ¿Por qué?

El Concilio afirma, en un texto memorable, que «la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Así pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria (*sed imprimis in ordinariis vitae adiunctis*) (38.1). Se trata, por tanto, del amor que se expresa en la vida ordinaria», en las circunstancias concretas y, con frecuencia insignificantes y pequeñas de cada día y de cada momento. Amar así es, para los cristianos, un mandamiento, el mandamiento nuevo y fundamental que sustituye y resume toda ley y todo precepto (cf. Rom 13, 8-10; Gál 6, 2). Pero ¡atención!, que si entendemos así el amor que caracteriza a los cristianos, eso quiere decir que el amor (del que tanto hablamos los creyentes), antes que una obligación, es una necesidad. Porque querer y sentirse queridos en las circunstancias concretas y pequeñas de cada día, es una necesidad que tenemos todos los seres humanos. Y es una necesidad tan apremiante para la vida humana como el aire que respiramos, el agua que bebemos o el alimento que tomamos. Hasta el punto de que, en gran medida, nuestro equilibrio humano, nuestra salud y, por supuesto, nuestra felicidad o nuestra desgracia dependen de eso. Más aún, de la misma manera que quien no oxigena su sangre mediante la respiración, termina envenenado y muere, así también el que no quiere a nadie ni es querido por nadie termina envenenado y, aunque siga viviendo físicamente, en realidad su vida humana es una muerte.

De sobra sabemos que, en la práctica diaria de la vida, en no pocos ambientes eclesiásticos, se le da más importancia a la observancia de las leyes que al cariño entre las personas. Por eso, exactamente por eso, tantos ambientes eclesiásticos son ambientes auténticamente envenenados y, por tanto, ambientes, no de vida, sino de muerte. Al decir esto, no se sacan las cosas de quicio. Ni se habla con exageración, apasionamiento o desmesura. Al decir esto, simplemente se reconoce lo que todos sabemos que ocurre en la Iglesia no raras veces. Y es necesario reconocerlo y decirlo. Es necesario en la Iglesia ponerle su nombre a las cosas, tal como son y tal como ocurren. Porque sólo a partir de ahí se puede empezar a pensar en la Iglesia que quiso el Concilio y en los cristianos que harán posible una Iglesia así.

En tercer lugar, el proyecto del Reino de Dios. El Concilio dice exactamente que el pueblo de Dios «tiene finalmente como fin la extensión del Reino de Dios, iniciado el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado el mismo al fin de los tiempos». (LG 9, 2). Hablar, por tanto de los cristianos que quiso el Concilio es hablar de mujeres y de hombres que se marcan un fin en la vida: la tarea, el trabajo y la lucha por hacer cada día más presente el Reino de Dios en este mundo.

Lo primero que se debe tener en cuenta al tratar este tema es que, a Juicio del Concilio, el cristiano no es solamente el creyente que, desde su fe y su comunión con la Iglesia «tiene por suerte la libertad» y «tiene por ley el mandamiento del amor». (LG 9, 2). No basta la libertad, como no basta el amor. Además de la libertad y del amor, hace falta tener muy claro un proyecto, es decir, saber «para qué» somos libres. Y saber también «en qué» vamos a emplear y gastar la fuerza inmensa del amor. Esto es decisivo en la vida. Y, más concretamente, en la vida cristiana. Porque con frecuencia se encuentran personas, en la Iglesia, que derrochan generosidad y entusiasmo, hasta llegar a veces al heroísmo, en el amor y en la libertad que es necesaria para amar. Pero a veces se trata de personas que no

tienen claro «para qué» y «en qué» tienen que centrar y concentrar su libertad y su amor. No basta decir que amamos a Jesucristo y amamos a la humanidad. Si ese amor no está orientado hacia un proyecto concreto, el amor más generoso y la libertad (imaginariamente) más desinteresada pueden reducirse a un espiritualismo autoengañoso y sin incidencia alguna en la vida de las personas y de la sociedad. El «amor cristiano», aunque parezca mentira, engaña con frecuencia a muchas personas fervorosas. Porque si se trata de un amor que no está inspirado por el proyecto del Reino y orientado hacia ese proyecto, semejante amor no pasará de ser una autocomplacencia y no raras veces podrá degenerar en autosuficiencia. Ahora bien, una persona que canaliza así su entusiasmo, su generosidad y su heroísmo está a un paso de convenirse en peligro público. Porque su vida puede terminar siendo la fuente de indecibles sufrimientos para quienes tienen la desgracia de convivir con semejante «persona espiritual».

Ahora bien cuando el Concilio habla del Reino de Dios, en realidad, ¿de qué habla? En el nº 13 de la Constitución sobre la Iglesia, se dice que «el Reino de Cristo no es de este mundo» (cf. Jn 18, 36). Estas palabras no deben dar pie a pensar que el Reino de Dios es asunto de la otra vida y, por tanto, no tiene que ver con lo que hacemos o dejamos de hacer en la sociedad en que vivimos. El texto citado no se refiere al Reino de Dios sino a la afirmación de Jesús ante Pilato: «Yo soy rey». (Jn 18, 37). Y con eso Jesús quiso decir que él no era rey como los reyes de este mundo. Pero eso no tiene nada que ver con la explicación de Jesús sobre el Reino de Dios, tal como aparece en los evangelios sinópticos. El Concilio habla del Reino, en este sentido, diciendo que «brilló como una luz para los seres humanos en la palabra, en los hechos y en la presencia de Cristo» (*in verbo, operibus et praesentia Christi hominibus elucescit*) (LG 5, 1). Por tanto, es el Reino que se realiza en la palabra que, como la semilla que se siembra en la tierra, da fruto y vida (Mc 4, 14), que se pone en evidencia porque expulsa a los demonios (Lc 11, 20), es decir, libera de las fuerzas que oprimen y causan sufrimiento y esclavitud, y que, sobre todo, se manifiesta en la presencia de aquel Jesús que vino «a servir y dar su vida para redención de muchos». (Mc 10, 45) (LG 5, 1). Más adelante, la misma Constitución sobre la Iglesia afirma que Cristo, como el «gran Profeta». (Propheta magnus) proclamó el Reino del Padre «por el testimonio de su vida y por la fuerza de su palabra» (*testimonio vitae et verbi virtute*) (LG 35, 1). Es decir, el Reino de Dios está asociado a lo profético y brota del testimonio ejemplar y de la fuerza que entraña la palabra del profeta.

La consecuencia que se sigue de todo lo dicho es clara: los cristianos que quiso el Concilio son personas que, desde el presupuesto insustituible de la libertad, y por la fuerza del amor, «tienen como fin» (*habet pro fine*) entregarse a la causa del Reino de Dios. Una causa que no se justifica a partir de razones o argumentos, sino que brota de la fuerza profética de la libertad y del amor. En este sentido, se puede afirmar que la condición cristiana implica una vocación profética y, en última instancia, una experiencia mística, no en el sentido de lo «extraño», y menos aún lo «estrambótico», sino en cuanto fuerza que, como la libertad y el amor, supera todo discurso y toda razón, para llegar hasta el fondo mismo de la vida.

El Concilio encuentra la explicación última de esta manera de vivir en el «sacerdocio» de Cristo (cf. Heb 5, 1-5) y, por eso mismo, en el sacerdocio de «todos los bautizados» (cf. Ap 1, 6; 5, 9-10). Se trata del sacerdocio que reciben todos los cristianos por el hecho mismo del bautismo. Y se trata, sobre todo, del sacerdocio que «ofrece un culto espiritual» (*spirituales offerant hostias*) «por todas las obras del hombre cristiano». (LG 10, 1). En el fondo lo que aquí está en juego es una manera radicalmente distinta de

entender lo que es el sacerdocio y, por lo tanto, lo que es un sacerdote. Casi todo el mundo entiende que un «sacerdote» es un «funcionario del culto religioso». Porque así es como se ha entendido el sacerdocio en todas las religiones antiguas y modernas. Concretamente, así era el sacerdocio en el culto religioso del Antiguo Testamento. Pero los cristianos sabemos (o tendríamos que saber) que a partir de la muerte de Cristo, el concepto de sacerdocio quedó radicalmente modificado. Porque, desde el sacerdocio que relaciona a los seres humanos con Dios no es el sacerdocio ritual, sino el sacerdocio existencial. Esto quiere decir que el sacerdocio que Dios acepta como verdadero no es el del funcionario que ofrece «ritos y ceremonias», sino el del creyente que ofrece «su propia existencia». Eso es lo que el Concilio quiere decir cuando afirma que todos los cristianos son «sacerdotes», que ofrecen «un culto espiritual» mediante «todas las obras del hombre cristiano».

Esto explica por qué, en los escritos del Nuevo Testamento, a los ministros de la Iglesia nunca se les llama «sacerdotes». Y así se mantuvieron las cosas durante todo el siglo segundo. En la primera mitad del siglo III, se empezó a designar a los obispos como «sacerdotes». Y pronto esta manera de hablar se aplicó también a los presbíteros. Porque, desde aquel tiempo, los ministros de la Iglesia se comprendieron y se explicaron, no desde la originalidad del Reino que predicó Jesús, sino como prolongación e imitación de los «levitas» del Antiguo Testamento, cosa que está bastante clara en los rituales de ordenación del tiempo de los Padres y de toda la Edad Media. Y, sin embargo, Jesús no vivió ni actuó nunca como «sacerdote». Ni su muerte fue un «sacrificio» cultural o un rito ceremonial, sino que fue la ejecución de un condenado, por subversivo, asesinado entre delincuentes. Lo más ajeno que uno se puede imaginar a lo que, entonces y ahora, se ha considerado siempre como un «ritual religioso». El sacerdocio de Cristo no fue ritual, sino existencial. Es decir, Jesús no ofreció a Dios una ceremonia sagrada, sino su vida entera al servicio de quienes más sufren en la vida.

Así tienen que ser y así tienen que vivir los cristianos que quiso el Concilio. Lo cual no quiere decir que en la Iglesia no tenga que haber una liturgia y unos sacramentos. Además de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, el capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia trata este asunto (LG 11). De esto se ha escrito mucho, quizá demasiado. Lo importante aquí es comprender que los sacramentos no se justifican y se explican desde arriba sino desde abajo. Es decir, los sacramentos se justifican y se explican no porque Dios lo haya dispuesto así y porque Cristo los instituyó para que, mediante unos determinados ritos sagrados, los cristianos recibamos la gracia divina. Los sacramentos se justifican y se explican porque los seres humanos expresamos nuestras experiencias más fundamentales mediante gestos simbólicos (culturalmente y comunitariamente expresados en ritos), que son las mediaciones privilegiadas a través de las cuales Dios interviene en nuestra vida y nos comunica su gracia. Pero insisto: la mediación privilegiada entre Dios y el ser humano no es el rito en sí y por sí, sino la experiencia humana expresada ritualmente. Por eso, donde no hay fe con las experiencias que exige y comporta la fe, no hay sacramento por más que el ritual se ejecute con todo rigor. A no ser que queramos caer en la «magia sacramental» que consiste en atribuirle al rito una eficacia automática. En ese caso, caemos en la desviación de la experiencia religiosa original que vivieron los cristianos desde sus orígenes. Seguramente, la consecuencia más negativa de esta desviación —en la medida en que se da así— es el divorcio que de hecho existe entre la mayor parte de nuestras liturgias y la mayor parte del pueblo que, por lo general, entiende poco de nuestras ceremonias, se interesa menos por ellas y, con frecuencia, si es que asiste a ellas, las soporta pacientemente para no tener que enfrentarse a los sentimientos de culpa o, en

algunos casos, para no romper con los convencionalismos socialmente establecidos. Está claro que todo esto no corresponde, en modo alguno, al modelo de cristianos que quiso el Concilio.

12. El papa que quiso el concilio

Lo primero que debe quedar claro, al tratar este punto, es que el Concilio quiso expresamente reafirmar la enseñanza del Concilio Vaticano I sobre la razón de ser, el poder y la finalidad del obispo de Roma, sucesor de Pedro, en la Iglesia. La afirmación del Vaticano II, en este sentido es muy clara: «Esta doctrina de la institución, perpetuidad fuerza y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el sagrado Sínodo la propone nuevamente como objeto firme de fe a todos fieles». (LG 18, 2). Con estas palabras, el Concilio no hacía sino repetir y presentar de nuevo, ante toda la Iglesia, la doctrina del Vaticano I, tal como se indica ya en el Proemio de la Constitución *Pastor aeternus* (DS 3050-3052).

Ahora bien, lo que quiso el Concilio, al repetir la doctrina del Vaticano I sobre el papa, fue afirmar con todo vigor lo que ya estaba dicho en el Proemio de *Pastor aeternus*, a saber: que la razón de ser del papado en la Iglesia es mantener la unidad en la fe y en la comunión. La formulación que hace el Concilio en este sentido es terminante: «Para que el episcopado mismo fuese uno sólo e indiviso, estableció al frente de los demás apóstoles al bienaventurado Pedro, y puso en él el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión» (*unitatis fidei et communionis principium et fundamentum*) (LG 18, 2). Más adelante, el Concilio amplía esta idea afirmando que el obispo de Roma es, mediante la «comunión» con los demás obispos, «el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz» (*in vinculo unitatis, caritatis et pacis*) (LG 22, 1). La misma idea se repite al explicar las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal: «El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad». (LG 23, 1). Y no conviene olvidar lo que ya estaba dicho en el Proemio del Vaticano I: no se trata sólo de la unidad entre los obispos, sino además, y mediante los obispos, de la «unidad y comunión de toda la multitud de los creyentes» (*credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur*) (DS 3051).

Por lo tanto, lo mismo el Concilio Vaticano I que el Vaticano II repiten insistentemente que la razón de ser del papa en la Iglesia está en que él es el principio y fundamento visible de la unidad en la fe y de la comunión. Teniendo en cuenta que, en el lenguaje de la Constitución sobre la Iglesia, la «comunión» incluye ciertamente la «comunión de vida» (*in communionem vitae*) (LG 9, 2; 28, 4 y UR 14, 1; 17, 2).

Pues bien si la razón de ser del papa en la Iglesia es la que se acaba de indicar, esto quiere decir, ante todo, que la existencia del papa en la Iglesia no se justifica a partir de un principio jurídico, sino a partir de un fundamento teológico. Si la existencia del papa tuviera como fundamento un principio jurídico, lo específico del papa sería ejercer un poder al que todos los demás en la Iglesia se tendrían que someter. Pero si la existencia del papa tiene un fundamento teológico, lo específico del papa es vivir y actuar de tal manera que el conjunto de los creyentes se mantengan unidos en la fe y en la comunión de vida. Dicho con otras palabras: si en la Iglesia hay papa, no es para que quien ejerce ese cargo consiga el sometimiento de los demás, sino para que fomente y haga posible la comunión entre los seres humanos. Es decisivo comprender exactamente lo que esto significa. En una institución cualquiera, se puede conseguir un alto nivel de sometimiento e incluso una notable uniformidad en ciertos comportamientos más o menos externos. Pero se puede conseguir todo eso sin que haya comunión de vida entre las personas. Y esto, que puede

ocurrir en cualquier institución, es lo que pasa en la Iglesia, seguramente más de lo que imaginamos.

Por supuesto, en toda institución compuesta por seres humanos se necesitan leyes, Y por eso mismo, se necesita también una autoridad que establezca esas leyes y se preocupe por su cumplimiento. Pero cuando la institución de la que hablamos es la Iglesia, nunca podemos olvidar que la Iglesia, por definición y por principio, es una comunidad de creyentes, es decir, una comunidad de personas que coinciden en la fe y en la comunión de vida. Ahora bien, ni la fe en el «Evangelio del Reino». (Mc 1, 15), ni la comunión de vida que eso exige son cosas que se consiguen mediante leyes y por el poder de alguien que haga que los individuos se sometan a lo mandado. Por eso, si algo hay claro en el gran relato de los evangelios, es que Jesús «puso el comienzo» (*initium fectt*) de la Iglesia «predicando la Buena Noticia, es decir, el Reino de Dios». (LG 5, 1), pero no dando decretos, imponiendo normas, prohibiendo cosas y fijando sus poderes para obligar a sus súbditos a someterse a la fe y a la comunión. Porque la fe y la comunión no brotan de lo jurídico sino que son acontecimientos y experiencias de carácter estrictamente teológico.

Es verdad que, en la eclesiología del capítulo tercero de la Constitución sobre la Iglesia, lo «jurídico» (el poder y su ejercicio) coincide con lo «teológico» (la naturaleza y el ejercicio del papado). Esto queda patente en LG 22 y en la Nota explicativa previa que mandó añadir Pablo VI a la Constitución. Y, sobre todo, quedó patente en las sesiones del Concilio, en las que precisamente este asunto fue lo que se llevó más tiempo. Porque ocasionó las confrontaciones más fuertes entre las dos eclesiologías que como ya se dijo, determinaron el «debate determinante»: la eclesiología jurídica y la eclesiología de comunión. Por otra parte, es claro que, una eclesiología concebida de manera que lo que más preocupa en ella es el tema de los poderes del papa y no la razón de ser de tales poderes que es conseguir la unidad en la fe y la comunión de vida, en semejante eclesiología se ha producido un desplazamiento en la idea misma de lo que es el romano pontífice y el motivo determinante por el que existe en la Iglesia y para la Iglesia. Tenemos aquí un motivo más para pensar en lo incompleta que está todavía en la Iglesia la teología del papado y la forma concreta de ejercerlo.

Sin duda alguna, mucha gente se sorprenderá al leer esto. Pero la cosa resulta menos llamativa cuando se tiene en cuenta que la eclesiología como tratado teológico propiamente dicho se elaboró en el siglo XIX. Y se en unas circunstancias que explican perfectamente por qué la gran preocupación eclesiológica de aquel momento fue precisamente el tema del poder papal. La Iglesia del siglo XIX vivió intensamente el trauma de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Los católicos de aquel tiempo vivían obsesionados por el problema del poder, concretamente la pérdida de poder que sufrían los papas que siguieron a la Revolución. Seguramente, el autor que mejor expresó esta obsesión fue Joseph de Maistre, que, en su famoso libro *Du Pape*, dice: «No hay moral pública ni carácter nacional sin religión, no hay religión europea sin cristianismo, no hay cristianismo sin catolicismo, no hay catolicismo sin papa, no hay papa sin la supremacía que le corresponde». Y el mismo De Maistre saca la conclusión: «El cristianismo reposa enteramente sobre el Soberano Pontífice». La consecuencia de este tipo de ideas fue la exaltación del poder papal. Un criterio teológico que se transmitió en los manuales de eclesiología que se estudiaban en los seminarios hasta los días del Concilio Vaticano II. Por eso, nada tiene de extraño que los papas, desde el Concilio Vaticano I (1870) hasta nuestros días, hayan sido hombres profundamente religiosos, auténticos «hombres de Dios», pero también hombres preocupados por su propio poder, su fama y su reconocimiento ante el papado, incluso por

su popularidad. Sin duda, no ha sido cuestión de vanidad, orgullo o soberbia. Nada de eso. El problema ha sido siempre el mismo: una vez que, a partir de la Ilustración, se perdió la centralidad de la religión en la sociedad occidental, y después de haber perdido también el poder temporal con la caída de los Estados Pontificios, los papas vieron que su misión se tenía que centrar en el poder sobre las conciencias. Porque en eso veían (y se sigue viendo) el medio más eficaz para que no se pierda la fe y para que la Iglesia se mantenga unida.

El problema está en saber si este proyecto ha dado los frutos que se deseaban y que mucha gente tenía el convencimiento de que se iban a conseguir. Y no hay más remedio que hablar de un problema muy serio porque precisamente cuando, en el pontificado de Juan Pablo II, la figura del papa ha alcanzado el culmen de la popularidad de la estima en grandes sectores de la opinión pública y, sobre todo, cuando el control que ejerce el papa sobre la Iglesia es más fuerte que en pontificados anteriores, ahora precisamente la fe se ve más cuestionada que nunca, la Iglesia pierde credibilidad, el pensamiento teológico es cada vez más marginal en la cultura dominante, la unión de los cristianos no se consigue, y las crisis en el interior de la misma Iglesia se acentúan, como es el caso de la crisis de vocaciones sacerdotales y religiosas, el abandono creciente de católicos que dejan la Iglesia, la impopularidad de la institución entre las generaciones jóvenes, la pérdida de valores evangélicos en la sociedad y un largo etcétera de cosas demasiado tristes que están sucediendo, sin que se advierta una preocupación seria por buscar remedios eficaces a tal situación.

Pero hay más, porque, al hablar del papa y su poder, no hay más remedio que hablar también de la curia romana, que es el instrumento mediante el cual el papa ejerce el poder en la Iglesia (CD 9, 1). Sobre todo, si se tiene en cuenta que, como en seguida habrá ocasión de ver, una notable cantidad de problemas, en las relaciones del papa con la Iglesia, provienen precisamente de la forma de actuar que, con frecuencia, tiene la curia.

Una cosa hay clara: el Concilio quiso reformar la curia. Así se dice en el Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos: «Desean... los padres conciliares que estos dicasterios... se sometan a un nuevo ordenamiento» (*novae ordinationi... subiciantur*) (CD 9, 2). El texto, tal como quedó redactado, es fuerte. Porque afirma el deseo de los obispos de la Iglesia entera, en el sentido de que la curia romana tiene que aceptar el estar «por debajo de» y, ese sentido, «someterse» a un orden distinto y, por a una organización diferente de la que venía teniendo hasta el momento en que se celebró el Concilio. Y esto «sobre todo en cuanto al número, nombre, competencia, modo de proceder y coordinación de los trabajos». (CD 9, 2). Evidentemente, esto expresa (y lo dice con fuerza) que los obispos de todo el mundo no estaban de acuerdo con las competencias y el modo de proceder que tenía la curia, es decir, el instrumento mediante el cual el papa ejerce su poder sobre los mismos obispos y sobre todos los fieles.

El descontento de los obispos con la curia es comprensible. Y más, si hablamos, no ya de obispos, sino de sacerdotes, de religiosos y religiosas y, en general, de «gentes de Iglesia». Esto no debe sorprender a nadie. Porque, ante todo, si teológicamente no está claro el tema del poder, cuando los sujetos de ese poder son el papa y los obispos, mucho menos lo está cuando entra en juego un «tercer elemento», la curia romana. Nadie sabe, a ciencia cierta, en qué consiste el estatuto teológico de la curia. Ni siquiera está claro el estatuto jurídico. Porque la legislación eclesiástica no es un modelo de derecho procesal. De ahí que el Concilio pidiera que se reforme el «modo de proceder» (*propriamque procedendi rationem*) de los dicasterios de la curia. Más aún, en el Derecho Canónico, no están debidamente diferenciados los tres poderes, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, ya que,

según el canon 135, los tres pertenecen a la llamada «potestad de régimen» o de «jurisdicción», que es privilegio exclusivo de los que han recibido el sacramento del orden, sin concretar más. Lo cual, lógicamente, se presta a que se dé el caso de que un mismo individuo redacte una ley, te denuncie por no cumplirla, te juzgue por el presunto delito y ejecute la condena. O sea, algo que cualquier persona entendida en leyes considerará sin duda inaceptable.

Pero la razón del descontento con la curia es más profunda. Porque, en el caso de esta institución singular, se confunden frecuentemente «lo teológico» y «lo jurídico», la autoridad divina de la Iglesia y los procedimientos legales, que además no siempre están claros ni son suficientemente conocidos por quienes tienen que soportar las decisiones que se toman en la curia. De todo esto resulta que quien, por ejemplo, sufre una condena, puede encontrarse en la situación de no saber si semejante sanción proviene de un mandato divino (inapelable) o de una norma de procedimiento (contra la que se podría apelar). Lo que inevitablemente provoca que decisiones que son simplemente humanas se presenten o sean asumidas como manifestaciones de la voluntad de Dios. Pero entonces, ¿qué ocurre? Algo tan sencillo como dramático: dado que este sistema tiene que funcionar sobre la base de decisiones que tienen que aparecer como queridas por Dios, o sea intachables e inapelables, cuando en realidad y no raras veces se trata de pretensiones inconfesables de hombres que buscan poder, prestigio, respetabilidad social y rosas parecidas, la consecuencia es que el sistema mismo no tiene más remedio que actuar ocultando lo que no le conviene que se sepa, diciendo verdades a medias, amenazando en ciertos casos y mintiendo en ocasiones. El hecho es que, estando así las cosas, el sistema de gobierno eclesiástico funciona, con relativa frecuencia, de manera que lo que se impone no es la verdad, sino el silencio cómplice, el disimulo, la verdad trastocada o sencillamente el interés de determinadas personas que presentan el asunto en cuestión como les conviene. Naturalmente, las situaciones que se producen, en tales circunstancias, son (no pocas veces) situaciones poco claras y, con frecuencia, demasiado perjudiciales para la propia Iglesia.

Un ejemplo concreto ayudará a comprender mejor lo que estoy diciendo. El cardenal Congar, recientemente fallecido, tuvo que padecer una de estas situaciones en febrero de 1954. El hecho se produjo con motivo de la persecución que emprendió Roma contra los curas obreros en Francia. De parte de aquellos sacerdotes, se pusieron algunos teólogos eminentes, concretamente los dominicos Congar y Chenu. El superior general de estos religiosos los reunió y su petición fue clara: tenían que dimitir de sus cátedras de enseñanza y exiliarse de Francia. Fue entonces cuando Congar redactó su *Chronique de la grande purge* (después la tituló *Chronique de la petite purge*), en la que, entre otras cosas, escribió lo siguiente: «Tengo un cierto candor en la manera de someterme al Padre General. Siempre que me presento ante él es con la idea de que es el sucesor de santo Domingo y, en la economía de la grada, su persona misma. Pero me pregunto, desde hace unas semanas, si acaso no hay, en esta simplicidad una forma también de complicidad. Y si, al abandonarme como un niño, no me dispense de juzgar y reaccionar como un hombre. El Padre General hace con nosotros lo que quiere. Él es nuestro único lazo de relación con el aparato de la Corte romana y del Santo Oficio. Él viene siempre anunciando que existe un peligro mortal y la amputación benigna, que él nos pide o sugiere, evita la muerte... Pero, como él invoca el secreto de las actuaciones del Santo Oficio y de la Corte romana, jamás se sabe lo que es justo, ni lo que viene de él o lo que viene de más arriba... Tengo miedo, hoy, de que lo absoluto y la simplicidad de mi obediencia me puedan llevar a una complicidad con el abominable régimen de denuncias secretas, que es la condición esencial del Santo Oficio,

centro y clave de bóveda de todo el resto. Pues, de hecho, el Padre General, sancionando a Chenu... y a mí mismo sin razón —es decir, sin otra razón que el descontento del Santo Oficio y de los escribas de la curia romana— avala las sospechas y las acusaciones que pesan falazmente contra nosotros. El Padre General nos defiende, estoy seguro y convencido de ello, pero dentro del sistema y sin rechazar ninguna de las mentiras inherentes al sistema. Y, sin embargo, es este sistema y las mentiras que le son inherentes, lo que sería necesario rechazar». Después de este testimonio impresionante, Congar se preguntaba: «¿Qué hacer?». Y se respondía a sí mismo:

«Tender hacia actitudes verdaderamente y puramente evangélicas».

«Decir la verdad. Prudentemente, sin escándalo provocador o inútil. Pero permanecer y hacerme más y más un testigo auténtico y puro de lo que es verdadero. Continuar escribiendo en el mismo sentido... El curso de Ecclesia que estoy dando... ésa es mi verdadera respuesta, ésa es mi verdadera dinamita bajo las poltronas de los escribas».

«En cuanto me sea posible..., sostener a los laicos...».

«Esperar y aprovechar las ocasiones eventuales de manifestar afuera mi rechazo de las mentiras del sistema».

(Cf. F. Leprieur, *Quand Rome condamne*, Paris 1989. 258-259).

La pregunta que aquí se le ocurre a cualquiera es si esta situación ha mejorado a partir del Concilio. Cuando uno se entera de que un teólogo como Bernard Häring escribió, en 1976, una carta al cardenal Seper en la que le aseguraba que, en vez del proceso al que tuvo que someterse en la Congregación para la Doctrina de la Fe, prefería los cuatro procesos que le hizo la Gestapo (dos de ellos de vida o muerte), durante la guerra mundial, o pensando uno recuerda que Karl Rahner, poco antes de morir dijo que lo que más le remordía era el silencio que había adoptado, a veces, ante las jerarquías eclesiásticas; o simplemente si lee el Diario de monseñor Romero, donde el buen obispo cuenta los problemas y las angustias que tuvo que superar para que el papa lo recibiera en audiencia, no hay más remedio que pensar, con sobrado fundamento: el sistema sigue siendo el mismo. Por eso, mucha gente se pregunta: ¿qué pasó con la extraña muerte del papa Juan Pablo I? ¿Por qué aquello no se aclaró como se aclaran esas cosas en cualquier Estado de derecho? ¿Qué hubo de verdad y de mentira en el escándalo del Banco Ambrosiano? ¿Por qué no se nos dice, de una vez, lo que realmente hubo [o no hubo) en las sospechosas relaciones entre el Vaticano y la administración Reagan? ¿Por qué no se explican a los fieles los motivos reales y concretos que han provocado la destitución de tantos profesores de teología e incluso la suspensión a divinis de algunos de ellos? ¿Por qué en la Iglesia, ahora mismo, se favorece y se apoya tan decididamente a determinados grupos, a determinados obispos, a determinados movimientos, mientras que a otros obispos y a otros grupos de seculares se les presta poca atención o incluso se les margina? ¿Por qué en los ambientes eclesiásticos van y vienen tantos rumores, tantas sospechas, sobre asuntos de notable importancia, como puede ser la salud del papa, el nombramiento o la destitución de tal obispo, el estado de cuentas del Vaticano, de tal diócesis, de una institución concreta? ¿Por qué en la Iglesia se mantienen en secreto tantas cosas que uno no sabe por qué hay que callarlas tan celosamente? El hecho es que en la Iglesia cunde el miedo en no pocos ambientes. Un miedo que genera falta de libertad y que inhibe la creatividad profética y utópica en obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos, grupos cristianos y laicos en general. Pero, es claro, donde lo profético y lo utópico se mutilan, ¿qué queda de lo específicamente evangélico? He aquí la gran cuestión para la Iglesia.

Para terminar, vuelve la cuestión del principio: ¿qué modelo de papa quiso el

Concilio? Esta pregunta, tal cual (que sepamos), no se planteó en ningún momento durante el Concilio. Pero es evidente que el Vaticano II dijo cosas desde las que se puede (y se debe) decir algo, quizá importante, sobre el papa que quiso el Concilio.

Lo primero y lo más claro es que el Vaticano II, siguiendo las enseñanzas del Vaticano I, quiso un papa para la unidad y la comunión en la Iglesia. Para la unidad y la comunión, ante todo, entre los obispos y, mediante los obispos, entre todos los creyentes. Ahora bien, el problema ahora mismo está en que se trata de conseguir la unidad y la comunión en un mundo y en una sociedad cada día más plural y, sobre todo, más celoso de las libertades y del respeto hacia las diferencias étnicas, culturales, ideológicas, religiosas, políticas, sociales y de todo tipo. Esto quiere decir, en sana lógica, que la unidad y la comunión no se pueden conseguir, en las circunstancias actuales, por el camino de la imposición normativa y, menos aún de la represión o la amenaza. Por ese camino, lo único que se podría conseguir, en este momento, sería un sometimiento externo, pero no la unidad en la fe y menos todavía la comunión de vida.

De lo dicho se sigue una consecuencia: el papa no tiene por qué ser el centro de todo en la Iglesia, el criterio determinante y último, el que polariza en sí y en su manera de pensar a todos los creyentes. Porque, dada la pluralidad actual y la confrontación entre culturas, pretender que un solo hombre se constituya en punto de encuentro y de coincidencia de gentes, mentalidades y hasta tradiciones tan diversas y, a veces, contrapuestas, es lo mismo que pretender lo imposible en la sociedad en que vivimos. Un hombre que pretenda ejercer semejante función en el mundo, tal como se va configurando la posmodernidad, es una figura que producirá la atracción de unos y el rechazo en otros. Por no hablar de los que se quedarán asombrados o perplejos al contemplar a un personaje que va por la vida con la pretensión de ser el centro en el que coincidan todos, de manera que, quienes no coinciden, deben considerarse a sí mismos como «malas personas». Sencillamente, cuando en tiempos antiguos la religión era el centro en la cultura de Occidente, una figura así era posible y podía tener un sentido. A partir de la Ilustración, en la modernidad y más aún en la posmodernidad, semejante figura podrá llegar, a lo sumo, a ser un personaje popular en los medios de comunicación. Otra cosa es que consiga efectivamente la unidad de fe y la comunión de vida, que hoy se puede pedir razonablemente, respetando el pluralismo de culturas, tradiciones e ideologías que es inherente a la vida en la sociedad actual.

Esto no quiere decir que el papa deba renunciar a su función de garantizar la unidad de fe y la comunión de vida. Todo lo contrario. Se trata precisamente de que ejerza su función de manera que pueda conseguir lo que se trata de conseguir, que no es la imposición de un poder supremo sino lo que ya se ha dicho, la unidad en la fe y la comunión en la vida hasta donde hoy se puede alcanzar eso. Ahora bien, para alcanzar ese fin, el Concilio mismo estableció mecanismos que es urgente poner en práctica. Parece que los tres mecanismos más urgentes son:

Respetar, potenciar y sacar las debidas consecuencias de la gran afirmación del Concilio sobre la colegialidad episcopal. Es decir, completar lo que falta a la teología del episcopado en sus relaciones con el papado. Y, por tanto, establecer cauces de participación efectiva de todos los obispos del mundo en el gobierno de la Iglesia universal. No cabe duda de que la aportación plural y libremente ejercida de todos Los obispos, en el ejercicio del poder supremo en la Iglesia, será un factor decisivo en el logro de la unidad y la comunión. En este sentido, urge potenciar el papel de las conferencias episcopales y la organización y fines que deben cumplir los Sínodos de obispos.

Definir con claridad y delimitar las competencias y los procedimientos que puede y debe utilizar la curia romana en su tarea de ayuda (y no más que eso) al romano pontífice para el cumplimiento de su ministerio. Por tanto, la curia nunca deberá estar sobre los obispos, sino al servicio de ellos.

Estar a la escucha constante de las grandes preguntas que hoy se hacen muchos cristianos. Ser sensible a las demandas y a las necesidades que, en cada momento y en cada cultura, se plantean los creyentes. Atender, por tanto, a lo que, en este momento, piden las mujeres, los pueblos del tercer mundo, las gentes marginales de las sociedades opulentas, los miles de personas que, en la llamada «sociedad del bienestar», no saben cómo vivir su fe.

En definitiva, un papa que, cuando visita un país, más que hablar, lo que haga sea escuchar. Sin duda alguna, un papa así seguramente responderla a lo que quiso el Concilio.

13. Los obispos que quiso el concilio

La teología del episcopado, tal como quedó configurada en el Vaticano 11, se asienta sobre tres principios:

la apostolicidad;

la sacramentalidad;

los tres oficios o tareas (*munera*) en los que se realiza la misión de los obispos en la Iglesia.

1. Apostolicidad. El Concilio afirma que los apóstoles «tuvieron cuidado de establecer sucesores». (LG 20, 1). Estos sucesores son los obispos. Pero, sobre este punto, hay que decir dos cosas. Por una parte, que los obispos son «los sucesores de los apóstoles» es un hecho afirmado de tal forma por la tradición y por el magisterio de la Iglesia, que se impone como un dato de fe. Pero por otra parte la teología de la «sucesión apostólica» no proviene ni de Jesús ni de Pablo ya que es el resultado de la evolución histórica y teológica posterior. De hecho, hasta finales del siglo segundo no se elaboraron las listas de obispos de las iglesias más importantes, para atestiguar así la ortodoxia doctrinal y el origen apostólico de cada iglesia. Además, lo que importaba inicialmente era la apostolicidad de cada iglesia, ya que eso es lo que se consideraba como el signo de la autenticidad y de la ortodoxia, y no la figura concreta del ministro, que no podía separarse de la comunidad a la que pertenecía.

Esto supuesto, lo importante es comprender que cuando el Concilio habla de los obispos como «sucesores de los apóstoles», lo primero que dice es que los primeros apóstoles habían de tener sucesores «porque el Evangelio que ellos (los apóstoles) tenían que transmitir es en todo tiempo el principio de la vida entera para la Iglesia» (*cum Evangelium, ab eis tradendum, sit in omne tempus pro Ecclesia totius vitae principium*) (LG 20, 1). Por lo tanto, la razón de ser, que justifica y explica la existencia de los obispos en la Iglesia, es la fidelidad al Evangelio. O dicho más exactamente, conseguir que la Iglesia se mantenga fiel al mensaje de Jesús. Porque en eso está «el principio de toda la vida» para la Iglesia. Por eso, cuando en teología se habla de la «apostolicidad», no basta hablar de la apostolicidad «de ministerio» (el hecho de la sucesión ininterrumpida de ministros al frente de las comunidades), sino que, además de eso, se requiere también la apostolicidad «de vida y doctrina», que consiste en la fidelidad a la forma de vida y doctrina de los apóstoles. Y esto es tan serio que existe, en la tradición de los Padres de la Iglesia, una enseñanza fundamental según la cual un fallo básico en la apostolicidad de vida y doctrina llevaría consigo la anulación de la apostolicidad de ministerio. Cangar ha recopilado textos impresionantes en este sentido. Por ejemplo, san Agustín llega a decir que «los obispos no son malos, porque si son malos, no son obispos» (*non sunt episcopi mali, quia si mali, non episcopi*) (*Ministros y comunión eclesial*, Madrid 1973, 69). Y san Gregorio Magno se expresa como si la simonía privara del sacerdocio. Por eso san Isidoro afirma: «Los pastores deberán ser juzgados por Dios, pero nunca por sus inferiores... Pero si el pastor se desvía de la fe, debe ser argüido por aquellos de quien es superior». (*Quod si a fide exorbitaverit rector, tunc erit arguendus a subditis*). Más aún, san Anselmo llega a decir: «Los obispos conservan su autoridad en cuanto concuerdan con Cristo; y lo mismo la pierden si están en desacuerdo con él». (*Sicut enim episcopi servant sibi auctoritatem quamdiu concordant Christo, ita ipsi sibi eam adimunt, CIM discordant a Christo*) (cf. Cangar, o. C. 69-79).

Por desgracia, esta mentalidad (que estaba tan firmemente arraigada en la tradición original de la Iglesia) se ha difuminado bastante con el paso del tiempo. De manera que hay ambientes eclesiales en los que lo determinante, cuando se piensa en los obispos, es lo jurídico, lo canónico, lo litúrgico, la exacta fidelidad a la ortodoxia doctrinal y a lo que viene de Roma, las cualidades para el gobierno, el mando y la diplomacia, pero ya no tanto la coherencia ejemplar con el Evangelio, con la forma de vida y de enseñanza que tuvieron los apóstoles de Jesús. Hay en la Iglesia obispos que no concuerdan con el Evangelio, en su forma de vivir, en su manera de tratar a la gente o en lo que dicen en casos y situaciones concretas, pero nada de eso les crea problemas «en la Nunciatura» o «en Roma». Lo importante aquí es comprender que, cuando pasan estas cosas, no estamos solamente ante un problema de ética, de espiritualidad, ni siquiera sólo de ejemplaridad pastoral, sino que se trata de algo mucho más fuerte. Porque lo que está en juego si es que tomamos en serio la teología de la apostolicidad y la tradición original de la Iglesia es el ser mismo del episcopado, su autenticidad. No olvidemos que la razón de ser de los obispos, como sucesores de los apóstoles, está en transmitir el Evangelio, que es el «principio de toda la vida de la Iglesia», según la afirmación del Concilio (LG 20, 1). Y tengamos siempre en cuenta que el Evangelio no seduce a una doctrina, y menos aún a unas normas. El Evangelio es, antes que ninguna otra cosa, una forma de entender la vida y una manera concreta de vivir. Eso es lo que los «sucesores de los apóstoles» tienen que transmitir a la Iglesia y garantizar en ella. De esto se trata ante todo, cuando hablamos de la «apostolicidad».

2. Sacramentalidad. La Constitución Dogmática sobre la Iglesia dice: «Este Santo Concilio enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden que por esto se llama, en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los Santos Padres, “supremo sacerdocio” o “cumbre del ministerio sagrado”». (LG 21, 3). Que la consagración de un obispo comunica la plenitud del sacramento del orden, es algo de lo que ya he hablado en el apartado 8 de este libro al tratar de la Iglesia como una sociedad «jerárquicamente ordenada». La gran aportación teológica del Concilio en este punto concreto estuvo en zanjar definitivamente una cuestión que había sido motivo de discusión desde la Edad Media. En la teología medieval se decía que el sacramento del orden confiere la potestad de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía. Pero, como ya he dicho, en ese poder concreto no existe diferencia alguna entre un obispo y un presbítero: lo mismo vale la misa que celebra un obispo que la que preside un simple sacerdote. Por tanto, en sana lógica, los teólogos medievales (y los que han venido después) repetían machaconamente que el episcopado no es sacramento, sino que todo se reduce a que el papa comunica a determinados sacerdotes un poder especial, el poder de «jurisdicción» para gobernar una diócesis. Y, en muchos casos, ni siquiera eso, puesto que, como es sabido, en la Iglesia hay muchísimos obispos que no están al frente de ninguna diócesis. Lo cual quiere decir que, en esos casos, el ser obispo es una mera «dignidad» como ocurre, por ejemplo, con los nuncios de la Santa Sede o con los obispos que trabajan en las oficinas de la curia romana.

Estando así las cosas, la novedad que aportó el Concilio estuvo en decir que el episcopado, y todo lo que comporta el ser obispo, es sacramento, o sea, pertenece al ámbito de lo sacramental y no meramente a lo jurisdiccional o, lo que es lo mismo, a lo «jurídico». Ahora bien, si el episcopado es sacramento, entonces nos encontramos con que todos los poderes propios de un obispo se comunican cuando recibe el sacramento. Por lo tanto, los obispos reciben en la ordenación episcopal no sólo el poder de celebrar la eucaristía (ése ya

lo tienen desde el momento en que fueron ordenados presbíteros), sino también el poder de «enseñar» autoritativamente la Palabra de Dios y el poder de «gobernar» en una comunidad (diócesis) de la Iglesia. Dicho con otras palabras, en la ordenación episcopal, los obispos reciben de Dios (mediante el sacramento) los poderes propios de un obispo. Lo cual quiere decir que esos poderes no los reciben del papa.

En esto consistió la gran aportación teológica del Concilio al hablar del episcopado. Pero, la aportación práctica no fue tan grande ni tan decisiva. Porque el texto del Concilio dice lo siguiente: «La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse, sino en comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio». (LG 21, 3). Esto quiere decir que los obispos, por más que reciban de Dios el poder de «enseñar» y el poder de «gobernar», no pueden ejercer esos poderes sin contar con el papa. Pero, claro está, en esta vida, tal como funcionan las cosas, lo que más interesa no es de dónde proviene el poder que yo tengo, sino cómo y cuándo puedo yo ejercer ese poder. Pero si resulta que los poderes «específicamente propios» de un obispo, por más divinos que sean, a la hora de la verdad no se pueden ejercer sino en la medida en que lo consiente el papa y tal como lo decide el papa, entonces nos encontramos con que, en la práctica, las cosas siguen como estaban antes de que se supiera, con certeza teológica, que el episcopado es sacramento. Porque lo que está claro, con certeza práctica, es que los obispos del mundo entero siguen dependiendo del papa lo mismo que dependían de él antes del Concilio, o sea, antes de que se supiera con seguridad que el episcopado es sacramento.

En el fondo, esto nos viene a decir que la teología del episcopado está a medio hacer o, lo que es lo mismo, que el Vaticano II dejó esta teología incompleta. Entre otras cosas, porque no se ve en virtud de qué principio el «oficio de santificar» (*munus sanctificandi*) se puede ejercer sin hacer mención a la «comunión jerárquica con la Cabeza (el papa) y miembros del Colegio». (LG 21, 3), mientras que los «oficios de enseñar y regir» (*munera docendi et regendi*) requieren «por su naturaleza» (*natura sua*) la citada «comunión». (LG 21, 3). ¿Es que la celebración de los sacramentos, especialmente el de la eucaristía, no exige, por lo menos, la misma comunión con el papa y los obispos que el hecho de predicar la Palabra de Dios o el gobernar una diócesis? Evidentemente, no hay que ser un lince para darse cuenta de que aquí nos volvemos a encontrar con el problema del poder. Más concretamente, con el problema de la concentración del poder en un solo hombre, el papa. Cada día se ve más claro que éste es el gran problema que tiene planteada la eclesiología. Y aquí es donde se ve con más evidencia. Por una razón muy sencilla: el colegio o cuerpo de los obispos es, junto con el papa, sujeto del supremo poder en la Iglesia, como ya quedó explicado. Por lo tanto, junto con el papa, quien tiene mayor poder en la Iglesia es el episcopado. Y entonces, desde la lógica de quienes defienden a toda costa la supremacía papal, naturalmente son los obispos los que, al tener mayor poder, necesitan mayor control. De ahí la insistencia del Concilio en que, por más que el Colegio episcopal sea sujeto de suprema potestad en la Iglesia, nunca puede ejercer esa potestad sin contar con el papa y en los términos en que se lo concede el papa. Lo cual, por otra parte, no deja de ser curioso. Porque nos encontramos con un «cuerpo» (el Colegio de los obispos) que no puede actuar sino unido a la «cabeza» (el papa), mientras que la «cabeza» puede actuar sin contar con el «cuerpo». Parece, pues, bastante claro que este asunto necesita ser completado y formulado de manera satisfactoria, tanto en teoría como en la práctica diaria de la vida de la Iglesia.

3. Tres oficios. Después de explicar la apostolicidad y la sacramentalidad del episcopado, el Concilio habla de la misión que reciben los obispos. Esta misión consiste en

«predicar el Evangelio a toda criatura». (LG 24, 1). Y en seguida la Constitución sobre la Iglesia enseña que tal misión se desarrolla mediante los «tres oficios» (*tria munera*) propios del episcopado: el oficio de enseñar (LG 25), el de santificar (LG 26) y el de regir (LG 27).

Antes de explicar cada uno de estos tres oficios, parece conveniente hacer caer en la cuenta de la importante novedad que representa esta manera de hablar del episcopado. Hasta el Vaticano II, hablar de obispos y sacerdotes era lo mismo que hablar de hombres «del altar» y «para el altar», es decir, hombres consagrados a una función estrictamente «sagrada». A partir del Vaticano II, lo primero y lo esencial que define a los obispos (y sacerdotes) no es la consagración para el culto religioso sino la misión para hacer presente el Evangelio. Esto está claramente indicado en el nº 24 de la Constitución sobre la Iglesia en donde se explica en qué consiste el «ministerio de los obispos». Pero eso se explica de manera que ni aparece la palabra «consagración», mientras que el término «misión» se repite tres veces (LG 24). Y se presenta esta «misión», como ya se ha dicho, en función de la «predicación del Evangelio» (*missionem accipiunt... praedicandi Evangelium*). Por lo tanto, no es correcto entender a los obispos y presbíteros solamente como los hombres del templo y del altar. Su misión es más amplia. Ellos son los ministros del Evangelio, con todas las implicaciones que eso tiene en el conjunto de la vida y en el complejo funcionamiento de la sociedad.

Por otra parte, esta misión se entiende como servicio. El Concilio lo dice con toda claridad: «Este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio y en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente “diaconía”, o sea ministerio (cf. Hch 1, 17 y 15; 21, 19; Rom 11, 13; 1 Tim 1, 12)». (LG 24, 1). Por lo tanto, los oficios de «enseñar», de «santificar» y de «regir», que son las tres tareas que configuran la misión de los obispos, no se entienden primordialmente como poderes, sino como servicio. Y para que se comprenda bien lo que se quiere decir, este servicio se explica según el concepto bíblico de diakonía, que designa una actividad, impuesta por otra persona o voluntariamente aceptada, cuyo provecho o utilidad redunda total o predominantemente en beneficio de la persona o cosa a que se sirve. Se trata del servicio en el que se pone todo a disposición de los demás. Y se nos muestra como el elemento fundamental y la puesta a prueba de la solidaridad o koinonía. El problema que aquí se plantea es que la palabra «servicio» es un término del que se ha usado y abusado tanto en la Iglesia que, con demasiada frecuencia, ha quedado vinculado al «poder» de tal manera y hasta tal punto que, en realidad, muchas veces no sabemos exactamente lo que decimos, o lo que se nos dice, cuando se habla de este tema en ambientes eclesiológicos. Esta vinculación entre «servicio» y «poder» no es sólo una interpretación que han hecho los hombres de Iglesia, quizá movidos por posibles intereses o conveniencias. Es el mismo Concilio el que establece tal vinculación. Concretamente, cuando explica el oficio de «regir». (*Episcopi Ecclesias particulares... regunt*) propio de los obispos. Este oficio se entiende como una «potestad sagrada» que los obispos ejercitan «recordando que quien es el mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto como el servidor» (*memores quod qui maior est fiat sicut minor et qui praecessor est sicut minister*) (cf. Lc 22, 26-27). Además, en este contexto, en el que se habla de ser los «menores» y de ser «servidores», aparece hasta seis veces la palabra *potestas* («potestad») (LG 27). En seguida explicaré el peligro que entraña esta vinculación entre «poder» y «servicio» para el sistema eclesiológico y para la Iglesia en su totalidad. En principio, se puede pensar que entender el «poder» como «servicio» es uno de los logros más positivos de la tradición cristiana. Y sin embargo, como vamos a ver, aquí se halla una de las mayores trampas en puede caer la institución eclesiológica.

Pero antes de explicar esto, hay que decir algo sobre los tres oficios o tareas en las que consiste la misión propia de los obispos.

La primera de todas, «la predicación del Evangelio». (LG 25, 1). Porque los obispos son los «doctores auténticos», o sea, los que están dotados de la autoridad de Cristo (*doctores authentici seu auctoritate Christi praediti*) (LG 25, 1). Pero nunca convendría olvidar que se trata de una autoridad que existe en función de un fin. Y ese fin no es otro que la transmisión del Evangelio. Por eso mismo Concilio añade que «cuando el Romano Pontífice o con él el cuerpo episcopal definen una doctrina, lo hacen de acuerdo con la Revelación, a la cual deben sujetarse y conformarse todos» (*cui omnes stare a conformari tenentur*) (LG.25, 4). Por lo tanto, el oficio de enseñar, propio de los obispos, no consiste en el poder de imponer a la gente las teorías o las opiniones que a ellos se les ocurren. Ni siquiera el poder de obligar a los fieles a aceptar doctrinas que están en discusión dentro de la misma Iglesia. Y menos aún, presentar como algo revelado por Dios cosas que no pertenecen propiamente a la religión, sino que son cuestiones de carácter filosófico, científico o incluso opciones de tipo social, económico o político. Cuando un obispo hace que la gente se sienta culpable, por no aceptar cosas que exceden la competencia doctrinal del obispo, por más que haga eso con la mejor voluntad del mundo, en realidad lo que hace es cometer una agresión contra lo más sagrado que hay en la persona, que es la intimidad de su conciencia.

En todo caso, es importante saber que no todo lo que enseñan los obispos (incluido el papa) es «doctrina de fe». El concilio pide que, en general, a las enseñanzas de los obispos se responda, por parte de los creyentes, con «religioso obsequio del espíritu» (*religioso animi obsequio*) (LG 25, 1). El «acto de fe» sólo es obligatorio cuando se trata de una verdad de la que nos consta con seguridad que ha sido revelada por Dios o definida infaliblemente por la Iglesia. Pero tales verdades son muchas menos de las que el común de la gente se imagina. De ahí la necesidad que todos tenemos de una sólida formación teológica, para saber qué cosas estamos obligados a creer y también las cuestiones que son libremente opinables.

La segunda es la santificación de los fieles (LG 26) mediante la presidencia en el culto religioso, especialmente en la celebración de los sacramentos, cuyo centro es la eucaristía. Lo que llama la atención, en este punto concreto, es el protagonismo que el Concilio concede al obispo en este capítulo sobre la jerarquía en la celebración del culto cristiano. El obispo, en efecto, es el «administrador de la gracia» (*occonomus gratiae*) (LG 26, 1). En todo altar, la comunidad se reúne «bajo el ministerio sagrado del obispo» (sub *Episcopi sacro ministerio*) (LG 26, 1). Al obispo «ha sido confiado el oficio de ofrecer a la Divina Majestad el culto de la religión cristiana». (LG 26, 1). Los obispos son los que «comunican la virtud de Dios» mediante la predicación (*virtutem Dei credentibus... communicant*) (LG 26, 3). Ellos son los que «santifican a los fieles» por medio de los sacramentos que ellos tienen el derecho de reglamentar (LG 26, 3). Finalmente, los obispos son los que «deben santificar (*proficere*) a aquellos a quienes presiden». (LG 26, 3). Si se compara todo esto con lo que se dice en el capítulo segundo de la misma Constitución de la Iglesia cuando trata el tema del «pueblo de Dios», la diferencia que se advierte es muy clara. En el capítulo segundo, el protagonista es el pueblo, la comunidad toda entera, que incluye también el «sacerdocio ministerial». (LG 10, 2). En el capítulo sobre la jerarquía, quien administra la gracia, comunica la virtud y santifica a los fieles es el obispo. La comunidad está aquí situada en un plano inferior, de subordinación y dependencia. Todo ello basado en unas formulaciones que difícilmente se pueden justificar con el Nuevo

Testamento en las manos. Porque, según la tradición fundacional de la Iglesia, la gracia, la virtud divina y la santidad no son cosas que comunican los obispos, sino que todo eso lo da Dios, por medio de su Espíritu, a quienes creen en Jesús el Señor. La Iglesia tiene una estructura jerárquica. Y en esa estructura, los obispos son los sucesores de los apóstoles y, por tanto, presiden en cada comunidad. Pero no se les puede atribuir a los obispos lo que realmente no les pertenece. Sobre todo cuando se trata de cosas que a quien de verdad pertenecen es a Dios y nada más que a Dios que esta cuestión (por otra parte, tan fundamental) la teología del Concilio sobre el episcopado necesita ser completada, para lograr formulaciones que resulten más coherentes.

La tercera tarea propia de los obispos es la de «regir a las Iglesias particulares». (*Ecclesias particulares... regunt*) (LG 27). El texto del Concilio, en este punto, está redactado de manera que el «oficio» episcopal está de tal forma vinculado a la «vida» del obispo que, en sana lógica, de eso se deduce que un obispo cualquiera, sea el que sea, no puede ejercer su oficio, si su forma de vivir no se corresponde con el ideal evangélico que un representante de Cristo tiene que realizar en la sociedad en la que vive. El Concilio, en efecto, dice que el obispo «rige» a su iglesia particular «con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su potestad sagrada, que ejercita únicamente para edificar a su grey en la verdad y en la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto como el servidor (cf. LC 22, 26-27)». (LG 27, 1). De acuerdo con esta descripción de lo que es un obispo, resulta que éste tiene, por supuesto, una «autoridad» y una «potestad sagrada». Pero el texto añade en seguida que esa autoridad y esa potestad no se ejercen nada más que para edificar a su comunidad en la verdad y en la santidad. Y eso se consigue haciéndose el servidor de todos. Aquí, «oficio» y «vida» se funden y se confunden. Un obispo es verdaderamente obispo, tal como lo quiere la Iglesia, en la medida (y sólo en la medida) en que su vida es servicio. Y también sólo en la medida en que ejerce su autoridad y su potestad en función de la verdad y para que la gente que está a su alcance sea más buena y viva más feliz. Por lo tanto, a un obispo no se le conceden los poderes que tiene para imponer sus propias ideas y menos aún para lograr sus propios intereses. Un obispo que hace eso, abusa de un poder que en realidad no tiene.

Todo esto quiere decir que un obispo no cumple con su misión cuando se limita a ser un buen gestor de los asuntos de su diócesis o un buen administrador. Ni siquiera cuando se siente satisfecho porque es un buen gobernante. Y menos aún si lo que hace es cumplir como un hábil político que se esfuerza por contentar a todos y llevarse bien lo mismo con los que mandan que con los que son mandados, con los que están arriba y con los que están abajo. El Concilio dice que el obispo gobierna, ante todo, «con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos». (LG 27, 1). El texto del Concilio añade en seguida que el obispo gobierna también «con su autoridad y con su potestad sagrada»; (LG 27, 1). Pero es evidente que lo primero, en el gobierno episcopal, es el ejemplo de la vida, no la autoridad de los poderes.

Por lo demás, insisto aquí de nuevo en algo que se ha indicado antes. El Concilio establece una vinculación inseparable entre poder y servicio en la misión y en la tarea de los obispos. Esto es, sin duda, uno de los logros más geniales del Concilio. Pero, paradójicamente, ahí está también su debilidad. Y, como voy a explicar, la raíz de conflictos muy serios que se suelen producir en la Iglesia.

En efecto, como sabe todo el mundo, es frecuente que la actuación de los obispos sea tema de malestar en no pocos ambientes eclesiales. ¿Qué pasa en la Iglesia para que,

con tanta frecuencia, se produzcan situaciones de este tipo?

Hay gente que tiene el convencimiento de que el cargo de obispo pervierte a quienes lo asumen. Esta interpretación, además de ser demasiado simplista, no se corresponde con los hechos, puesto que, como es bien sabido, ha habido y hay cantidad de obispos que son excelentes personas y hombres ejemplares en el ejercicio de su gestión. Entonces, ¿dónde está el problema? Hay tres hechos que, sea cual sea la interpretación que cada cual le da a las cosas, están ahí.

En primer lugar, es un hecho que, a fuerza de decirlo tantas veces y repetirlo de tantas maneras, muchos cristianos están absolutamente convencidos de que, en el gobierno de la Iglesia, el «poder religioso» y el «servicio a las almas» están unidos hasta tal punto y de tal manera que, en la medida en que se tiene más poder y este poder se ejerce con más eficacia, en esa misma medida se consigue un mayor bien, para la Iglesia, para las personas y para el mundo. Lo cual, a su vez (y dicho a la inversa), significa también que, en la medida en que las personas y las instituciones obedecen y se someten más y mejor al poder eclesiástico, en esa misma medida, personas, instituciones y sociedad en general obtienen un bien mayor. Es decir, en el discurso de la institución eclesiástica, si poder y servicio son la misma cosa, a mayor poder, mayor servicio. Lo cual quiere decir: a más poder, más bien. De donde resulta que en la Iglesia no es extraño encontrar hombres que, precisamente porque buscan hacer el bien, por eso están persuadidos de que lo más eficaz para eso es subir en la escala del poder eclesiástico. De ahí la «legitimación» y hasta la «santificación» de las apetencias de poder. Porque se parte de la convicción según la cual «a más poder, más servicio». Así las cosas, a nadie le tendría que extrañar que, en la mentalidad de bastantes eclesiásticos, alcanzar un cargo importante, mantenerse en él o ascender a situaciones de mayor rango son cosas que no se viven como expresiones de ambición, sino como medios para realizar un mayor servicio a la Iglesia y a la sociedad. La consecuencia inevitable que se sigue de lo dicho es que el asunto del poder es un problema muy serio en la Iglesia. No porque los eclesiásticos sean más ambiciosos que el resto de los mortales sino porque son muchos los clérigos que ven el poder (de enseñar, de regir y de santificar) como el instrumento privilegiado e indispensable para hacer, en el mundo, el bien que este mundo más necesita.

En segundo lugar, es un hecho también que, tal como está organizada la institución eclesiástica, en ella (con la única excepción del romano pontífice) nadie tiene derechos adquiridos. Es verdad que el vigente Código de Derecho Canónico establece los derechos de los fieles laicos (cc. 224-231) y, más en concreto, de los clérigos (cc. 273-289). Pero no es menos cierto que el mismo Código afirma que el papa tiene una potestad que es «Suprema, plena, inmediata y universal» en la Iglesia (c. 331). Y tiene este poder de manera que «no cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice» (c. 333, 3). Ahora bien, desde el momento en que la legislación de la Iglesia está establecida sobre este principio, es evidente que toda la jurisprudencia eclesiástica sobre «derechos» de las personas queda siempre supeditada a una posible «sentencia» o «decreto» del papa, de forma que ante eso «no cabe apelación ni recurso» de ninguna clase. Dicho de otra manera, lo que prevalece a la hora de la verdad en el gobierno de la Iglesia no es el imperio del «derecho» sino el principio de la «obediencia». Y eso significa, en concreto, que, en la organización eclesiástica, cada cual depende del que está por encima de él: los presbíteros dependen del obispo; los obispos dependen de la curia romana, y todos los cargos de la curia dependen del papa. Esto no está dicho así en ninguna parte. Pero, en la Iglesia, todo el mundo sabe que las cosas funcionan así. Ahora bien, la consecuencia que

inevitablemente se sigue de semejante sistema organizativo es evidente: todo el que quiere mantenerse en el puesto que está, y más si lo que quiere es ascender a un puesto superior, no tiene más remedio que medir lo que dice y lo que hace de manera que no desagrade al que le puede mantener o al que tiene poder para ascenderle o, por el contrario, para hundirlo. Por supuesto, este criterio no está escrito en ningún documento eclesiástico. Pero todos los eclesiásticos sabemos perfectamente que este criterio es el que decide, a la hora de la verdad, cuando se trata de poner o quitar a un párroco y, sobre todo, cuando lo que está en juego es el nombramiento o la posible destitución de un obispo.

En tercer lugar, es también un hecho que la Iglesia es una institución modélica, normativa, ejemplar, de manera que tiene que aparecer así ante la gente. Y cuando aquí hablamos de Iglesia, nos referimos, por supuesto, al conjunto de los fieles cristianos, pero sobre todo a los dirigentes eclesiásticos, es decir, a los hombres del clero, sobre todo los obispos. Pero, está claro que, si, por una parte, la dinámica interna de la institución condiciona a sus dirigentes para buscar el poder y para mantenerse en buena relación con quien lo ejerce, y si, por otra parte, hay que aparecer ante la sociedad como «hombres evangélicos» que, a imitación de Jesús, no buscan poder alguno, entonces no hay más remedio que «disfrazar» de bien y hasta de generosidad lo que en realidad puede ser apetencia de protagonismo, autoridad y mando que se impone a los demás. O sea, algo que, desde el punto de vista evangélico, resulta estrictamente perverso.

Por otra parte, es importante caer en la cuenta de que son precisamente los obispos quienes tienen más peligro de encontrarse metidos de lleno en la dinámica que entrañan los tres hechos que acabo de indicar. Porque los obispos son quienes ejercen la autoridad más alta en cada diócesis. Son ellos también en quienes más se suele fijar la gente a la hora de enjuiciar los comportamientos de la Iglesia. Y, por otra parte, a los obispos (precisamente por el cargo que tienen y por la autoridad que ejercen) es a quienes más de cerca suele controlar la curia romana desde sus diversos departamentos y oficinas. Pero lo más preocupante, en todo este asunto, es que quienes se encuentran metidos de lleno en esta compleja situación no suelen ser conscientes de lo que realmente están viviendo y de lo que realmente hacen. No por inconsciencia o por insensatez, sino porque son muchos los obispos que, en conciencia, ven que es así como tienen que actuar. En el fondo, se trata de lo siguiente: por una parte, los obispos suelen tener el profundo convencimiento de que, en el caso concreto del ministerio episcopal el poder y el servicio son estrictamente inseparables. Por eso, precisamente para servir al pueblo de Dios con la mayor fidelidad posible, lo que ven que tienen que hacer es ejercer el poder sin ceder lo más mínimo en ese terreno. Pero, como para hacer eso, no raras veces tienen que aceptar cosas y someterse a órdenes y consignas que la gente no entiende ni acepta y, sobre todo, que la cultura actual rechaza pero que ellos ven como la voluntad de Dios, entonces no queda más salida que el disimulo, el ocultamiento, el silencio, lo que sea necesario (en esa dirección), con tal de no poner en cuestión la «ejemplaridad» y el «buen nombre» de la Iglesia y todo lo que eso lleva consigo.

La consecuencia de todo lo dicho es que, en los ambientes eclesiásticos y concretamente entre los obispos, es frecuente encontrar hombres de una buena voluntad a toda prueba y hasta de una generosidad heroica. Pero, al mismo tiempo y extrañamente, la gente suele ver en esos ambientes cosas que no entiende, cosas que se ocultan sistemáticamente, cosas que resultan estrictamente contradictorias y que incluso escandalizan a no pocas personas. Sobre todo porque en esos ambientes se palpa muchas veces un autoritarismo disfrazado de ejemplaridad evangélica que nadie entiende ni puede

entender. Como también se encuentra una autosuficiencia y una dificultad bastante seria para dialogar, sobre todo con los que piensan y viven de manera distinta a lo que «oficialmente» permite la autoridad superior. Pero, es claro, todo esto hace muy difícil el que la gente se sienta identificada con la Iglesia.

Sin duda, el Concilio trató de evitar estos problemas. Pero parece que la teología del episcopado está todavía a medio hacer. Y, sobre todo, la organización eclesial necesita ponerse en sintonía con lo que realmente quiso el Vaticano II.

14. Los presbíteros que quiso el concilio

Las personas que vivimos los años del Concilio, y también los tiempos y situaciones que vinieron después, sabemos perfectamente que el clero de todo el mundo sufrió una sacudida muy fuerte a partir precisamente de lo que ocurrió en el Vaticano II. La cantidad de sacerdotes que han abandonado su ministerio desde entonces resulta ya prácticamente incalculable. A eso hay que añadir la escasez de vocaciones para los seminarios y el consiguiente envejecimiento del clero en muchas diócesis. Pero, sobre todo, las crisis internas que han sufrido (y siguen sufriendo) muchos eclesiásticos, que han sido víctimas de la duda, la inseguridad y el miedo, sin saber exactamente cómo organizar su vida o de qué manera orientar su trabajo en la Iglesia y su presencia en la sociedad. Es verdad que estas situaciones fueron más críticas en los últimos años sesenta y a lo largo de los setenta. Parece que, en las dos últimas décadas las cosas se han estabilizado de alguna manera. Y hasta hay indicios dados de que las nuevas generaciones de jóvenes sacerdotes tienden a parecerse más a los curas antiguos, no sólo por su manera de pensar sino incluso por sus preferencias en la forma de vestir y otras cosas por el estilo.

De todas maneras, es un hecho que el Concilio se preocupó seriamente por la vida y ministerio de los presbíteros en la Iglesia, pero el resultado fue, al menos a primera vista, no una renovación, sino una crisis bastante profunda. ¿Se puede decir, por tanto, que el Concilio se equivocó en un asunto de tanta importancia para la vida de la Iglesia? Lo primero que aquí debe quedar claro es que el Concilio Vaticano II perfeccionó y enriqueció notablemente la teología del sacramento del orden. Porque, como ya he dicho, en el Concilio se superó la visión limitada de este sacramento, tal como lo presentaron los teólogos escolásticos de los siglos XII y XIII, que entendían el sacerdocio como el poder para consagrar la Eucaristía. Tal era la teoría, sobre todo, de Tomás de Aquino. En el siglo XVI, el Concilio de Trento enseñó que el sacerdocio cristiano lleva consigo la potestad de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo, en la eucaristía, y también el poder de perdonar los pecados, en la penitencia (ses. XXIII. Can. 1. DS 1771). De esta manera, el sacramento del orden quedó limitado al ejercicio de poderes sagrados, es decir, poderes litúrgicos o estrictamente sacramentales. De donde vino a resultar que los ministros de la Iglesia eran vistos como los hombres del culto y del altar. Lo que dio pie a la existencia de cantidad de sacerdotes que se limitaban a decir misa o, a lo más, celebrar algunas funciones de Iglesia, sin sentirse obligados a otras actividades de tipo apostólico y menos aún de carácter social. De ahí que, por ejemplo, en el siglo XVI, había ciudades en Europa en las que la décima parte de la población pertenecía al clero secular o regular. Y es que, durante siglos, el sacerdote pertenecía a una clase privilegiada de la sociedad. Lo que, además, era la condición necesaria para obtener notables beneficios económicos. Sencillamente, la teología medieval del sacramento del orden se prestaba a que no pocos individuos se aprovecharan de aquellas ideas para «hacer carrera».

Pues bien, el Concilio quiso acabar con la teología en la que se justificaba este «modelo» de sacerdote. Por eso, al hablar de los presbíteros, el Vaticano II dice de ellos que «están unidos (a los obispos) en el honor del sacerdocio» para tres cosas: «predicar el Evangelio», «apacentar a los fieles» y «celebrar el culto divino». (LG 28, 2). Aquí, por tanto, ya no se habla sólo de la relación entre sacerdocio y culto sagrado, sino que, antes que eso, se pone la predicación del Evangelio y el oficio pastoral de la comunidad cristiana.

Esto es lo que explica que, en el Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, se dice de ellos que «Cristo los hizo participes de su consagración y de su misión». (PO 2, 2). El texto utiliza dos palabras: «consagración» y «misión». Es decir, los presbíteros son hombres, no sólo «consagrados» al culto religioso, a lo divino, a Dios, sino que además son también, y al mismo tiempo, hombre «enviados» al mundo, a la sociedad en la que viven, al trato y al encuentro con la gente, con el pueblo, en el espesor de la vida. De ahí que las funciones o tareas (munera) de los presbíteros son tres:

1). «La primera obligación es anunciar a todos el Evangelio de Dios» (*habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*) (PO 4, 1).

2). Dios consagra a los presbíteros... para que... en la celebración de las cosas sagradas actúen como ministros de quien, por medio de su Espíritu, efectúa continuamente por nosotros su oficio sacerdotal en la liturgia». (PO 5, 1).

3). «Reúnen, en nombre del obispo, a la familia de Dios, como una fraternidad» (*nomine episcopi, familiam Dei, ut fraternitatem in unum animatum colligunt*) (PO 6, 1).

Todo esto representó, en su momento, un cambio radical en la teología del sacramento del orden y, por tanto, en las ideas eclesíásticas sobre el presbiterado en la Iglesia. Porque con esto quedaba claro que los ministros de la Iglesia no son sólo personajes «sagrados», consagrados a las cosas de Dios y separados del resto de los mortales, sino que, juntamente con eso, son hombres dedicados a los demás, cuya tarea principal (*primum habent officium*) es comunicar el Evangelio, o sea, hacer llegar a la gente con la que conviven el mensaje de Jesús. Efectivamente, pues, se produjo un cambio radical en la teología del sacramento del orden. Pero ¿se produjo un cambio igualmente radical en la vida de quienes reciben ese sacramento?

Según lo que acabamos de ver, los ministros de la Iglesia son hombres «consagrados» y «enviados» (consagración y misión). Ahora bien, lo «consagrado» es lo «separado», lo que se pone aparte, lo «contradistinto» a lo «profano». Mientras que quien es «enviado» no puede separarse, sino que, por el contrario, lo que tiene que hacer es acercarse, unirse y asimilarse a aquellos a quienes busca y a los que pretende encontrar. Esto quiere decir que el Concilio presenta la teología del sacramento del orden de manera que en ella se advierte en seguida una inevitable tensión. Porque, como en tantas otras cuestiones, también en este punto el Concilio pretendió llegar a una fórmula de compromiso, para conciliar dos tendencias contrapuestas. De una parte, los que querían seguir viendo el ministerio eclesíástico como «consagración» a lo divino y, por tanto, como «separación» de lo humano. De otra parte, los que pretendían presentar el ministerio de la Iglesia como «misión» para anunciar el Evangelio y, por tanto, como «asimilación» a aquellos a los que se quiere «misionar».

Naturalmente estas dos tendencias teológicas suponen dos formas muy distintas de entender la vida y de situarse en la sociedad. El Concilio fue consciente de esto. Y quiso también aquí decir algo que dejara a todos contentos. Por eso propuso lo siguiente: «Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y por su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama». (PO 3). Es decir, los presbíteros, por una parte, «son segregados» (*segregantur*), pero «no para que se separen» (*non tamen ut separentur*). He dicho que esto supone dos maneras de entender la vida y de situarse en la sociedad. Y se trataría (según el Concilio) no sólo de yuxtaponer la una a la otra. Ni siquiera de armonizar a ambas. Se trataría de unificarlas hasta el punto de que el presbítero llegue a ser, al mismo tiempo, un hombre «segregado»,

pero «no separado» del resto de los ciudadanos, de forma que no pueda «permanecer extraño a la vida y a las condiciones» (*si ab eorum vita condicionibusque alieni remanerent*) (PO 3) de aquellos con quienes convive.

Por supuesto, desde el punto de vista de la pura especulación teológica, se puede hacer una distinción entre «segregación» y «separación», de manera que se pueda exigir a los sacerdotes (como lo hace el Concilio) que vivan «segregados», pero no «separados». Sin embargo, ¿no es todo eso, en definitiva, un juego de palabras que, a la hora de la verdad, no resuelve el problema que se trata de resolver? Porque, si la cosa se piensa detenidamente, detrás de esas palabras, que se refieren a la vida, hay dos ideas básicas, que se refieren a la teología del ministerio en la Iglesia. Vivir «segregados» es la consecuencia de una teología basada en la «consagración», mientras que no vivir «separados» se deduce de la teología basada en la «misión». Y entonces, los que ponen el acento en la consagración, con su consiguiente segregación, ven como la cosa más natural del mundo que el sacerdote viva de manera distinta a como vive el resto de los mortales. Por tanto, que el sacerdote sea considerado como una persona situada en un rango aparte, en una mayor dignidad, libre de todo lo que pueda contaminarle para acceder con la mayor pureza al altar de Dios (nada de sexo ni de lo que roza con eso), sin meterse para nada en asuntos seculares, como sería la política o las luchas que enfrentan a los humanos en la sociedad, y hasta distinto al resto de la gente en su manera de vestir o cosas por el estilo. Por el contrario, los que ponen el acento en la misión, con la consiguiente «no separación», se interesan naturalmente en que los ministros de la Iglesia se parezcan lo más posible a cualquier cristiano en su forma de vivir, sin echar mano de más distinciones ni diferencias, exceptuadas las que estrictamente marca la teología del sacramento del orden, como es, por ejemplo, la facultad para presidir la eucaristía con los poderes que eso lleva consigo. Como es lógico, aquí nos encontramos con la cuestión decisiva que separa en la Iglesia a los que, por ejemplo, defienden con toda clase de argumentos que los sacerdotes tienen que ser célibes o a los que, por el contrario, afirman que el celibato (obligatoriamente impuesto) es un atropello, no sólo contra las personas, sino incluso contra el ser mismo del ministerio en la Iglesia.

Estando así las cosas, seguramente la enseñanza más importante que nos ha dejado el Concilio Vaticano II en el tema concreto de los presbíteros es que las fórmulas de compromiso, que pretenden armonizar tendencias contrapuestas, no llevan a ninguna parte. La dura experiencia de los años posteriores al Concilio, exactamente en todo lo que ha ocurrido con las innumerables crisis del clero, es la prueba evidente de lo que acabo de decir. En el Concilio se vio claramente que la teología del sacramento del orden, tal como había sido elaborada por los teólogos medievales y sancionada por Trento, era insuficiente y estaba incompleta. Por eso decidieron presentar una teología distinta en esta materia. Pero no supieron o no pudieron dar el salto que había que dar. Y así pasó lo que tenía que pasar. Porque la experiencia nos enseña que, en esta vida, es muy peligroso dar un salto a medias, ya que pierdes la seguridad que tenías y no alcanzas la posición que necesitas. La consecuencia es que te hundes en el vacío. Las crisis y los sufrimientos de tantos hombres de Iglesia, en los últimos treinta y cinco años, son la evidencia de lo que estamos diciendo.

Esto supuesto, la cuestión decisiva está en comprender que el Nuevo Testamento representa un cambio radical en cuanto se refiere a nuestra manera de entender y vivir el sacerdocio. Como es bien sabido, el documento que trata este asunto ampliamente es la Carta a los hebreos. Es verdad que esta carta sólo hace alguna breve mención de los dirigentes de la comunidad (Heb 13, 7.17). La carta a los hebreos habla solamente del

sacerdocio de Cristo. Pero no olvidemos que, si en la Iglesia se puede hablar de «sacerdotes», es sólo en relación al sacerdocio de Cristo, como lo hace el Concilio precisamente en referencia a Heb 5, 1 (PO 3). Ahora bien, lo decisivo aquí es que, según la Carta a los hebreos, a partir de la muerte de Cristo, cambió radicalmente el concepto de sacerdocio. Hasta el punto de que, como muy bien ha afirmado Albert Vanhoye, el sacrificio de Cristo introdujo un cambio radical en la condición religiosa de la humanidad.

¿En qué consiste este cambio por lo que respecta al asunto que estamos tratando? Todo se entiende si tenemos en cuenta lo siguiente. En la religión del Antiguo Testamento, se insiste en la absoluta necesidad de separar al sacerdote del resto de los hombres. Ésta es la idea que se afirma con fuerza en Ex 29 y Lv 8-9. La separación, que se hacía oficial mediante una serie de ceremonias rituales, quedaba garantizada por las leyes, normas y prohibiciones que tal separación llevaba consigo. Las reglas de pureza ritual se imponían estrictamente a los sacerdotes, especialmente al sumo sacerdote (Lv 21). Así, llegar a ser sacerdote implicaba que el sujeto que alcanzaba tal honor quedaba situado en un rango superior a los demás. Pues bien, estando así las cosas, la primera gran afirmación de la Carta a los hebreos resulta enteramente paradójica. Porque viene a decir que para llegar a ser sacerdote, Cristo tuvo que hacer exactamente lo contrario de lo que estaba mandado en la religión de Israel, en un sentido concreto: en vez de separarse de los demás, Cristo tuvo que parecerse en todo a sus hermanos (Heb 2, 17; 4, 15). De manera que por eso pasó por la experiencia de la tentación (Heb 2, 18; 4, 15), soportó las ofensas (Heb 11, 26), el sufrimiento (Heb 5, 8) y la muerte (Heb 2, 9). La clave de todo está en que el sacerdocio de Cristo no fue un sacerdocio ritual sino existencial. Porque, como sabe todo el mundo, Jesús no fue sacerdote de la religión de su tiempo. Ni estuvo vinculado al templo y sus ceremonias. Ni él ofreció a Dios ningún rito religioso. Porque la muerte de Jesús en la cruz no fue la puesta en práctica de un ritual sagrado, sino la ejecución de una condena a muerte, la condena humillante de un individuo que fue considerado como un peligro para la religión establecida en aquella sociedad. En esto, pues, estuvo el cambio radical: a partir de Cristo, el sacerdote no es el hombre que se separa de los demás, sino el que comparte, en solidaridad, la vida y el sufrimiento de aquellos con quienes convive. Y esto es cierto hasta tal punto que, a juicio del autor de la Carta a los hebreos, Cristo se capacitó para ser un buen sacerdote y fiel a Dios precisamente porque compartió hasta lo más hondo lo que sienten y viven los demás, según el texto impresionante de Heb 2, 17-18. A partir de este planteamiento se ha de entender todo posible sacerdocio en la Iglesia.

Ahora bien, esto es lo que no supo o no pudo decir el Concilio. De ahí, la ambigüedad al afirmar que los presbíteros tienen que vivir «segregados», pero «no separados» del resto de la gente. Lo importante aquí es comprender que la ambigüedad no está en lo difícil que resulta armonizar eso de estar «segregados» de tal manera que no vivan «separados». La ambigüedad está en que, con esa fórmula, no se expresa la radicalidad de lo que realmente fue la vida de Jesús. Según los evangelios, Jesús no se segregó ni se separó de nadie. Jesús vivió con todos y concretamente se solidarizó con enfermos, pobres y pecadores hasta el extremo de escandalizar a los hombres más observantes de su tiempo. Pero Jesús no exigió a sus discípulos ni obediencia a ningún superior humano (eso no consta en ninguna parte), ni les obligó a separarse de las mujeres con las que compartían la vida (cf. 1 Cor 9, 5), ni les pidió amor a la pobreza, sino solidaridad con los pobres, que es una cosa muy distinta. El Concilio, sin embargo, organiza la vida de los presbíteros en torno a la obediencia (PO 15), el celibato (PO 16) y la pobreza (PO 17), un ideal de vida que parece conectar más con el modelo de la vida

monástica y religiosa que con los discípulos de Jesús, tal como de ellos hablan los evangelios. Y es que el ideal de la espiritualidad cristiana ha estado determinado en la Iglesia, durante siglos, más por el modelo de vida que encarnaban los monjes que por el proyecto y por la misión que Jesús encomendó a sus apóstoles.

Todo esto tuvo como consecuencia que, a raíz del Concilio, se llegó a producir en la Iglesia una situación extremadamente confusa y problemática. Las tensiones, en el interior de la Iglesia, se sucedieron y se acentuaron. Porque muchos sacerdotes vieron en los documentos del Concilio la carta magna de la libertad que les permitía escapar de la opresión eclesiástica en la que habían vivido desde el día que entraron en el seminario. Otros, por el contrario, leyeron los documentos del Concilio como una amenaza a las tradiciones que les daban seguridad en su entrega a la Iglesia de siempre en la que se educaron desde niños. Sin duda, unos y otros tenían parte de razón. Porque el Concilio, en lo que respecta a la teología del ministerio ordenado, se quedó en la ambigüedad y no tuvo el coraje o la lucidez para llegar a la radicalidad. Ambigüedad al elaborar una teología que pretendió armonizar la «consagración» (con sus exigencias sacrales) y la «misión» (con sus exigencias evangélicas). Sin llegar a la radicalidad que expresa Jesús cuando envía a sus discípulos a la misión (Mt 10, 5-15; Mc 6, 7-13; Lc 9, 1-6). De donde resultó una teología de la misión que entusiasmó a los renovadores, y una espiritualidad de la consagración que defendieron celosamente los conservadores.

Estando así las cosas, fue inevitable que brotara la crispación por todas partes. Y la consecuencia más importante es que prevaleció la ambigüedad y el consiguiente malestar. No sólo en la confrontación de unos y otros, sino, sobre todo, en la intimidad de cada sacerdote. Muchos abandonaron el ministerio porque no le veían sentido a la vida que llevaban, mientras que otros se reafirmaron en sus prácticas de siempre. Seguramente el resultado más negativo de todo esto para la Iglesia ha sido que la mayor parte de los laicos, y también del clero, han perdido las esperanzas que el Concilio despertó. Y ahora nos encontramos con las últimas generaciones de jóvenes que van saliendo de los seminarios y que producen la impresión de que no les preocupa gran cosa lo que dijo el Concilio. Ni, por supuesto, parece que intenten organizar su vida de acuerdo con la renovación que pretendió el Vaticano II. Por el contrario, hoy no es raro encontrar jóvenes clérigos que hacen pensar que les gusta volver a la «dignidad», la «distinción» y el «rango», que es propio de hombres «sagrados» y «consagrados». Y uno no puede evitar la sospecha de que quizá no han integrado en su vida las severas prohibiciones de Jesús en cuanto se refiere a vestirse de manera distinta a como se viste el común de los mortales (Mc 12, 38 par), a ser reverenciados en público (Lc 20, 46; 11, 43 par), a ponerse en los primeros puestos (Mc 12, 39 par), a ser tratados como personas respetables de alta posición (Mt 23, 7), a dejarse llevar de intereses económicos (Lc 16, 14 par) y a cargar con fardos pesados las espaldas de los demás (Mt 23, 4 par). Si hoy hay jóvenes eclesiásticos que tienen tendencia a este tipo de cosas no es porque sean menos generosos o entregados que los que, en los años sesenta y setenta, corrían, huyendo de «los grises», en las manifestaciones contra la dictadura. Lo que pasa es que entre los jóvenes clérigos de los años del Concilio abundaban los que ponían su generosidad y su entrega en el empeño por la libertad. Porque ellos veían que eso era parte esencial de la misión de la Iglesia. Mientras que ahora son bastantes los jóvenes clérigos que ponen su generosidad y su entrega en reconstruir un sistema religioso y sagrado. Porque ellos ven que eso es parte esencial de la consagración de la Iglesia y del mundo a Dios. ¿Valdría la pena intentar de nuevo armonizar ambas tendencias? Sospecho que por ese camino nos hundiríamos más en la ambigüedad sin poder alcanzar la autenticidad del

Evangelio.

15. ¿Renovación o crisis de la vida religiosa?

Lo que antes he dicho de los presbíteros se puede decir, ahora quizá con más razón, de los religiosos. Porque si es cierto que el Concilio Vaticano II coincidió con el comienzo de una crisis muy seria para los sacerdotes en la Iglesia, no es menos verdad que las religiosas y religiosos de todo el mundo sufrieron, a raíz del Concilio, una sacudida tan fuerte que son muchas y muchos los que, a estas alturas, todavía no se han repuesto. Y son seguramente más los que han abandonado la vida religiosa. Por no hablar de la cantidad de cristianos, sobre todo entre los jóvenes, que no le ven sentido a esa forma de vida. Hasta el punto de que son bastantes los monasterios o incluso los institutos enteros que o van a desaparecer o se van a quedar reducidos a grupos muy minoritarios, a no ser que las cosas cambien profundamente y en poco tiempo, lo que no parece probable por ahora.

Como es lógico, no se trata aquí de analizar la crisis que está atravesando la vida religiosa. Porque eso, entre otras cosas, no es el tema de este libro. Lo único que pretendo ahora es indicar las enseñanzas clave que el Concilio presentó sobre la vida religiosa en la Iglesia. Y también apuntar los problemas que tales enseñanzas plantean, en este momento, para la Iglesia en general y, más en concreto, para tantas mujeres y hombres que han asumido esta forma de vivir.

El Concilio empieza diciendo que la vida religiosa es «un don divino que la Iglesia ha recibido del Señor y que con su gracia se conserva perpetuamente». (LG 43, 1). Precisando más, el Concilio añade que la vida religiosa, «aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de una manera indiscutible a su vida y a su santidad». (LG 44, 4). Se trata, por tanto, de una forma de vida que no es esencial en la Iglesia, en cuanto que no es parte de su estructura fundamental, entendida ésta a partir de la apostolicidad y de la sucesión apostólica. Lo cual, por otra parte, es cosa bien sabida por la historia, ya que los orígenes de la vida religiosa aparecieron en el siglo IV. Y eso significa, naturalmente, que la Iglesia existió, durante tres siglos, sin que en ella existiera la vida religiosa, tal como se entiende eso actualmente y tal como es presentada esa forma de vida por el Concilio.

Por otra parte, esto mismo quiere decir también que la vida religiosa no se fundamenta, propiamente hablando y en sentido estricto, en las enseñanzas del Nuevo Testamento. En este sentido, resulta llamativo que el capítulo sexto de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, dedicado todo él a la vida religiosa, no cita ni un solo texto del Nuevo Testamento. En ese capítulo, se habla de los «consejos evangélicos», pero no aduce ni un pasaje evangélico en el que se basen tales consejos. Es verdad que, en el decreto *Perfectae caritatis*, que trata sobre «la adecuada renovación de la Vida Religiosa», se citan algunos textos del Nuevo Testamento (cf. PC 1, 5, 6, 8, 12, 13, 14, 15 y 25). Pero es evidente que cualquier exegeta competente que analice esos textos, dirá en seguida que ninguno de ellos se refiere a lo que hoy llamamos la vida religiosa, entre otras cosas porque, cuando se escribieron tales textos, ni existía esta forma de vida en la Iglesia, ni por tanto nadie podía pensar en lo que ahora nosotros pensamos cuando leemos esos pasajes bíblicos desde lo que ahora vemos y vivimos. Por supuesto, en los evangelios hay palabras de Jesús que se pueden aplicar a sí mismos los religiosos. Pero también se las pueden y se las deben aplicar los cristianos en general. En este sentido, es claro que la teología de la vida religiosa se ha justificado, con frecuencia, de una manera insuficiente y, no raras

veces, manipulando textos evangélicos que poco o nada tienen que ver con lo que se pretendía demostrar. Por ejemplo, hablar de la obediencia de Jesús al Padre, citando Jn 4, 34; 5, 30; Heb 10, 7 (PC 14, 1), es una cosa que les viene bien, no sólo a los religiosos sino a todos los cristianos. Pero nunca se debería olvidar que el voto de obediencia que hacen los religiosos no es obediencia a Dios sino a los superiores de la propia orden o del propio instituto. Y de eso, que sepamos, no habla el Nuevo Testamento.

De lo dicho hasta aquí, cabe sacar ya una primera conclusión. Lo que ha representado la vida religiosa para la Iglesia durante dieciséis siglos es tanto y tan enorme que existe el peligro de que algunas personas se piensen que, si llega el día en que la vida religiosa deje de existir o sufra tales cambios que ya no sea lo que es hoy, ese día la Iglesia se vendrá abajo o empezará a ser esencialmente distinta. Por supuesto, las religiosas y religiosos han aportado a la Iglesia mucho más de lo que seguramente nos imaginamos. Pero todos los cristianos deberíamos tener muy claro que la vida religiosa no pertenece a la esencia de la Iglesia. Y eso quiere decir, entre otras cosas, que la Iglesia puede seguir existiendo, con tanta o más vitalidad que la que hoy tiene, con religiosos o sin religiosos. O con formas de vida religiosa que, de hecho, sean muy distintas de las que hasta ahora conocemos. Desde el punto de vista de la más estricta ortodoxia dogmática, esta constatación es incuestionable.

No sabemos si lo que acabo de sugerir sucederá algún día. Por eso, de momento es más urgente preocuparse por lo que está sucediendo ahora, no por lo que a lo mejor nunca va a pasar. Ahora bien, tal como el Concilio habla de la vida religiosa, hay dos grandes cuestiones que, antes que ningún otro asunto, deben centrar nuestra atención.

La primera de estas cuestiones se refiere a la tentación de considerarse superiores a los demás. Se trata, como es sabido, de una tentación que amenaza constantemente a los miembros de la vida religiosa. Lo que aquí hay en juego no es una cuestión de humildad. Ni siquiera de espiritualidad en general. El problema es mucho más serio. Porque toca a lo más fundamental de la Iglesia. El Concilio, en efecto, al poner el capítulo del «pueblo de Dios» antes que los capítulos dedicados a la jerarquía, a los religiosos y a los laicos, quiso afirmar con fuerza que lo más básico en la Iglesia es la igualdad radical de todos los bautizados. Por eso, sin duda, el mismo Concilio ya no hizo mención alguna de la vieja teoría de los «dos caminos», el de los mandamientos (para los seculares) y el de los consejos evangélicos (para los religiosos). En este sentido, estoy enteramente de acuerdo con lo que recientemente ha hecho notar A. Torres Queiruga: «Ninguna propuesta que busque definir la vida religiosa mediante un tipo de nota que, directa o indirectamente, implique superioridad o excelencia sobre los demás modos de vida cristiana, por disimuladas que éstas puedan resultar, va por buen camino». Y es necesario defender esto con toda energía, no sólo ni principalmente para evitar que a los religiosos se les suban los humos a la cabeza, sino por algo que es más determinante, a saber: que lo que define y configura a la Iglesia entera, y a todos en ella por igual, es lo sacramental. Concretamente, los tres sacramentos de la iniciación cristiana: el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Esos tres sacramentos tienen tanta densidad teológica y llevan consigo tales exigencias, que todo lo demás en la Iglesia se queda en un plano enteramente secundario. Mientras esto no esté totalmente asimilado por todos los cristianos, la Iglesia andará desdibujada y su ser mismo se verá dañado en algo que es esencial. Por eso, al leer el capítulo sexto de la Constitución sobre la Iglesia, hay que prestar atención a las expresiones que los redactores del capítulo no cuidaron debidamente. Por ejemplo, no parece del todo exacto decir que el fiel cristiano, por los votos religiosos, «se entrega totalmente a Dios sumamente amado». (*Deo summe dilecto totaliter*

mancipatur) (LG 44, 1). ¿Es que por el bautismo y por la eucaristía, si se viven correctamente, no sucede ya eso? Por la misma razón, sería conveniente no insinuar que el religioso «se consagra más íntimamente al divino servido» (*divino servido intimius consecratur*) (LG 44, 1). Y menos aún afirmar que el estado religioso «imita más de cerca y representa perpetuamente en la Iglesia aquella forma de vida que el Hijo de Dios escogió al venir al mundo» (*formam quoque vitae, quam Filius Dei accepit, mundum ingressus... pressius imitatur*) (LG 44, 3). Como tampoco parece de recibo decir que los religiosos «Son capaces de asemejar más la vida del hombre cristiano con la vida virginal y pobre que para sí escogió Cristo Nuestro Señor y abrazó su Madre, la Virgen» (*ad genus vitae virginalis ac pauperis, quod sibi elegit Christus Dominus, quodque Mater eius Virgo amplexa est, hominem christianum magis conformare valent*) (LG 46, 2). Parece bastante claro que, a través de fórmulas como éstas, se percibe, de manera muy sutil, que todavía quedan en la Iglesia residuos de aquella mentalidad según la cual, a la hora de seguir e imitar de cerca a Jesucristo, es más determinante entrar en un noviciado que vivir, con plena conciencia y con todas sus exigencias, lo que representan en la Iglesia el bautismo o la eucaristía. Es claro que ha habido (y seguramente sigue habiendo) cristianos que le han dado más importancia a los votos religiosos que a los sacramentos que configuran a la Iglesia y forman la estructura fundamental de la vida cristiana.

La segunda cuestión se refiere a la esencia de la vida religiosa. El Concilio dice de ella que es una forma de vida «que se constituye por la profesión de los consejos evangélicos» (*qui professione consiliorum evangelicorum constituitur*) (LG 44, 4). En otras palabras, los «consejos evangélicos» son constitutivos de la vida religiosa. Estos consejos son, como afirma el mismo Concilio, la castidad, la pobreza y la obediencia (LG 43, L). Por otra parte, es evidente que, si esos tres consejos son constitutivos de la vida religiosa, está claro que sin ellos tal forma de vida dejaría de existir. En este sentido, se puede decir que los tres consejos citados constituyen la esencia de la vida religiosa. Y con esta convicción ha existido esta forma de vida en la Iglesia durante más de quince siglos. Ahora bien, el grave problema que hoy tiene que afrontar la vida religiosa está en que la castidad, la pobreza y la obediencia abarcan la vida entera de una persona porque comprometen de manera radical el amor (relación con los demás), el dinero (relación con las cosas) y la libertad (relación consigo mismo). Pero, al mismo tiempo, se trata de compromisos que responden a valores que hoy no son apreciados por los más amplios sectores de la población, sobre todo entre los jóvenes. La experiencia de todos los días nos demuestra que especialmente las nuevas generaciones piensan y sienten así. Porque la sexualidad ya no es vista como un peligro o como algo negativo de lo que haya que privarse, sino como algo indispensable para que una persona se sienta como un ser normal y le vea sentido a su vida. Porque la pobreza, como tal, no significa nada o, si acaso, lo que significa es desgracia y miseria. De ahí que ya nadie valora el amor a la pobreza, sino la solidaridad con los pobres, que es una cosa muy distinta y que, en cualquier caso, puede ser practicada hasta el heroísmo sin hacer voto alguno de pobreza. Y, finalmente, porque la obediencia y el consiguiente sometimiento, no ya sólo a Dios, sino además a un ser humano al que hay que aceptar como «voz de Dios», mande lo que mande (con tal de que lo que manda no sea pecado), es lo más opuesto al sentido de la libertad y la responsabilidad inalienable que hoy tiene el común de los mortales. Si a esto añadimos que los tres citados consejos evangélicos se sustentan sobre una base bíblica insuficiente y, en no pocos puntos, discutible, no nos debería sorprender que nuestras campañas vocacionales terminen siendo voces en el desierto, por más que intentemos «maquillar» la propuesta con expresiones o imágenes más

o menos atractivas.

Así las cosas, lo que ha pasado en los últimos treinta años es que, por una parte, se veía claramente que los tres votos no se podían exigir a rajatabla y como se solía hacer en los conventos chapados a la antigua. Es decir, se vio que no había más remedio que «suavizar» las exigencias radicales de los llamados consejos evangélicos. Pero, por otra parte, en demasiados casos, la permisividad y la tolerancia no se han visto compensadas por una radicalidad coherente con la letra y el espíritu del Evangelio. El resultado ha sido una especie de «híbrido» entre la vida seglar de ahora y la vida religiosa de antes que poco poder de convocatoria puede tener para las personas que sienten la llamada del Espíritu. Y lo que ocurre es que muchos de los que sienten tal llamada prefieren apuntarse a una ONG o a un voluntariado. Porque ven en ese tipo de organizaciones respuestas concretas a la voz interior que sienten en su intimidad.

Por otra parte, parece que aquí no vale la fácil escapatoria de atribuir las crisis de la vida religiosa a la falta de fe de los jóvenes, al materialismo imperante, a la perversión del mundo moderno o cosas por el estilo. En la actualidad, como ha pasado toda la vida, sigue habiendo jóvenes con una fe muy profunda y con generosidad a toda prueba. El problema está en que la vida religiosa nació en un contexto cultural que ya no es el nuestro. Y nosotros nos empeñamos en que los valores que le daban sentido a la vida de los creyentes en el siglo IV, sigan teniendo la misma fuerza y la misma significación ahora, cuando vivimos en una cultura y en una sociedad que no se parece casi en nada a aquella en la que hombres como Antonio Abad, Pacomio o Benito se fueron a los desiertos o a las cuevas solitarias para entregar sus vidas a Dios. La atormentada historia de tantas religiosas y religiosos en los últimos treinta años, nos tendría que obligar a preguntarnos seriamente si no ha llegado el momento de afrontar, con toda seriedad, la pregunta que no nos atrevemos a plantear: ¿siguen siendo los tres votos tradicionales el constitutivo esencial de la vida religiosa? Yo, por lo menos, no tengo respuesta para esta pregunta. Si la he formulado, es porque veo claramente, cada día con más fuerza, que el futuro de la vida religiosa está ligado a que tengamos la valentía y la libertad necesarias para afrontar esa pregunta y sus consecuencias. Y que nadie diga que esto es ser infieles al pasado, a una tradición de siglos. Como ha escrito muy bien recientemente Joan Chittister, osb: «Ésta es la esencia de la fidelidad: estar dispuestos a renunciar a lo que haga imposible que demos lo mejor de nosotros».

En todo caso, lo que tiene que quedar siempre en pie, y no admite discusión, es que en la Iglesia ha habido siempre cristianas y cristianos que han vivido su fe desde una auténtica pasión mística, que ha ejercido una fuerza de atracción para el común de los creyentes. En este sentido, afirma el Concilio: «La profesión de los consejos evangélicos aparece como un distintivo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vocación cristiana». (LG 44, 3). Lo de menos aquí es que esa atracción se ejerza mediante los tres «consejos» tradicionales o mediante otras formas de compromiso. Lo decisivo es que, efectivamente, haya personas en la Iglesia que vivan de tal manera que, por su misma forma de vivir, representen una interpelación, una llamada y un estímulo para el común de la gente. Ése fue el papel que cumplieron los mártires y las vírgenes en la Iglesia primitiva. A partir del siglo IV, fueron los monjes del desierto y más tarde las grandes órdenes religiosas en sus diversas formas y según el carisma de cada grupo. En este sentido, se puede y se debe decir que la vida religiosa es ahora más necesaria que nunca. Cuando los grandes ideales, las grandes palabras, los grandes relatos y las utopías se hunden, arrasados por el huracán de la

globalización y por la posmodernidad, se hace más apremiante que nunca la presencia, en la sociedad y en la Iglesia, de personas que digan algo distinto, radicalmente distinto, de las consignas que nos dicta a todas horas el «pensamiento único», esa forma de ver la vida que lo ha reducido todo a mercancía, bienestar y satisfacción plana, sin otro horizonte que la garantía de estar siempre como estamos. O mejor de lo que estamos, con tal de no salirse de lo establecido, resignadamente acomodados al sistema que se nos ha impuesto. Desde este punto de vista, la vida religiosa tendría que ser un grito de protesta, en la sociedad y en la Iglesia, contra las incontables formas de agresión contra la vida y la esperanza que se cometen a diario por todas partes.

16. Laicos y clérigos

Antes que ninguna teoría, los hechos. Y los hechos aquí están bastante claros. En un sentido concreto: mientras que los sacerdotes y los religiosos están atravesando una situación crítica que, en no pocos casos, alcanza los niveles de una crisis profunda, los laicos han conseguido una vitalidad y un protagonismo en la Iglesia que, con toda seguridad, antes del Concilio no tenían. La prueba más clara de que esto es así la tenemos en la cantidad de movimientos, comunidades y grupos de seglares que por todas partes se multiplican y crecen con un entusiasmo que, a pesar de las dificultades, no sólo se mantiene, sino que va en aumento. A veces se tiene la impresión de que la vitalidad de la Iglesia se va desplazando del clero al laicado. Por otra parte, es exacto lo que acertadamente ha hecho notar Juan A. Estrada: «Han sido los laicos, junto con los obispos, los miembros de la Iglesia más revalorizados por el Concilio». Por todo esto, es evidente que, al hablar de la Iglesia que quiso el Concilio, parece imprescindible decir al menos lo indispensable sobre los laicos y las cuestiones que plantean en este momento a la Iglesia.

Pero, antes que ninguna otra cosa, ¿por qué parece imprescindible hablar ahora de este asunto? La pregunta está justificada. El capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia trata ampliamente del «pueblo de Dios». Y en ese capítulo se explica cómo tienen que ser los cristianos en general. No olvidemos que la palabra castellana «laico» viene del griego *laós*, que significa «pueblo». En este sentido, hablar del pueblo de Dios viene a ser lo mismo que hablar de los laicos. Por eso ya se ha dicho lo que había que decir sobre los cristianos que quiso el Concilio. Entonces, ¿a qué volver sobre el mismo tema?

Porque, en el capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia, al hablar de los cristianos en general, se habla lo mismo de los laicos que de los clérigos. En el «pueblo de Dios», efectivamente, entramos todos. Y entramos todos por igual. Ahora bien, si queremos hablar de la Iglesia con propiedad, no basta decir que todos en ella somos iguales, sino que, además de eso, hay que afirmar con vigor que todos somos también responsables. Y esto era necesario, muy necesario, que lo dijera el Concilio. Por una razón que se comprende en seguida. Durante siglos, la Iglesia ha sido el patrimonio del clero de manera que los obispos, los sacerdotes y los religiosos no sólo ocupaban el centro de todo y en todo sino que además actuaban de tal forma que los demás, o sea los laicos, se veían inevitablemente marginados a la pasividad y a la consiguiente irresponsabilidad. Dicho de otra manera, los laicos eran la clientela del clero. De la misma manera que, por ejemplo, en asuntos de salud, los médicos son los que saben y los que deciden, de forma que, por eso, cada médico tiene sus clientes. Y lo mismo pasa con los abogados en asuntos legales o con los economistas en cuestiones de dinero. Pues bien, algo parecido ha sucedido (y en buena medida sigue sucediendo) en las cosas de la religión. Los que entienden de esto y los que tienen capacidad de tomar decisiones en cuestiones de Iglesia son los obispos y los sacerdotes. Los demás, o sea los laicos, lo que tienen que hacer es aprender, aceptar, obedecer y cumplir. Aquí no hay más remedio que volver a recordar lo que dijo, en el año 1906, el papa Pío X, en la encíclica *Vehementer nos*: «En la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad necesaria para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y, dócilmente, el de seguir a sus pastores». Naturalmente, decir esto era lo mismo que decir que la Iglesia es asunto del clero y que en ella, por tanto, los responsables son los dirigentes

eclesiásticos. Por consiguiente, la Iglesia no podía ser ni pensada ni vivida como algo que todos los cristianos sentían como propio y de lo que todos tenían que sentirse responsables. Además, la práctica eclesiástica corresponde exactamente a esta mentalidad. En cada diócesis, el que decide es el obispo. Y en cada parroquia, el párroco. Normalmente, a la gente ni se le consulta. Y si es que el párroco es respetuoso y tolerante hasta contar con la opinión de los feligreses, sabemos de sobra que la cosa no pasa de ahí. Porque, a la hora de la verdad, se hace lo que dice el obispo o el párroco, según los casos.

Así las cosas, la enseñanza del Concilio sobre los laicos tiene, sobre todo, una doble función. Primero, de los seculares en relación a los clérigos. Segundo, a la inversa, de los clérigos con respecto a los seculares.

En primer lugar, decir a los seculares que tienen que salir de su pasividad en lo que concierne a su relación con la Iglesia. Lo que es lo mismo que decirles que tienen que romper con la irresponsabilidad en la que normalmente viven gran parte de los cristianos en este particular. No me refiero a la irresponsabilidad ética o profesional. Hablo de la irresponsabilidad en relación a la marcha de la Iglesia, de la diócesis o de la parroquia. En este sentido, el Concilio fue muy claro. Y dijo dos cosas que hoy tienen una actualidad palpante: 1). «Los seculares, como todos los fieles cristianos, tienen el derecho (*ius habent*) de recibir con abundancia de los sagrados pastores, de entre los bienes espirituales de la Iglesia, ante todo, los auxilios de la palabra de Dios y de los sacramentos». (LG 37, 1). 2). Los seculares, además, «han de hacerles saber (a obispos y sacerdotes), con aquella libertad y confianza digna de los hijos de Dios y de los hermanos en Cristo, sus necesidades y sus deseos» (*necessitates et optata*) (LG 37, 1). Es más, el Concilio añade a continuación: «En la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen (los laicos), tienen el derecho y, algunas veces (*aliquando*), la obligación de manifestar su parecer sobre aquellos asuntos concernientes al bien de la Iglesia». (LG 37, 1).

Ahora bien, estas dos afirmaciones del Concilio tienen una actualidad palpante porque, ante todo, en este momento, hay ya demasiadas parroquias sin sacerdote y demasiados pueblos en los que no se predica la palabra de Dios al pueblo, ni se atiende debidamente a la catequesis de los niños o al consuelo cristiano que necesitan los enfermos y ancianos. Está claro que los cristianos de esas cuarenta parroquias no deben seguir callados y tienen el deber de exigir que se les respete un derecho que afecta a cosas muy graves. Además, en este punto concreto, no vale decir que faltan vocaciones para el seminario y el sacerdocio. Si no se encuentran sacerdotes, según las exigencias tradicionales que ha puesto la jerarquía eclesiástica (pasar tantos años en un seminario, ser célibes, etc.), la misma jerarquía que puso esas exigencias tendrá que modificarlas o adaptarlas para que los fieles cristianos tengan sus derechos debidamente cubiertos. Es decir, la jerarquía tiene la obligación de organizar las cosas de manera que, en cada comunidad parroquial, no falte cada domingo la eucaristía y la adecuada celebración de los demás sacramentos.

Pero no sólo en este asunto. Hay cantidad de situaciones en la vida en las que los seculares tienen cosas muy importantes que aportar. El Concilio lo reconoce expresamente al afirmar que los pastores de la Iglesia, «ayudados por la experiencia de los laicos, pueden juzgar con mayor precisión y aptitud lo mismo los asuntos espirituales que los temporales, de suerte que la Iglesia entera, fortalecida por todos sus miembros, pueda cumplir con mayor eficacia su misión en favor del mundo». (LG 37, 4). Todos sabemos de sobra que hay un pensamiento «eclesiástico». Y un lenguaje «eclesiástico». Y unas formas «eclesiásticas». Todo esto no se refiere a lo estrictamente técnico o, más exactamente, a lo

propriadamente teológico. En ese sentido, también tienen su lenguaje y su pensamiento los médicos o los abogados. No se trata de eso. Se trata de que, con frecuencia, los hombres de Iglesia dan la impresión de vivir en una especie de mundo aparte, el «mundillo eclesiástico», que responde (en no pocas cosas) a un ambiente distinto del que vive el resto de los cristianos. Y eso no facilita sino que dificulta bastante el diálogo, la comunicación y, en general, la presencia de la Iglesia en la sociedad y en la cultura. Sin duda alguna, si los pastores de la Iglesia estuvieran más dispuestos a recibir de los seglares lo que los seglares les pueden aportar, la Iglesia no ocuparía un lugar tan marginal en muchos ambientes que, por otra parte, son decisivos en este momento. Pero hay aquí algo mucho más de fondo. Por lo general, el clero suele ser, en todo lo que toca al conocimiento de Dios, un colectivo que tiene un marcado carácter autosuficiente. Porque los clérigos tenemos la conciencia de que, quienes sabemos de Dios, somos nosotros. Y es evidente que los clérigos somos los que hemos estudiado teología y sabemos de ciencias sagradas. Pero los clérigos no deberíamos olvidar nunca las desconcertantes palabras de Jesús cuando dice que Dios «oculta estas cosas a los sabios y entendidos y se las da a conocer a la gente sencilla». (Mt 11, 25 par). «Gente sencilla» es la expresión que traduce la palabra griega *nepioi*, que significa literalmente «los que no dicen nada», o sea, los que no tienen nada que decir en este mundo. Y resulta que, según el Evangelio, de esa gente es de quien tendríamos que aprender los que vamos por la vida de «sabios» y «entendidos». Si los laicos son *nepioi*, en las cosas de Dios, en buena hora dijo el Concilio que los pastores de la Iglesia debemos escuchar a los laicos, para aprender de ellos.

En segundo lugar, si vemos todo este asunto desde el punto de vista contrapuesto, es decir, desde el clero con respecto a los laicos, lo primero que salta a la vista es la insistencia del Concilio en que lo propio de los laicos es el «carácter secular» de su misión en la Iglesia. El texto conciliar es muy claro en este sentido: «El carácter secular es propio y peculiar de los laicos». (LG 31.2). A primera vista, estas palabras están dichas para los laicos y nada más que para ellos. Pero, si la cosa se piensa más despacio, no cuesta demasiado trabajo darse cuenta de que, en realidad, lo que el Concilio quiso dejar muy claro es que «lo secular» es lo propio de los laicos. Y, por tanto, que «lo secular» no es ni propio ni peculiar de los sacerdotes. Por el lenguaje que utiliza el Concilio, se nota en seguida que hablar de «lo secular» es lo mismo que hablar de «asuntos temporales» (res temporales), cosa que se repite dos veces en el mismo contexto (LG 31, 2), o también de «asuntos profanos» (*prophanis disciplinis*) (LG 36, 2).

En el fondo, esta forma de hablar viene a decir que, en este mundo, hay dos categorías de cosas y de situaciones o, si se quiere, de asuntos. Por una parte, están los asuntos «temporales» y «profanos», mientras que, por otra parte, están los asuntos «eternos» y «sagrados». Esto no lo dice así el Concilio. Pero lo da a entender con toda claridad. Porque estas distinciones son precisamente las que explican y justifican por qué «lo propio y peculiar» de los laicos es «lo secular», es decir, «lo temporal» y «lo profano». Mientras que lo que caracteriza a los sacerdotes es que «ellos se ordenan a la perfección de la vida por las mismas acciones sagradas que realizan cada día» (*per ipsas enim cotidianas sacras actiones... ad vitae perfectionem ordinantur*) (PO 12, 3). La división, por lo tanto, está claramente establecida. A los sacerdotes, corresponde «lo sagrado». A los seglares, por el contrario, corresponde «lo secular, lo profano». Por eso, el Concilio dice que «los laicos están llamados, particularmente, a hacer presente y operante a la Iglesia en los lugares y condiciones donde ella no puede ser sal de la tierra si no es a través de ellos» (*in eis locis et rerum adiunctis ubi ipsa non nisi per eos sal terrae evadere potest*) (LG 33, 2). Es decir,

hay sitios y condiciones en los que solamente los seculares pueden hacer presente a la Iglesia. Por lo tanto, en esos sitios y condiciones no pueden intervenir los clérigos.

Es evidente que esta manera de entender a la Iglesia, y su presencia en la sociedad, vino a ser una ocasión excelente para dar a los laicos un campo de acción y hasta un protagonismo que antes no tenían. Ni eso estaba escrito en ningún documento eclesiástico. En este sentido, la doctrina del Concilio sobre los seculares representó, efectivamente, el comienzo de un fuerte impulso a la presencia y a la responsabilidad de los laicos en la Iglesia. Pero también hay que reconocer que todo este lenguaje es la expresión evidente de una teología «sospechosa». Sospechosa porque obviamente suscita sospechas. Me refiero a las sospechas que tienen su razón de ser en las antiguas distinciones, que contaminaron al cristianismo, desde el Antiguo Testamento y también desde otras tradiciones religiosas y filosóficas. Estoy hablando de la distinción entre «lo sagrado» y «lo profano», «lo eterno» y «lo temporal», «lo divino» y «lo humano», «lo espiritual» y «lo material». Hay sólidos fundamentos para pensar que el Concilio no se liberó por completo de estas distinciones. Y por eso, tales distinciones se hicieron notar al hablar de lo propio de los laicos y, como contrapartida, lo propio de los clérigos.

Naturalmente, este tipo de distinciones tienen una explicación razonable si las cosas se ven desde un punto de vista puramente sociológico. Porque hay ámbitos de la vida y de la actividad humana en los que, dadas las convicciones generalmente establecidas, la gente ve como más natural que sean los seculares y no los sacerdotes quienes desempeñen determinadas actividades. ¿Quién se imagina a un sacerdote torero o a un sacerdote futbolista profesional? Esto es bastante obvio y no representa dificultad para nadie. Pero el asunto se complica si nos ponemos a pensar en otras actividades. El ejemplo más claro, en este sentido, es el de los curas obreros. Desde 1954, los sacerdotes que se fueron a trabajar a las fábricas en Francia motivaron uno de los problemas más serios que tuvo que afrontar el pontificado de Pío XII. Lo que uno no comprende es que, si un sacerdote trabaja como profesor de Universidad, eso no escandalice a nadie, mientras que si ese sacerdote se mete a albañil o se dedica a barrendero, eso llegue a constituir un problema eclesial que le quita el sueño a más de un cristiano y no sé si al obispo de turno. En todo caso, todo esto son problemas menores. Las cuestiones más preocupantes se plantean cuando un sacerdote se atreve a meterse en asuntos de mayor importancia. Por ejemplo, en cargos políticos o en actividades de tipo sindical. Todo el mundo sabe los problemas que tuvieron los tres sacerdotes que aceptaron ser ministros del gobierno sandinista en Nicaragua. La foto del papa amenazando con el dedo a Ernesto Cardenal dio la vuelta al mundo. Y su hermano Fernando tuvo que ser expulsado de la Compañía de Jesús por las presiones que el Vaticano ejerció en ese sentido. Otro tanto haría que decir del presidente Aristide, en Haití, un sacerdote salesiano que fue elegido democráticamente por el pueblo y que, poco después, fue depuesto a causa de un golpe de Estado que dieron los militares. Pero lo sorprendente es que el Vaticano se apresuró a reconocer el gobierno de los golpistas cuando ningún otro país del mundo los reconoció. Como es evidente, en estos casos se ve con claridad que la jerarquía eclesiástica no tolera que los sacerdotes acepten actividades «seculares», como es el caso de la acción política. Pero, claro está, si esto se toma en serio, habría que preguntarse por qué los nuncios de la Santa Sede suelen aceptar ser los decanos del cuerpo diplomático en bastantes países. Y, llevando las cosas hasta el extremo, también habría que preguntarse por qué el papa es, de hecho, un jefe de Estado al que se le tributan los honores correspondientes cuando visita cualquier país del mundo.

Al recordar estos hechos, resulta difícil evitar la sospecha de que el gobierno de la

Iglesia quiere, a toda costa, mantener y salvaguardar un determinado tipo de sacerdote. El sacerdote se define por «lo sagrado», mientras que el laico se define por «lo secular». Ahora bien, a «lo sagrado» le corresponde la necesaria separación que lo sitúa al margen de «lo profano». Y, además, le corresponde también una dignidad, un honor y unos poderes que no son propios de los profanos, los laicos. Por eso, como he dicho, en la Iglesia resulta tolerable un sacerdote profesor o un sacerdote investigador, pero no parece «digno» un cura obrero. Lo que uno no comprende es cómo se pueden defender estas teorías, sabiendo que Jesús fue un humilde artesano y que san Pablo se ganaba la vida en el trabajoso oficio de tejer tiendas de campaña. Otra cuestión es el espinoso problema de la participación en cargos políticos. En las Cortes Generales de la dictadura franquista había obispos, cosa que en Roma se vio sin hacer problema. ¿Por qué se hace problema cuando un sacerdote «se mete en política», en el caso de que se apunte a un partido de izquierdas o, sobre todo, si acepta un cargo de gobierno de semejante orientación política? Para hacer política —se dice— están los laicos. Es evidente que aquí entramos en una problemática que el Concilio seguramente no pretendió resolver al elaborar su teología de la Iglesia. En todo caso, es claro que la distinción entre laicos y clérigos, en la Iglesia, expresa cuestiones teológicas no resueltas. Y plantea problemas prácticos que se deberían articular con mayor coherencia.

Seguramente, el problema teológico más serio es el que se refiere al sacerdocio. En el capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia, se recuerda la enseñanza del Nuevo Testamento según la cual «los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo». (LG 10, 1). Es decir, todos los cristianos participan del único sacerdocio de Cristo. Pero, a renglón seguido, se plantea la distinción entre el «sacerdocio común» de todos los bautizados y el «sacerdocio ministerial» de los que reciben el sacramento del orden. Y el texto del Concilio dice que la diferencia entre ambos sacerdocios «es esencial, no gradual» (*licet essentia et non gradu tantum differant*) (LG 10, 2). Evidentemente, con esta indicación lo que el Concilio quiso decir es que los ministros ordenados tienen poderes sacramentales que no tienen quienes han recibido sólo el bautismo. En ese sentido, cabe hablar de una diferencia «esencial» y no meramente «gradual». Pero, a poco que se piense en este asunto, pronto se da uno cuenta de que aquí tropezamos con un problema que la teología aún no ha resuelto. Este problema se puede formular preguntando: ¿del único sacerdocio de Cristo se derivan dos sacerdocios esencialmente distintos? Como es lógico, esta pregunta arrastra consigo otras que no se pueden evitar, por ejemplo: ¿en qué argumentación bíblica se fundamenta la distinción de esos dos «sacerdocios» esencialmente distintos? ¿Hay en la tradición del primer milenio argumentos para justificar semejante distinción? ¿Qué comprensión de la Iglesia subyace a esa «ontología» de las diferencias en la comunidad de iguales que tan fuertemente defiende el Concilio? ¿Qué consecuencias prácticas se derivan de todo esto para la vida de una comunidad cristiana en cuanto se refiere a la celebración de los sacramentos, concretamente de la eucaristía?

Está claro que el Concilio no resolvió ni pudo resolver todos los problemas teológicos y prácticos que, entonces y ahora, se plantean muchos cristianos. Una vez más, hay que decir que un concilio no es un punto de llegada, sino todo lo contrario: el punto de partida desde el que los cristianos en general tienen el derecho y el deber de seguir ahondando en la comprensión de su fe. Y en las consecuencias que de esa fe se derivan.

17. El diálogo con la modernidad

Hay quienes dicen que el documento más importante de todo el Concilio fue la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, «sobre la Iglesia en el mundo actual». Seguramente, a quienes dicen eso no les faltan sólidas razones para afirmarlo. Porque el Concilio se dio cuenta, siguiendo una lúcida propuesta del cardenal Suenens, de que no basta con hablar de la Iglesia en sí misma, o sea, hablar de los problemas que la Iglesia tiene en su interior, en sus dogmas y enseñanzas, en su estructura y en su organización, en su gobierno y, en general, en la administración de sus asuntos internos. Todo eso, por supuesto, es importantísimo. Y de ello hemos hablado hasta aquí. Pero es claro que el Concilio habría quedado incompleto si no se hubiera ocupado de la Iglesia en su relación con el mundo actual, es decir, de la relación de la Iglesia con la modernidad.

Era necesario hablar de esto porque, en este punto concreto, la Iglesia venía arrastrando, desde finales del siglo XVIII, una asignatura pendiente o, lo que es lo mismo, un problema no resuelto. En efecto, cualquier persona medianamente culta sabe muy bien que, precisamente en ese tiempo (finales del XVIII), se producen dos acontecimientos que cambiaron radicalmente la historia del mundo occidental: en cuanto se refiere a la cultura, la Ilustración; en el ámbito de la política, la Revolución Francesa.

La Ilustración, según la acertada formulación de Kant, «es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad». Y añade el mismo Kant: «Uno mismo es culpable de esa minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro». Naturalmente, en las ideas de la Ilustración estaba el convencimiento de que son las supersticiones y los dogmas los que generan la «inmadurez». Por lo tanto, el hombre llegaría a ser verdaderamente él mismo cuando se liberara de la tutela de la religión, que, con sus «verdades absolutas» y sus «normas incuestionables», impedían que el ser humano pudiera llegar a ser auténticamente adulto. Como es evidente, no hay que ser un lince para darse cuenta de que este planteamiento era lo mismo que asestar un golpe de muerte a la posición privilegiada que la Iglesia había ocupado, hasta entonces, en la cultura de Occidente. Porque, si la Iglesia ya no podía imponer ni sus dogmas ni sus normas, por eso mismo quedaba desplazada del centro de la cultura, de la sociedad y de la vida en general.

La Revolución Francesa fue la consecuencia, en el orden de la política, de lo que la Ilustración había sido en el orden de la cultura. Hegel resumió muy bien lo que fue la Revolución: al acabar con el absolutismo y los privilegios de la nobleza y del clero, «el hombre se puso por encima de la cabeza, es decir, por encima del pensamiento y construyó la realidad en conformidad con el propio hombre». A partir de entonces, la acción política ya no se regiría por los dictámenes de la religión sino a partir de la libertad de todos los ciudadanos como portadores de la soberanía nacional.

Como era de esperar, la Iglesia no encajó (ni pudo encajar) que la desplazaran de la posición de privilegio que había ocupado hasta entonces. Por eso se comprende que los pensadores católicos del siglo XIX vieran en la modernidad (surgida de la Ilustración y de la Revolución) la amenaza más radical para la Iglesia. Donoso Cortés, por ejemplo, escribió sin titubeos: «El catolicismo es el bien absoluto; la civilización moderna es el mal absoluto». Y Louis Bonald, vizconde de Bonald, vio con claridad que el objetivo que habría que perseguir era «destruir la obra del siglo XVIII y restaurar la creencia en la monarquía

de derecho divino y la obediencia social al catolicismo». De ahí, la célebre sentencia del mismo Bonald: «La autoridad de la evidencia tiene que ser sustituida por la evidencia de la autoridad». La consecuencia inevitable de esta postura, generalmente compartida por los católicos del siglo XIX, fue el enfrentamiento con «lo nuevo», «lo moderno», «el progreso», «las libertades», etc. Y, de rechazo, la afirmación de la autoridad pontificia como clave para mantener el orden constituido. Seguramente, quien mejor resumió estas ideas fue J. De Maistre: «Sin papa, no hay Iglesia; sin Iglesia, no hay cristianismo; sin cristianismo, no hay sociedad: de suerte que la vida de las naciones europeas tiene su fuente, su única fuente, en el poder papal».

A todo esto, hay que añadir todavía algo que es importante. No se piense que estas ideas (y la manera de pensar que subyace a ellas) circularon solamente durante el siglo XIX. El último papa antes del Vaticano II, Pío XII, fue, según la expresión de su reciente biógrafo, John Cornwell, «la fatal combinación de elevadas aspiraciones espirituales en conflicto con su exagerada ambición de poder y control». Seguramente, esta afirmación es tendenciosa. Pero hay un hecho que recuerdan perfectamente las personas que vivieron en los años cuarenta y cincuenta de este siglo: Pío XII hablaba de todo, entendía de todo y dictaminaba sobre todo, imponiendo sus puntos de vista en casi todos los ámbitos de la vida. Como indica el mismo Cornwell, «daba lecciones a los grupos de visitantes sobre temas tan diversos como odontología, gimnasia, ginecología, aeronáutica, cinematografía, psicología, psiquiatría, agricultura, cirugía plástica o el arte de leer las noticias por radio». Detrás de estos comportamientos, no se ocultaba ni un sabio portentoso, ni un vanidoso vulgar. Lo que Pío XII reproducía era la vieja imagen del saber y del poder de la Iglesia que se aferraba a seguir ocupando el centro de la cultura y a seguir siendo el punto de referencia para el conjunto de la sociedad. Sencillamente, el ideal previo a la Ilustración y a la Revolución.

Así estaban las cosas cuando Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II. Por eso ahora se comprende mejor que aquel concilio no pudo dejar de decir cómo se tiene que situar la Iglesia en su relación con el mundo de nuestro tiempo. Ya he recordado antes cómo en 1864 Pío IX había condenado a quien afirmase que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y entenderse con el progreso, con las libertades y con la cultura reciente». (*Syllabus*, n. 80. DS 2980). La Constitución Pastoral del Concilio, sobre la Iglesia en el mundo actual, empieza con estas palabras: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia». (GS 1). Ahora bien, un concilio que empieza hablando de esta manera, sobre la Iglesia en su relación con el mundo, lo primero que está diciendo es que el centro de los problemas y preocupaciones de la Iglesia no es la Iglesia misma, sino la vida. Concretamente, la vida de los seres humanos, con sus alegrías y sus sufrimientos, sobre todo los sufrimientos de los pobres y de todos los que peor lo pasan en este mundo. El Concilio, por tanto, «descentró» a la Iglesia. O mejor dicho, desplazó el centro. Por lo menos, desde el siglo XI, a partir de la reforma de Gregorio VII, el centro de la Iglesia había estado en Roma, es decir, en los intereses y poderes de la misma Iglesia, con bastante frecuencia demasiado preocupada y obsesionada con el alcance de sus derechos y competencias, con su prestigio, sus influencias y sus privilegios. De ahí, la interminable historia de conflictos con poderes, instituciones y personas que, tantas veces y de tantas maneras, se vieron agredidas por la

institución eclesiástica y sus dirigentes. Una historia tan triste, que Juan Pablo II se ha sentido obligado a pedir perdón, ante el mundo entero, por cosas y hechos de los que hoy nos sentimos avergonzados.

El Concilio quiso acabar, de una vez para siempre, con esta desagradable historia. Por eso cambió el centro. Con lo cual quiso decir: la preocupación y el interés central de la Iglesia no puede ser ella misma, sino la alegría y el sufrimiento de los seres humanos. Esto era lo mismo que decir: el centro ya no está en la religión sino en la vida. Lo que es equivalente a afirmar: el centro ya no está en la cristiandad sino en el bien de la sociedad. De manera que la religión y la Iglesia tienen que estar al servicio de la vida. Y en una actitud constante de respeto a la cultura y a las instituciones en las que se desarrolla la vida de las personas. Se pasó, por tanto, «del anatema al diálogo» y «del bastón a la misericordia».

Seguramente, este giro tan radical es lo que más llamó la atención a las gentes de los pasados años sesenta cuando se publicó la Constitución *Gaudium et Spes*. Y cuando se le explicó a la opinión pública su verdadero significado y alcance. Ante todo, lo que Juan J. Tamayo ha llamado acertadamente la «entraña humana del cristianismo». Porque, como dice el Concilio, «es la persona del hombre la que hay que salvar; es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad». (GS 3, 1). Nada, por tanto, de «espiritualismo», sino un «humanismo» integral. Todo el ser humano, hasta en sus sentimientos más íntimos, es aceptado y querido por la Iglesia. No para reprimirlo, y menos aún para condenarlo, sino para respetarlo y potenciarlo. Naturalmente, esto supone ponerse de parte de los derechos humanos, «porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos... puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública». (GS 73, 2). Incluso dentro de la misma Iglesia, el Concilio reconoce lo que ha sido (y sigue siendo) motivo de frecuentes problemas y hasta conflictos: la libertad de pensar y de expresar aquello en lo que cada cual es competente, incluidas las ciencias teológicas y filosóficas. Porque «para que puedan llevar a buen término su tarea, debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la debida libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer (*iusta libertas inquirendi, cogitandi necnon mentem suam in humilitate et jortitudine aperiendi*), humilde y valerosamente, su manera de ver en el campo de su competencia». (GS 62, 7).

Ahora bien, esta postura de la Iglesia, si es que no se queda en mera palabrería y se traduce en hechos concretos en la realidad de la vida, presupone lo que fue una de las grandes afirmaciones del Concilio: la autonomía de las realidades temporales. El papa Pablo VI, que fue el protagonista principal del Concilio y el que lo llevó a término, dijo: «Todos conocen la posición nueva de la Iglesia frente a las realidades terrestres. Estas realidades tienen una naturaleza dotada de un orden que, en el marco de la creación, tiene categoría de fin». Esto quiere decir, en concreto, según explicó el mismo Pablo VI, que «la Iglesia no trata de hacer del mundo un instrumento para sus fines religiosos, y menos aún para ejercer un poder sobre el orden temporal». Todo lo contrario, la Iglesia no sólo procura ayudar al dinamismo humano (GS 43), sino que, juntamente con eso, recibe una ayuda indispensable del mundo moderno (GS 44). De ahí que la Iglesia no sólo debe evangelizar al mundo, sino que, al mismo tiempo, tiene que aprender constantemente del mundo. Lo cual supone una actitud de verdadero diálogo con las diversas culturas, tradiciones y mentalidades, por más que, a veces, puedan parecer opuestas a lo que tradicionalmente ha enseñado la Iglesia (GS 92). En un texto impresionante, el Concilio llega a afirmar que «la

Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de época y regiones, no está ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre antigua o reciente. Fiel siempre a su propia tradición, puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones; de ahí el enriquecimiento que resulta así para ella como para cada cultura». (GS 58, 3).

Como es lógico, todo esto supone una Iglesia muy distinta de la que existió durante siglos. Y también de la que hoy se empeña en mantener sus privilegios del pasado. Sin duda alguna, el Concilio quiso una Iglesia menos autoritaria y triunfalista. Y más dispuesta a dialogar y a aprender, a escuchar y, sobre todo, a centrar sus intereses y preocupaciones en las preocupaciones y sufrimientos de quienes peor lo pasan en este mundo. Por eso, sin duda alguna, una de las principales lagunas del Concilio estuvo precisamente en esto: fue un Concilio hecho desde la teología del primer mundo y, por tanto, desde las preocupaciones de lo que tantas veces se ha designado como «eurocentrismo». Quizá no pudo ser de otra manera. En cualquier caso, también en el Vaticano II se alzaron voces de hombres proféticos que le pedían al Concilio algo más. Seguramente, quien mejor lo expresó fue el cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, que se atrevió a decir: «No cumpliríamos con nuestro deber..., si no ponemos el misterio de Dios en los pobres y la evangelización como el centro y el alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio». Lercaro no estaba inventando nada. Pocos días antes de la apertura del Concilio, el papa Juan XXIII había dicho que la Iglesia tiene que ser, ante todo, «la Iglesia de los pobres».

Conclusión

¿Para qué ha servido el Concilio Vaticano II? Lo primero que salta a la vista es que el Concilio cambió en la Iglesia una serie de cosas, que, en quienes ya éramos adultos en aquellos años, provocaron reacciones muy diversas, desde la sensación de libertad que experimentaron muchas personas, hasta la inseguridad o incluso el desconcierto que se produjo en no pocos ambientes más o menos allegados a la Iglesia. Por supuesto, la gente notó en seguida que la Iglesia, de pronto, empezó a ser distinta. Desapareció el latín y la misa se decía en la lengua que se habla por la calle; bastantes sacerdotes se quitaron la sotana y muchas monjas se vistieron de paisano; se empezó a hablar de curas que se casaban o se metían en política; en los sermones se decían cosas que llamaban la atención, y los fieles ya no encontraban en la religión la seguridad que siempre habían encontrado. Todo esto, naturalmente, provocó divisiones y conflictos. Fueron años verdaderamente difíciles.

Pero todo esto ¿cambió realmente la Iglesia? Es evidente que, en los últimos cuarenta años, se han producido cambios muy profundos en la teología. Como es cierto también que esos cambios, en buena medida, se deben a lo que el Concilio representó para la Iglesia. No cabe duda de que los años que siguieron al Concilio fueron tiempos de una gran creatividad teológica. Otra cosa muy distinta es lo que vino después, sobre todo a partir de los años ochenta. Fueron envejeciendo los grandes teólogos que hicieron el Concilio Vaticano II. Y las generaciones siguientes sintieron que el control de Roma fue en aumento. Hasta desembocar en los numerosos casos de teólogos que han sido destituidos de sus cátedras, lo que ha provocado inevitablemente un ambiente de miedo inconfesable (y con frecuencia inconsciente) que ha inhibido la creatividad bastante más de lo que seguramente podemos imaginar. El ejemplo más elocuente, en este sentido, es lo que ha ocurrido con la teología de la liberación. Por otra parte, la teología «oficial» de la Iglesia ha dado pruebas suficientes de permanecer anclada en las posiciones más tradicionales. Sin duda alguna, el ejemplo más claro a este respecto es el Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992. Cuando leí este grueso volumen de más de 700 páginas, tuve la impresión de estar repasando exactamente la misma teología que yo había estudiado al comienzo de los años cincuenta, diez años antes de que empezara el Concilio. Es decir, no se puede evitar la fundada sospecha de que la enorme producción teológica de la segunda mitad de este siglo no ha traspasado la gran muralla que separa al Estado del Vaticano del resto del mundo.

Por otra parte, para nadie es un secreto que, en la Iglesia, han cambiado una serie de cosas externas, que ya no son como eran antes del Concilio: usos, costumbres, rezos, rituales religiosos, algunas formas externas, determinadas leyes del nuevo Código de Derecho Canónico. Y todo esto se hace, por supuesto, citando con frecuencia textos del Vaticano II. Pero aquí es necesario advertir que muchos de los cambios que se han producido en los ambientes eclesiales, se deben a que han cambiado (como no podíamos ni imaginar) la sociedad, la cultura, la economía, la política, la situación general del mundo. Y, entonces, la pregunta que hay que hacerse es tan sencilla como determinante: ¿lo que ha cambiado realmente es la institución eclesial o, más bien, lo que es muy distinto es la sociedad y la cultura?

En este libro ha quedado claro que el Concilio introdujo cambios profundos en

cuestiones muy determinantes de la teología de la Iglesia. Pero también es cierto que dejó prácticamente intacta la organización eclesiástica. Ahora bien, lo decisivo, cuando se trata de renovar una institución, no es modificar determinadas ideas o ciertas teorías (en el caso de la Iglesia, su teología) sino modificar su organización, de manera que quede muy clara su forma y estilo de gestionar el poder, precisar con claridad quién ejerce ese poder y cómo lo tiene que administrar, saber situarse en la sociedad y precisar cuidadosamente las relaciones que se van a mantener, qué vinculaciones concretas se van a establecer con los grupos de poder que son los que de verdad tienen en sus manos cómo funcionan las instituciones públicas, tener claro si uno pretende estar (ingenuamente) con todos o, por el contrario, toma claramente posición en favor de quienes más lo necesitan, etc. Pero sabemos que todo esto no quedó resuelto en el Concilio. Y ahora nos encontramos con una Iglesia que, por más que en ella haya otras ideas teológicas que no había antes del Concilio, en realidad y tal como funciona en la sociedad, sigue siendo la misma que había hace cincuenta años. De donde resulta que tenemos la Iglesia de antes, en una cultura que es radicalmente distinta de la que había antes del Vaticano II.

Esto último necesita alguna explicación. Desde hace unos veinte años, se viene hablando con insistencia de la posmodernidad. No se trata, naturalmente, de analizar aquí ese fenómeno sobre el que ya se han escrito docenas de libros y miles de artículos bien documentados. Para lo que aquí nos interesa, hay algo en lo que muchos eclesiásticos no reparan. Se trata de lo que acertadamente se ha llamado la «secularización del pensamiento», lo cual quiere decir que se ha perdido «la confianza en la razón». (J. M. Mardones). Es decir, las mujeres y los hombres de nuestro tiempo son cada día más y más descreídos de la capacidad de la razón humana para fundamentar verdades incontestables. Y, por tanto, no creen que la razón pueda fundar nada seguro ni definido ni dar sentido a la vida. O sea, nos encontramos en una situación en la que las verdades, las teorías, los grandes principios, las grandes palabras, tienen cada vez menos fuerza para modificar la conducta de las personas. Pero resulta que las generaciones que tienen ahora menos de cuarenta años (los que no vivieron el Concilio) lo que encuentran en los documentos del Vaticano II (si es que los leen) son verdades, teorías y razones. De ahí que todo lo del Concilio, a las generaciones jóvenes, les dice poco, les plantea bien poco y no les resuelve casi nada.

Por otra parte, está la transformación que se está produciendo en la intimidad de las personas. Como ha dicho recientemente A. Giddens, «de todos los cambios que ocurren en el mundo, ninguno supera en importancia a los que tienen lugar en nuestra vida privada. Hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás». Porque, en realidad, no podemos abstraernos del torbellino de cambios que llegan hasta el corazón mismo de nuestra vida privada. Por ejemplo, la nueva manera de valorar la sexualidad, las relaciones humanas, la libertad, la estabilidad en la fidelidad y, sobre todo, la importancia decisiva de la ganancia y del consumo como valores determinantes de cómo cada cual se concibe a sí mismo y en sus relaciones con los otros.

Ahora bien, ni el Concilio previó, ni pudo prever, nada de esto. Lo que sí dijo el Concilio es que la Iglesia no tenía que estar centrada en sí misma y obsesionada sólo por sus propios problemas, sino que es tarea suya fundamental dialogar con el mundo, con la cultura, con los gozos y los sufrimientos de las gentes de cada momento y de cada lugar. Pero la experiencia de los últimos treinta años nos está enseñando que, con demasiada frecuencia, la Iglesia no está haciendo eso, sino que, por el contrario, lo que hace es intentar

afianzarse en sí misma, en sus propios intereses, en sus propios derechos, en sus propias verdades y, sobre todo, en sus propios poderes. Pero, realmente, ¿adónde lleva todo esto? Por supuesto, son bien conocidos los éxitos que consigue la «religiosidad emocional», que mucha gente experimenta con fruición en ceremonias sagradas, en las que la satisfacción de la sensibilidad es lo que más seduce a cierto tipo de personas. Como también es notorio el «fanatismo fundamentalista», que lleva a algunos grupos a aferrarse a la letra de la Biblia, tal como ellos la interpretan, desde un marcado carácter sectario. Naturalmente, estos grupos aglutinan a gentes que buscan en la religión una paz que, de hecho, les libera del compromiso por transformar el mundo asombrosamente injusto en que vivimos. Como es lógico, estas gentes son de derechas en lo político y conservadoras en lo religioso. Pero bien sabemos que la gran masa de la población se desinteresa por completo de este tipo de religiosidad que, sorprendentemente, es la que más se protege y hasta se fomenta desde ciertos ámbitos influyentes de la Iglesia. El hecho es que, con estos procedimientos, lo que de hecho se ha conseguido es que la Iglesia no encuentra su sitio en la cultura y en la sociedad actuales. Por eso, su mensaje interesa cada vez a menos gente. Porque cada día tiene menos preguntas que hacer y, sobre todo, menos respuestas que dar.

¿Por qué se ha llegado a esta situación? Lo voy a decir rápidamente y en pocas palabras: la Iglesia sigue obsesionada con el problema de su propio poder y de su propio prestigio. Porque, sin duda, pone en eso la clave del éxito o el fracaso del Evangelio en el mundo. Por eso, en el Concilio no se resolvió, ni se pudo resolver, el problema capital que consiste en saber cómo se ha de entender quién es el sujeto de suprema potestad en la Iglesia y cómo se ha de ejercer esa potestad. Naturalmente, un poder monárquico (tal como hoy lo ejerce el romano pontífice, según la legislación establecida) aclara mucho las cosas. Pero lo que hay que preguntarse es si esa forma de ejercer el poder es la más coherente con los orígenes de la Iglesia y, sobre todo, si es la que mejor respeta los derechos de todos los miembros de la Iglesia, empezando por los obispos hasta terminar en los simples fieles, con la corresponsabilidad que a cada uno le corresponde. Concretamente, la afirmación quizá más importante del Concilio, que fue la afirmación de la «colegialidad episcopal», ha quedado prácticamente en una bella teoría, pero sin ninguna aplicación práctica y concreta. Porque el control que ejerce Roma sobre las conferencias episcopales y sobre el Sínodo de los obispos hace que la corresponsabilidad de los obispos en el gobierno de la Iglesia no pase de la obediencia y el sometimiento a la curia romana y, en último término, al papa. Es más, los hechos demuestran que una de las características más notables del pontificado de Juan Pablo II ha sido una política de nombramiento de obispos claramente encaminada a configurar un episcopado en el que lo que más interesa es el sometimiento incondicional a Roma. No interesan ya los obispos-teólogos o los obispos-profetas que hicieron posible el Concilio Vaticano II. Lo que importa, sobre todo, es tener obispos sumisos.

La consecuencia de todo esto ha sido el protagonismo, nunca alcanzado hasta ahora, que ha conseguido el papa actual. Jamás hubo un papa tan popular como Juan Pablo II. Y, por tanto, jamás hubo tampoco un papa con tanto poder como el papa Wojtyła. Pero, paradójicamente, nos encontramos con que, precisamente cuando el papa ha alcanzado el culmen de la popularidad y del poder, la Iglesia se encuentra sumergida en una de las crisis más profundas de su historia. Quizá no le falta razón a quien ha dicho que cuando el papado crece en importancia a costa del pueblo de Dios, la Iglesia católica decae en influencia moral y espiritual en detrimento de todos nosotros.



JOSÉ MARÍA CASTILLO SÁNCHEZ (Puebla de Don Fadrique, Granada, España, 16 de agosto de 1929). Es un sacerdote católico español, miembro de la Compañía de Jesús hasta 2007, escritor y teólogo de la corriente de pensamiento denominada teología de la liberación. Licenciado en Filosofía y en Teología por la Facultad de Teología de Granada y doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido vicepresidente de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. En 2011 fue investido doctor honoris causa por la Universidad de Granada.

