

Alrededor del Vaticano II

La pretensión de este estudio se comprende tomando el título en sentido literal. No se intenta un análisis del concilio Vaticano II, tema sobre el que, por lo demás, ya hay abundante bibliografía¹, sino más bien echar un vistazo a las causas que condujeron a la revolución eclesial que significó, primero, y a las expectativas y consecuencias que de él derivaron, después. O sea, dejando el durante, pararnos en el antes y el después del parto. Así veremos si los "signos de los tiempos"² que acuciaron el concilio han recibido una respuesta fallida o lograda.

1. Impulsos hacia un concilio

Cuando en el advenimiento de la Edad Moderna se rompió la Cristiandad, aquella sociedad medieval regida por principios cristianos, la Iglesia recibió un golpe difícil de asimilar. Fue un trauma del que a duras penas ha empezado a sobreponerse hacia la segunda mitad del pasado siglo. Era como un general acostumbrado a mandar, al que de súbito y prematuramente, según su parecer, le llega la jubilación. El Renacimiento ponía al hombre, al individuo, como referencia central del pensamiento, relativizando la necesidad del engranaje social y eclesial; el arte buscaba la inspiración en la época clásica greco-latina, saltando por encima de la larga tradición cristiana; y la teología dejaba de ser la "reina de las ciencias", sustituida por un nuevo y atractivo método de conocimiento, experimental e inductivo.

1. Una selección en castellano: G. BARAÚNA (ed), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia. I-II*, Barcelona 1966-1968; R. LATOURELLE (ed), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989; J.M. ROVIRA, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997; G. ALBERIGO (ed), *Historia del concilio Vaticano II. I-II*, Salamanca 1999-2002 (proyectado en cinco); S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002.

2. La expresión, hecha famosa por Juan XXIII al convocar el concilio (*Humanae Salutis*: AAS 54, 1962, 6), tiene un sentido popular: característica epocal, y otro cristiano: vislumbres del Reino (Mt 16,1-3). Aun siendo diferentes, ambas acepciones parecen mezclarse.

Para colmo, el protestantismo y sus ramificaciones confesionales acabaron de rebajar el otrora amplio y penetrante dominio de la Iglesia. Y por si todo esto fuera poco, la culminación del proceso en la Ilustración reducía la fe al mínimo, por no decir que la eliminaba, supeditada a lo que le permitiese la razón. Un conocido escrito de Kant es ilustrativo desde su título: *La revelación dentro de los límites de la mera razón*. La práctica política de las ideas ilustradas generó el crudo enfrentamiento de los Estados decimonónicos contra las instituciones eclesiales, tras los pasos de la Revolución Francesa³.

La Iglesia tuvo que actuar a la defensiva. En la formación teológica de sus escuelas superiores apareció a mitad del siglo XVIII un nuevo tratado denominado *Apologética*, que ensimismado en la urgencia demostrativa de sus posiciones se olvidaba de exponer el contenido⁴. El Syllabus de Pío IX rechazaba innovaciones tales como la libertad religiosa (DH 2915s), la aconfesionalidad del Estado (DH 2955) o eliminar el poder temporal vaticano (DH 2976), pues de ningún modo "el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna" (DH 2980). Y ante los Estados europeos, tan ufanos de su independencia y capacidad, se elaborará el concepto de Iglesia como *sociedad perfecta*, esto es, completamente autónoma, que remachará la publicación del *Código de Derecho Canónico* en 1917. Se disparaba contra todo lo que se movía.

a) *Envites sociales*

La marcha de la etapa comenzada hacia el siglo XVI y llegada hasta nosotros, conocida como modernidad, fue desenvolviéndose en una serie de profundas transformaciones socio-políticas que en el siglo XX inundaron todos los ámbitos y desembocaron en lo que podríamos sintetizar como dos características principales.

1. *Mentalidad racionalista y secular*. Las ciencias naturales surgieron a partir de estudiosos innovadores, que parecieron extravagantes por la reiteración y minuciosidad de sus experimentos (Galileo), o por crear alternativas a una asentada tradición filosófica (Bacon), o por comenzar su saber dudando de todo (Descartes). La eficacia del nuevo método del saber, basa-

3. Sobre todo esto, P. VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander 1990.

4. Constaba de tres demostraciones: religiosa (existencia de Dios desde la razón), cristiana (revelación de Cristo, verificada en sus milagros y profecías) y católica (necesidad salvífica de la Iglesia, al ser instituida por Cristo). Tras el Vaticano II, profundamente renovado, el tratado se llamará "teología fundamental". Ver R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, Salamanca 1989, 20s.

do en lo observable más que en principios inteligibles por sí mismos, fue teniendo más y más adeptos desde entonces, explicando más y mejor las cosas del mundo, ganando terreno a lo que antes era coto privado de la fe. Pero sólo en el siglo pasado se ha generalizado masivamente su aceptación, con el progreso tremendo de la ciencia y la abundancia y calidad de los nuevos inventos⁵, creándose una nueva mentalidad que sólo acoge lo empírico y se mueve fascinada por la tecnología. El empuje científico y el desarrollo técnico generan a su vez en el hombre la convicción de la suficiencia del mundo y de sí mismo. Las características germinales del comienzo de la Era Moderna, racionalidad empírica y secularización, han adquirido en las sociedades desarrolladas de nuestro tiempo un peso insuperable.

Una mentalidad rígidamente racionalista puede conllevar derivaciones negativas: si sólo se rinde ante lo demostrable, desechando toda metafísica y credo, acabará comportándose igual ante los valores humanos, básicamente emocionales y superracionales, como la justicia o la libertad. Y la autosuficiencia de lo mundano no deja de ser engañosa: la naturaleza es autónoma en sus leyes, pero ¿de dónde vienen éstas?, ¿quien las ha armonizado?, ¿qué finalidad tienen además de su conservación? Con todo, tanto el racionalismo como la secularidad derivada, si no se absolutizan, son conquistas positivas. La mente es lo que hermana a los humanos y lo que les distingue del resto de la creación, sólo sus principios pueden generar convivencia y progreso. En cuanto a la autonomía de lo terreno, la superación de obligadas tutelas religiosas aporta un suelo mínimo de acuerdo interhumano, la realidad mundana, permitiendo luego distintas interpretaciones del hecho sin imponer ninguna, fomentando la tolerancia.

2. *Efervescencia de la individualidad.* El nominalismo de Ockham ya adelantaba el valor indeducible de lo particular contra la sistematización escolástica basada en conceptos generales, los universales. Fue continuado con Descartes y su visión del sujeto pensante como criterio de verdad, y Kant, que basó la moral en la autonomía de la conciencia. Pero sólo con Kierkegaard, tan crítico hacia la compacta totalización hegeliana de su tiempo, adquirirá la persona una preponderancia radical, introduciendo en filosofía la categoría "individuo". Más allá del empirismo o racionalismo filosóficos, que buscan en la experiencia sensible o en las evidencias de la razón el arranque del conocimiento, para Kierkegaard sólo la existencia

5. El mejor ejemplo del avance científico en el siglo XX es la física, con la *física cuántica* de Planck o la *física relativista* de Einstein. En cuanto a los avances técnicos, son interminables desde el XIX: teléfono, radio, electricidad, automóvil... A. Udías, *El universo, la ciencia y Dios*, Madrid 2001.

humana individual, única e irrepetible, eterna y absoluta, es el auténtico punto de partida para captar la realidad. "La verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando"⁶. No se da la verdad despojada de matices subjetivos y prácticos; las cuestiones existenciales de cada hombre, el dolor o el sentido o la muerte, son las únicas que importan. Su pensamiento visceralmente subjetivista fertilizará la cultura del siguiente siglo. Con él comienza la época contemporánea.

En el siglo XX la filosofía existencialista se hizo muy popular, con su exaltación de la libertad y su amargura ante el absurdo del destino personal, y abarcó otras esferas artísticas, como la literatura y el cine. La psicología terapéutica, centrada en la curación del alma, ha conectado con las masas más rápidamente que ninguna otra ciencia, respondiendo a la pulsión personal de búsqueda de la felicidad. Y la filosofía posmoderna encuentra en el desencanto hacia lo colectivo y en el disfrute individual una de sus señas de identidad, completando y reemplazando en la segunda mitad de siglo el camino abierto por el existencialismo.

En lo práctico, la democracia se ha ido difundiendo lenta y persistentemente en todo país que pretenda ser moderno y próspero, considerada la mejor o menos mala forma de Estado. Pues bien, la democracia se asienta en valoraciones individualistas: un hombre, un voto; y Estado de derecho, esto es, igualdad de todos y cada uno, sea quien sea, ante la ley. Por su parte, la emancipación de la mujer, que irrumpió entre los dos siglos anteriores y se ha afirmado inexorablemente después, es una inevitable consecuencia del relieve de lo individual, en este caso en el lado femenino de la conciencia humana.

b) Movimientos eclesiales

Todo lo sucedido en el campo socio-político no podía dejar de influir en la comunidad cristiana y en sus instituciones. La Iglesia vive en el mundo y por él es permeada en todos sus poros, por más que se empeñe en decir que no es del mundo⁷. De la repercusión de los cambios sociales en la Iglesia surgirán unas corrientes renovadoras que desembocan en el concilio Vaticano II.

6. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Madrid 1972, 136.

7. En Pablo y Juan *kósmos*, aparte del obvio sentido geográfico (la tierra) y antropológico (la gente), tiene una acepción mitológica de raíz gnóstica: el mal (la materia), lo que se opone a la fe (lo espiritual); ver R. BULTMANN *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 309-314 (Pablo) y 430-432 (Juan). Por más profundamente que haya impregnado la teología cristiana, va siendo hora de proscribir semejante acepción.

1. *La promoción de lo secular* será uno de los caracteres distintivos del pasado entresiglo eclesial. Aunque de modo más bien inconsciente, el mundo va a dejar de ser una realidad de la que había que huir para ser perfecto, la *fuga mundi* del monaquismo primero, o uno de "los enemigos del alma", según se acuñó en la patrística tardía. Se percibe en diferentes ideas y corrientes refrescantes que hacen a los "seglares" imprescindibles para el impulso eclesial.

A finales del siglo XIX surgió con fuerza arrolladora un viento renovador denominado *movimiento litúrgico*. Su punta de lanza estuvo en los benedictinos, honrando su dedicación programática de *ora et labora*, y su núcleo, más allá de reformas rituales o embellecimientos del culto, consistió en acercar la liturgia a los fieles, que todos pudiesen involucrarse en ella, entenderla. Comenzaron a ser traducidos al vulgar misales y vísperas dominicales, incluso a ser considerados auténtico libro de oración, superiores a cualquier devocionario. Contra las resistencias tradicionalistas que advertían de la degradación de lo sacro, el refrendo papal lo hizo invencible: la revitalización de la fe precisa "la participación activa de los fieles en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia"⁸. El movimiento litúrgico obtuvo su ratificación teológica con el también benedictino Odo Casel: interpretó la eficacia sacramental no desde la mera recepción pasiva, a estilo escolástico, sino desde la implicación individual en la representación salvífica simbolizada, como sucedía en el origen de los sacramentos cristianos⁹, lo que suponía la comprensión de la celebración por parte del receptor. De la fuerza de este movimiento da idea que la *Sacrosanctum Concilium* fuera el primer texto conciliar en ser debatido y aprobado.

Además de en lo litúrgico, los seglares serán reclamados en el apostolado eclesial. El acoso social, económico e intelectual de los Estados a la Iglesia a partir del siglo XVIII provocará el nacimiento de asociaciones laicas católicas en defensa de los valores e instituciones cristianas, movimiento centralizado y organizado por los papas de comienzos del siglo XX, que denominaron *Acción Católica*. Definida como "la participación y colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico"¹⁰, el movimiento adolecerá siempre de connotaciones políticas, pero eso no empaña el reconocimiento a los laicos de su imprescindible responsabilidad religiosa. Los seglares estaban llamados a llevar testimonio de fe desde su vida y profe-

8. Pío X, *De musica sacra* (ASS 36, 1903-4, 331).

9. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953. Sobre la validez de su teoría, demasiado dependiente de la *Religionsgeschichte*, escuela comparativa de las religiones del protestantismo liberal que derivaba los sacramentos de las religiones místicas helenistas, ver L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, Paris 1956, 115-130.

10. Pío XI, *Ubi arcano* (AAS 14, 1922, 695).

sión adonde no llegaba la Jerarquía. Atrás iban quedando los tiempos de la pasividad ovina cristiana, cuya única tarea era obedecer a los pastores. El Vaticano II dará un significativo paso más: no hablará ya de la colaboración laical con la Jerarquía, sino de su corresponsabilidad (AA 1).

Esta recuperación de los laicos para la liturgia y el apostolado incluía una evidente asunción de la individualidad cristiana como valor: sólo sería posible un auténtico culto comunitario si cada participante entiende lo que celebra; sólo desde el decidido compromiso personal podría lograrse un testimonio común y eficaz de los católicos en la sociedad.

La creación de los *Institutos Seculares* denota asimismo la revalorización de lo mundano. Idea germinal previa al siglo XIX, con el surgimiento de las llamadas Congregaciones Seculares, religiosos que acentuaban el compromiso educativo o benéfico, encontró floración y reconocimiento canónico en la primera mitad del siglo XX¹¹. Su aportación consistió en aunar los consejos evangélicos y el trabajo civil, dicho en plata, realizar los votos religiosos sin una vida comunitaria conventual. Se trataba de juntar vida de perfección y vida mundana, a quién se le ocurre, casi como mezclar el agua y el aceite, hasta entonces tal idea había sido una flagrante contradicción. Era una consagración de la secularidad, la elevación del laicado y lo profano a la altura de lo religioso y sagrado.

Finalmente, hubo un movimiento eclesial de acercamiento a una de las realidades más desecradas y opuestas que podían imaginarse, el mundo comunista, con los sacerdotes obreros. La explicitud atea del marxismo le hizo desde el principio un enemigo declarado del cristianismo y las crecientes masas proletarias de la revolución industrial se convirtieron en un campo ingente de increencia. Recordando los primigenios métodos misioneros del esfuerzo de acercamiento –si la montaña no va a Mahoma habrá de ir Mahoma a la montaña– y de acomodación al lugar en que se predica, o inculturación, se intentó que la Iglesia se hiciera presente en el ambiente laboral¹². Sacerdotes desligados de obligaciones parroquiales se insertarían en el mundo obrero, codo con codo con los trabajadores, compartiendo oficio y preocupaciones, para intentar ganarles a la fe. La experiencia fue recusada por Roma a los diez años de andadura, las reclamaciones obreras no se condecían con la sacralidad sacerdotal, pero la trocha abierta ya no pudo cerrarse, intentándose incluso una revitalización conciliar (PO 8).

11. Pío XII, *Provida mater* (AAS 39, 1947, 114-124).

12. Punto de partida fue el libro H. GODIN – Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, París 1943, y la consiguiente creación por el arzobispo de París, cardenal Suhard, de la “misión de París”.

2. *La aceptación de métodos científicos* por la teología quedará patente con la generalización del estudio histórico-crítico de la Biblia. Su éxito ha sido arrollador y deslumbrante, y en él se nutre y fermenta la teología de hoy. Su uso devendrá tan universal, remontando las resistencias iniciales, que provocará el derrumbamiento de la escolástica, un estilo imponente de hacer teología que había durado poco menos de un milenio, ahí es nada, que había superado desautorizaciones intracristianas, tachado en principio de innovador y racionalista, y resistido después el desprecio ilustrado, que lo tildaba de todo lo contrario, que la *Humani generis*, en 1950, sigue pensando como el único válido para los estudios eclesiásticos (DH 3880) e incluso todavía se recomienda en el nuevo *Código de Derecho Canónico* de 1983 (CIC 252,3).

La escolástica había nacido en la madura Edad Media, al calor de las ciudades independientes y la creación en éstas de escuelas que las reflejasen, las universidades, como un modo racional de entender la revelación, una manera de apuntalar la fe con argumentos. No bastaba la fe sin más, abrigada por la Escritura y los Padres; se precisaban apoyaturas dialécticas, deducciones lógicas, que la iluminasen. San Agustín ya había dejado dicho "entiende para creer"¹³, pero ahora, todavía más, se quería mostrar que creer era razonable. Esto causó gran polémica, oposición de santos, papas, obispos y monjes: parecía quererse demostrar la fe, lo que sería desvirtuarla. Sin embargo, el estilo escolástico, la teología como "ciencia de la fe", acabó arrasando en todas partes, imponiéndose como sofisticado método sistemático y totalizador, siendo copiado por concilios ecuménicos¹⁴ y durando lo que sus iniciadores ni siquiera podían soñar. Pero los frunces de sus innovaciones ocultaban el germen de la disolución: su potencia lógica la llevó a enredarse en la teoría, a recrearse en abstracciones, a volverse irreal; su afán omnicompreensivo la intrincó en detalles nimios, perdiéndose en discusiones inútiles, *escolásticas*¹⁵.

La sustitución de la escolástica provino de la asimilación eclesial de las modernas ciencias experimentales. La escolástica seguía un método depu-

13. *Sermones* 43,9.

14. La parte sacramental del decreto de unión con los armenios del concilio de Florencia está tomada de Tomás de Aquino (DH 1310ss).

15. El *doctor communis* demuestra la existencia de Dios desde el principio de causalidad con una lógica aplastante (*Suma Teológica* I,2,3), pero sin contrastar con la simple realidad: en vez de rechazar el *regressus in infinitum* (porque no es racional) confesar que no se sabe, el hombre no puede abarcar el todo. Dentro de su amplia reflexión sobre los ángeles, considera si un ángel puede estar en varios sitios a la vez o si muchos ángeles pueden estar simultáneamente en el mismo sitio (*Suma Teológica* I,52,2-3).

radamente racional, pero no empírico; deductivo, partiendo de las verdades necesarias, no inductivo, basado en la percepción sensible. ¿Serviría este segundo estilo para hacer teología? La teología encontraba desde siempre, tras los primeros testigos de Cristo, su primera y central fuente de reflexión en la Biblia. Ahora bien, la Escritura no es solamente el libro cristiano de la revelación. Era también un *objeto*, por tanto, algo susceptible de análisis empírico, objetivo. Así que el escudriñamiento científico de su entraña era algo a lo que no podría sustraerse la Iglesia, dada la progresión de los tiempos en esa dirección y la importancia de dicho libro para ella, fundamento básico de la fe.

El método histórico-crítico parte de la consideración de la Biblia como documento humano –aunque no sea sólo eso–, analizable racionalmente, para averiguar su sentido desde demostraciones universales. Además de la argumentación razonada, la verificación común o intersubjetiva es la base de las ciencias modernas, sean humanísticas o naturales. Este método tuvo su punto de arranque en el humanismo renacentista, que con el estudio de las lenguas antiguas, y ayudado por la imprenta, inició las *ediciones críticas*: el texto original con las variantes de los diversos manuscritos. En una evolución lenta pero irrefrenable, desde la base de dicha crítica textual¹⁶, llegar al significado propio de un texto implicará también la crítica literaria: autor(es), fuentes, géneros literarios, porque el sentido literal no es sin más el sentido de un escrito; y asimismo la crítica histórica: comprobar la veracidad de lo que cuenta un texto comparándolo con otros documentos paralelos, presuponiendo condicionamientos e intereses de cada escrito y escritor. Con este método, teología y ciencia habían quedado mutuamente hermanadas, mal que les pese a los anticlericales de oficio, si la teología analítica había preanunciado la ciencia experimental ahora ésta revitalizaba aquélla. Sólo faltaba la sanción oficial.

La idea luterana de la Escritura como única autoridad, que se interpreta a sí misma sin necesidad de mediaciones, no podía sino alentar el desarrollo del análisis histórico-literario, lo que sucedió con el protestantismo liberal del siglo XIX. Más tarde, en el siglo XX, a pesar de los pesares, la onda expansiva invadía la zona católica. Primero en corrientes vanguardistas: el *modernismo*, intento de compaginar la dogmática con la ciencia

16. El empleo de la palabra "crítica" resulta algo confuso. Para los humanistas, siguiendo a Aristóteles, significa "análisis gramatical" (H. HÖPFL, *Critique biblique: Dictionnaire de la Bible. Supplément*. II, Paris 1934, 175ss), mientras que después de Kant indica "fundamentación racional" (N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, México 1974, 269). Decir "método histórico-crítico" o "crítica histórico-literaria" es hablar de lo mismo desde distinto punto de vista.

moderna, inmediatamente condenado (DH 3401-3465; 3475-3500); el *movimiento bíblico*, renovación de estudios y traducciones bíblicos, que encontró apoyo en el imparable movimiento litúrgico, pues la Escritura era la base de cualquier celebración, y en la apertura ecuménica católica, que aprendió de las investigaciones bíblicas protestantes; la *nouvelle théologie*, llamada así precisamente porque abandonaba la escolástica para imbuirse del pensamiento coetáneo. Luego la *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, en 1943, se abrió a la exégesis crítica (DH 3829-3831) y el Vaticano II le dio carta de naturaleza definitivamente entre católicos (DV 12).

2. El tiempo de después

Tras el Vaticano II se llevaron adelante importantes cambios: el culto se hizo en lengua vernácula y se renovaron todos los rituales; la idea de Iglesia partía del conjunto de los fieles, se acercaba a los "hermanos separados", incluía el pluralismo teológico; había una visión más positiva de lo extracristiano, que admitía la secularidad y valoraba las otras religiones; flotaba un aire de mayor libertad, sin excomuniones ni *Índices*, con sacerdotes y religiosos de *paisano*. Los que vivieron las reformas quedaron estupefactos, estuvieran a favor o en contra, frotándose los ojos. Los que crecieron en medio de ellas veían normal lo que vivían, ignorando los sudores y escaramuzas que había costado. De estas transformaciones, algunas se manifestaron pujantes, imparables, caso de la liturgia. Otras parecen haberse quedado a medio camino, entre Pinto y Valdemoro, como el ecumenismo. Y otras, por último, apenas han asomado la oreja, como la reestructuración de la cúpula eclesial.

a) La recepción del concilio

Recepción es la aceptación, indiferencia o rechazo del pueblo hacia normas genéricas o disposiciones de la autoridad. Socialmente posee un valor importantísimo, como los mismos decretos, sin el que éstos decaen. "El uso es más fuerte que los césares", sabía el derecho romano. La Iglesia es una colectividad, no puede sustraerse a principios sociales básicos, y la recepción es una realidad con la que hay que contar.

La recepción del Vaticano II ha abarcado todos los matices, de positiva a regular, incluyendo la pésima. En general, la valoración del posconcilio ha sido muy buena, ha sido alabado por Estados, religiones no cristianas y confesiones acatólicas. Intracatólicamente, más allá de percepciones individuales, el mejor espaldarazo le ha venido del II Sínodo Extraordinario de

Obispos, en 1985. Convocado para conmemorar el vigésimo aniversario del Vaticano II y revisar su aplicación, los augurios iniciales eran pesimistas: no se entendía su carácter *extraordinario* no habiendo ninguna perentoriedad¹⁷, y convencionalmente era más significativo el 25º aniversario; había poco tiempo de preparación, 10 meses frente a los 3 años habituales; y apareció entremedias el *Informe* [negativo] *sobre la fe* del cardenal Ratzinger, nada menos que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que no podía dejar de condicionar los prolegómenos. Aunque parecía olerse la encerrona, el concilio y la evolución posterior merecieron gran apoyo, tanto cualitativo como cuantitativo, de los padres sinodales¹⁸. Y ya se sabe que una tal asamblea de obispos, si no otra cosa, al menos es bastante representativa de la Iglesia universal: en su composición, dos tercios son elegidos por las Conferencias Episcopales y el 15% por el papa, a los que se añaden los obispos curiales (10%), más patriarcas y metropolitans de la Iglesia Oriental (5%) y Superiores Generales de los religiosos (5%).

Ha sido rechazado minoritariamente¹⁹, como en el caso de los seguidores del arzobispo y padre conciliar Marcel Lefebvre, acusándolo básicamente de oponerse la tradición, con lo que han mostrado, de paso, bastante ignorancia. ¿Acaso los primeros concilios no fueron regionales, naciendo la colegialidad episcopal antes que el primado? ¿Por qué, sino para inculturarse, se escribieron los evangelios en griego y la lengua oficial de la Iglesia fue el latín si la primera fe se expresó en arameo (1Cor 16,22)? ¿No se habla en la Biblia sólo de un sacerdocio común (1Pe 2,5; Ap 1,6) justamente para superar un sacerdocio especial? Siempre resulta pintoresco cuando se predica ardiente amor y obediencia a la Iglesia... hasta que contraría la propia opinión.

Otra corriente eclesial, aun aceptando buenamente la asamblea ecuménica, ha expresado desconfianza hacia los resultados. Habla de un desarrollo exagerado del concilio, del confusionismo creado en los fieles por las variadas teologías, del tremendo bajón social de lo religioso, prácticamente inculcando al Vaticano II de todos los males de la Iglesia²⁰. La realidad es

17. Según CIC 346,2 se convocaría en situaciones de emergencia. Así fue el caso del I Sinodo Extraordinario, 1968, ante la crisis de autoridad pontificia provocada por la publicación ese mismo año de la *Humanae vitae*.

18. Sobre el particular, M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los obispos*, Madrid 1996, 271-299.

19. D. MENOZZI, *El anticoncilio (1966-1984)*: G. Alberigo – J.P. Jossua, La recepción del Vaticano II, Madrid 1987, 385-413.

20. Es muy representativo de esta posición J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985.

que los cambios suponen riesgos, al pisarse terreno desconocido, y que ha podido haber equivocaciones, pero hay que asumirlo si se ve necesario emprender nuevas vías. La discusión teológica no tendría por qué sorprender, a no ser que se habite en un cementerio ideológico; no puede ser de otro modo dado el tema que trata, y ha sido lo normal en la tradición cristiana²¹. En cuanto a la disminución de la práctica cristiana, mejor así que forzada o inauténtica, como en buena medida era antes. Por otro lado, el indiferentismo religioso se debe más bien a la evolución cultural, al materialismo y consumismo extremos, que tachan lo trascendente e improductivo de irreal e inservible.

Pero si la recepción del Vaticano II ha sido positiva, la cuestión es si no se habrá quedado corta, si la Iglesia ha respondido bien a lo que pretendió sustancialmente el concilio: adecuación a los signos de los tiempos. Parece un problema más de forma que de fondo, no se trataría de cambiar el evangelio sino de acomodarse a las exigencias de la época. Sin embargo, el evangelio va a quedar tocado, dependiendo de la decisión que se tome: desacreditado, ignorado o aceptado. Aunque el problema, en último análisis, no se refiera a la fe cristiana, ésta quedará afectada en su credibilidad. Sin querer ponernos dramáticos, se trata de un asunto urgente, en el que se pone en juego el futuro del cristianismo. Atender o no atender a las convicciones de los tiempos, he ahí el dilema.

Tanto la secularidad como el racionalismo que la sustenta parecen algo asumido por la Iglesia, bien que a regañadientes, por la vía de los hechos consumados. No hablamos de secularismo (siguiendo esa disquisición un tanto escolástica, pero cómoda), la negación de toda trascendencia, el empirismo a ultranza, sino de la emancipación de lo mundano de la tutela eclesial y la investigación de todo de modo racionalista. El celo de los Estados modernos por su autonomía, tan quisquillosos ante cualquier injerencia externa, el orgullo humano por los adelantos técnicos y el progreso de la ciencia no permiten otro camino: o los aceptas o quedas fuera de juego. La acogida de la teoría evolucionista²² y la rehabilitación de Galileo²³, bestias negras de la Iglesia en la modernidad, son buenos símbolos de esto.

21. Baste aludir a las controversias patrísticas entre las escuelas alejandrina y antioquena, o las trifulcas escolásticas entre teólogos o teólogos y obispos, o el encenagamiento entre bañecianos y molinistas a propósito de la gracia. Ver Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona 1970, 276-350.

22. Pío XII, *Humani generis* (DH 3896).

23. JUAN PABLO II, *Alocución a la Academia pontificia de las ciencias* (AAS 85, 1993, 764-772).

Pero existen otras cuestiones igualmente vitales para una mente contemporánea, vinculadas al aprecio de la individualidad, que no parecen haber sido captadas en su pregnancia por la Iglesia, con lo que se arriesga a quedar desplazada. Tales cuestiones no son como las lentejas, que o las tomas o las dejas, y el desprecio hacia ellas tal vez resulte disolvente. Pueden ser un asunto, como dijera Lutero de la justificación, *stantis et ruentis ecclesiae*, por el que se mantiene o derrumba la Iglesia²⁴.

b) *Participación personal*

Entre las frases más repetidas del posconcilio, signo de que se captó bien una de las claves del Vaticano II, se cuenta la de que "la Iglesia somos todos". Aparecía en libros, se escuchaba en púlpitos, resonaba en grupos parroquiales de todo signo... Todo mundo estaba de acuerdo con ella, se celebraba y reivindicaba y transmitía. El problema es que es un lema vacío. Por un lado, no tiene un contenido concreto o práctico; por otro, no puede sentirse espontáneamente, no se interioriza en los fieles, lo que va apareciendo más claro tras el entusiasmo inicial.

Una anécdota personal puede ilustrar lo que quiero decir. Cuando siendo adolescente iba a mi pueblo de vacaciones, la gente me preguntaba, a modo de saludo: "¿qué, cuántos días te dan los frailes?" Yo respondía sonriente que un mes, si era verano, o quince días, en Navidad. En mi juventud la pregunta se repetía con naturalidad, y del mismo modo la respuesta. Hechos los votos solemnes y estando ya ordenado, la pregunta siguió inalterable. Pero entonces empezó a sonarme extraña: los frailes no *me daban* vacaciones, porque yo también era los frailes; pertenecía a la estructura, votaba los proyectos, tenía responsabilidad interna. Así que, en todo caso, yo *me daba* las vacaciones junto con el resto de la institución.

Para que la Iglesia sean, efectivamente, todos los cristianos, es necesario que todos conformen su actividad institucional, que puedan involucrarse en su entramado. Claro que no todos del mismo modo, pero sí todos de algún modo. Y no sólo en asuntos periféricos, sino en lo que atañe al alma y corazón de la estructura eclesial: la celebración cültica, la plasmación de la doctrina, la organización interna.

La reforma litúrgica vaticana pretendió "la participación plena, consciente y activa de los fieles" (SC 14) donde antes ejercían de meros espectadores. Aunque muchas cosas hayan cambiado positivamente, parecen necesarios nuevos pasos hacia adelante. "Las acciones litúrgicas no son

24. *Vorlesung über die Stufenpsalmen* 130,4 (WA 40/3,352,3).

acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia" (SC 26), por tanto, celebraciones sobre todo comunitarias. La presidencia litúrgica del sacerdote, por importante que sea, no puede absorberlo todo; presidir o dirigir no significa monopolizar. Habría que dar mayor peso a los fieles en la organización y celebración culturales, que ahora mismo se reduce a leer, responder (cantando o de palabra) y cambiar de postura. Reservando para el ministro lo referente al gesto y la palabra principales del sacramento (lo que los escolásticos llamaban *materia y forma*) y la parte oficial de su función (comentario magisterial de las lecturas), en los que representa la misión salvífica de la comunidad, el resto de partes de los sacramentos bien podrían realizarlas los laicos acompañando al sacerdote²⁵.

Todos los creyentes, precisamente por serlo, son responsables de la fe eclesial (LG 33-37). Es la apostolicidad de la Iglesia, su fidelidad a la fe de los orígenes, que concierne a todos, distinta de la sucesión apostólica, la función de velar autoritativamente por la unidad de dicha fidelidad, que corresponde a la Jerarquía. Desde el principio estuvo claro para los cristianos que todos poseían el Espíritu Santo (Rm 5,5; 1Jn 4,13), la inspiración debida a la fe para vivir coherentemente, el *sensus fidei*. La doctrina cristiana proviene de la revelación, vivida por los creyentes, explicada por los teólogos, custodiada por el Magisterio; así que todos los cristianos forjan el dogma practicando la fe desde su conciencia y libertad. La historia demuestra que el saber y costumbres de los fieles crean doctrina eclesial²⁶. Si sólo el Magisterio dictamina lo que debe o no debe hacerse como creyente (hasta hace no mucho, también como ciudadano) una pequeña parte de la Iglesia está acaparando una tarea común. Y cuando este intervencionismo incluye temas tan personales e íntimos como la vida conyugal, la contradicción resulta aparatosa. Si la Jerarquía no respeta la conciencia individual no puede esperar ser atendida por el individuo contemporáneo.

25. El Sínodo Interdiocesano de la República Federal de Alemania (Würzburg 1972-1975) solicitó la participación laical en la homilía eucarística; se concedió *ad experimentum*, durando hasta la publicación del nuevo Código, en que fue suprimida (767,1), aun permitiendo otros modos de predicación (766). De otro lado, muchos grupos eclesiales realizan en la eucaristía saludos, despedidas y "ecos" de la Palabra con toda naturalidad.

26. En el siglo IV los fieles salvaron la ortodoxia cristiana frente al mayoritario arrianismo episcopal (J.H. NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Salamanca 2001). La confesión secreta y reiterable se impuso en la baja Edad Media, con sudor de siglos, a la penitencia pública defendida por la Jerarquía (C. VOGEL, *La penitencia en la Edad Media*, Barcelona 1999). La aceptación de la contracepción artificial, contra la postura de la *Humanae vitae*, es tan mayoritaria que puede llevar el mismo camino (C. O'DONNELL - S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 915).

De la "dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia" se deduciría por simple lógica que tienen "la facultad, más aún, a veces el deber, de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia" (LG 37). Y verdaderamente esto no puede quedarse sólo en "exponer su parecer", sino que implica también participar en la construcción de la Iglesia, pues una responsabilidad plena no puede ser tener voz pero no voto, una especie de sí pero no, algo así como el café descafeinado o los dulces sin azúcar. Sin embargo, un trasnochado malentendido, vivo todavía en el Vaticano II, parece relegar su acción a las "ocupaciones seculares" del trabajo y la familia, reservando los asuntos intraeclesiales para el clero (LG 33-37). Tal división resulta imposible: ni el clero vive despreocupado del mundo –nunca lo ha hecho, sino todo lo contrario– ni el laicado debe pensarse al margen de la estructuración eclesial, so pena de demediar la Iglesia.

A la activa participación de todos los cristianos en la configuración institucional de la Iglesia se dedica también el apartado siguiente.

c) Democratizar la monarquía

Seguramente, aunque hubo varias cuestiones conflictivas en el aula conciliar (libertad religiosa, ecumenismo, celibato), la colegialidad episcopal fue la más vidriosa, la que mayores resistencias halló y donde la mayoría hubo de transigir más para no romper un consenso siempre buscado, admitiendo reiteradas citas del Vaticano I. Tal vez es la reforma en la que el posconcilio menos ha avanzado²⁷. El cogollo de la cuestión es la relación entre el primado papal el poder del episcopado. Reconocer la autoridad del conjunto del episcopado parecía significar una disminución de la autoridad papal, lo que se sentía como la destrucción de un cimiento eclesial imprescindible. Además, no era sólo un asunto doctrinal: recortar el poder del papa suponía también mellar el de la Curia, quien comandaba el grupo de la minoría.

El concilio Vaticano I había encumbrado la figura del papa a alturas de vértigo. Las afirmaciones sobre el primado jurisdiccional son excesivas hasta gramaticalmente, por lo reiterativo: potestad "plena y suprema", o sea, total y principal; no sólo sobre cuestiones "de fe y costumbres", esto es, de doctrina, moral y piedad, sino también de "régimen y disciplina", de organización eclesial; es "ordinaria e inmediata", es decir, propia (no delegada) y directa; y abarca "todas y cada una de las Iglesias, como a todos y cada uno de los pas-

27. Sobre el tema, J.M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el concilio*, Madrid 2001; J.R. QUINN, *La reforma del papado. El precioso llamamiento a la unidad cristiana*, Barcelona 2000.

tores y de los fieles" (DH 3064). Visto esto neutralmente la pregunta sería: ¿alguien da más? Pues por si esto fuera poco, la definición de la infalibilidad presiona todavía hacia arriba: las decisiones *ex cathedra* del Romano Pontífice "son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia" (DH 3074). Todo junto suena a omnipotencia depurada químicamente, a monarquía absoluta. No es de extrañar que la figura del papa haya quedado sobrevalorada desde entonces en la Iglesia católica²⁸.

Pero los enunciados del Vaticano I sobre el papa no pueden entenderse de modo absoluto, como por otra parte ningún otro dogma de la Iglesia, no deben asumirse en su literalidad. Los dogmas se comprenden sólo desde su contexto histórico, se han elaborado para remontar amenazas doctrinales o institucionales, enfatizando lo que la herejía o cisma negaba. Pasada la fiebre es innecesario el énfasis, o desequilibraría la afirmación misma; es decir, las definiciones valen en su contenido profundo, mientras en su revestimiento coyuntural pueden y deben cambiar²⁹. Por ejemplo, la rotunda afirmación tridentina de que Cristo instituyó todos y cada uno de los sacramentos (DH 1601) se encuadra bien dentro de la encarnizada discusión con el protestantismo, que sólo admitía dos, pero no puede aceptarse a la letra sin quebrar la cabeza a quien pretenda encontrarlo en los evangelios, mientras que es perenne la idea de fondo de que los siete sacramentos resumen la actividad de Jesús, y por ello han sido sistematizados por la Iglesia³⁰. Así también las definiciones del Vaticano I. Su desmesura se entiende en la conflictiva relación Iglesia-Estado del siglo XIX, en el que la autonomía de las naciones pasaba por anular el poder eclesial, y la Iglesia sólo podía defenderse fortaleciendo su institución más interestatal, el papado. Permanecen válidas en su núcleo esencial: el primado papal es símbolo y fundamento de unidad y la infalibilidad de su función, expresión de la indefectibilidad de la Iglesia³¹. Pero en su literalidad deben relativizarse³².

28. Así lo afirma un teólogo tan comedido como J.M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander 1986, 15ss.

29. El concepto *evolución del dogma* comienza a elaborarse con J.H. Newman y la escuela de Tubinga, en el siglo XIX, desde su diálogo con la Ilustración y con la filosofía hegeliana de la historia. Ver W. KERN – F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, 174-182.

30. La institución *indirecta* de los sacramentos por Cristo fue la aportación de un famoso libro de Rahner de 1960 (*La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964).

31. El primado se instituyó "para que el episcopado mismo fuera uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe" (DH 3051), y la infalibilidad papal es "la que el Redentor divino quiso que tuviera su Iglesia" (DH 3074).

32. Como es sabido, esto lo hizo el mismo papa Pío IX, que en la polémica entre Bismarck y los obispos alemanes a propósito de la autoridad de éstos tras el Vaticano I,

Tal es lo que intentó el Vaticano II, compensando la unilateralidad papal de su homólogo anterior desde la colegialidad episcopal. La *Lumen Gentium* comenzó su capítulo sobre la Jerarquía resaltando el ministerio episcopal: institución divina, sucesión apostólica, plenitud del sacramento del orden, potestad derivada de la consagración y no del papa (LG 20-21). Indirectamente, parece sugerir que el papa es tal por ser obispo de Roma, y por tanto debe entenderse integrado en el colegio episcopal (LG 22a). Y finalmente, aplicó al colegio de los obispos lo mismo que el Vaticano I asertó del papa, "suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal" (LG 22b) e infalibilidad (LG 25), aunque tuvo que aceptar que estas prerrogativas fueran siempre matizadas, casi acosadas, por las citas de las definiciones del concilio anterior.

¿Quedan entonces dos instituciones igualmente infalibles y con potestad plena en la Iglesia? Teóricamente, esto no debiera causar problema, no son dos autoridades contrapuestas, sino dos aspectos de la misma autoridad: el colegio episcopal siempre deberá incluir al papa en cuanto su cabeza, por ser el obispo de Roma, y viceversa, el obispo de Roma se entiende necesariamente integrado en el colegio episcopal. Ahora en la práctica no hay problema, pero porque el poder de ambas instituciones resulta asimétrico, pues mientras la potestad papal tiene una concreción jurídica universal, la potestad del colegio episcopal no, a excepción de los concilios ecuménicos, que no son precisamente frecuentes. Si se quiere dar significado real a la colegialidad episcopal, el Sínodo de Obispos tendría que ser deliberativo, posibilidad contemplada desde su creación³³ pero nunca realizada, y las Conferencias Episcopales gozar de cierta capacidad jurídica en su región³⁴.

Lo crucial de todo esto no es trasvasar el poder papal al colegial, o repartirlo mejor, o dar más autonomía al obispo diocesano, lo que a la postre sería el mismo perro con distinto collar. De lo que se trata es de dar el primer paso para la corresponsabilidad eclesial, para ejercitar la subsidiariedad, para que todos los cristianos compongan la Iglesia. Lo que se dice del papa y los obispos a nivel universal vale para el obispo y sus presbíteros en la Iglesia local, al obispo se pide instituir en su diócesis sendos consejos presbiteral y pasto-

para el canciller alemán nula, dio la razón a los obispos (DH 3112-3117). En cuanto al *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*, debe verse como rechazo de la antigua afirmación galicana que pretendía el refrendo episcopal a las decisiones papales como condición para su irrevocabilidad (DH 2284).

33. *Apostolica Sollicitudo* 2 (AAS 57, 1965, 776). Así también luego CIC 343.

34. La discusión sobre la base teológica del poder de las Conferencias Episcopales es incomprensible. Los antiguos concilios regionales, sus claros precursores, tuvieron una autoridad reconocida e importante. Ver A. ANTÓN, *Conferencias episcopales ¿Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Salamanca 1989.

ral (CD 27), y para el párroco y sus feligreses en la parroquia (CD 30), de donde se ha deducido la conveniencia del consejo parroquial³⁵. Y de la misma manera que se piden funciones deliberativas para la colegialidad episcopal, deben pedirse para los consejos presbiterales y laicales de diócesis y parroquias, o volvemos al café descafeinado. En Sudamérica, dada la carencia de sacerdotes, se han creado subdivisiones parroquiales, que al menos consiguen mayor implicación de sus integrantes, con nuevos ministerios acomodados a su situación –coordinadores o dirigentes de zona, mensajeros para informar y recibir información (una necesidad en sociedades analfabetas), animadores litúrgicos– y oraciones zonales en casas privadas que pregustan la eucaristía dominical, cuando ésta sea posible³⁶. En todo ello, como los países subdesarrollados son el pasado de Occidente, uno no puede evitar el recuerdo de los "carismas" e "iglesias domésticas" de que hablaba Pablo en nuestra antigüedad cristiana.

En suma, democratizarse o morir. No es una amenaza, es una descripción desde la actualidad.

d) *Con la mujer hemos topado*

Tras la intervención de Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, en 1994, la cuestión de la ordenación de la mujer ha quedado teóricamente zanjada en la Iglesia católica: "La Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia" (DH 4983). Pero los hechos son tozudos y no se obvian con órdenes, no se pueden ignorar los tiempos. Cortar un debate teológico con el sólo argumento de la autoridad es cerrarlo en falso, seguirá pugnando por una solución de modo disfrazado, como sucede con el inconsciente freudiano, y mantener la represión aboca a la neurosis. Si además es una urgencia de la época que afecta a la fe, una cuestión "por la que se cae o mantiene la Iglesia", no queda más remedio que abordarla.

Una de las señas de identidad del siglo XX ha sido la emancipación de la mujer, su participación paritaria a la del hombre en los derechos y deberes sociales. La convicción formal sobre ello es tan nítida que nadie podrá

35. El Código de Derecho Canónico pide también en cada diócesis y parroquia un consejo económico (CIC 492 y 537).

36. Inicialmente se llamaron "comunidades de base". Hoy día, despojadas de su trasfondo marxista, subsisten con otros nombres por la necesidad comunitaria de vivir la fe. Más reflexiones en L. BOFF, *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980.

afirmar lo contrario sin ser mirado como un troglodita. Y teniendo en cuenta que así se superaba una entera historia de insignificancia cultural y social, el hecho ha sido toda una revolución³⁷. Como no podía ser de otro modo, por ser mayoritaria en Occidente, la transformación ha tocado de lleno a la religión cristiana, y, con la excepción de la Iglesia Ortodoxa, todas las confesiones no católicas han aceptado en ese siglo el sacerdocio de la mujer, aunque con fuertes disensiones internas que han ido remitiendo con el tiempo³⁸. El Vaticano II, por su parte, reconoció la justicia de la evolución social a que hemos asistido: "la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre" (GS 9; también GS 29 y AA 9); pero sin dar el paso hacia la ordenación. ¿Por qué la Iglesia católica rechaza aplicar dicha emancipación a su estructura ministerial?

Los argumentos contra la ordenación femenina han sido elencados en declaraciones oficiales de la Iglesia, arrancadas por presiones internas y necesidades ecuménicas, sustancialmente en la declaración *Inter Insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe³⁹, en 1976, tras controversias intracatólicas que alcanzaron al Sínodo de Obispos y a diversos sínodos nacionales, y luego con la mencionada *Ordinatio Sacerdotalis*, tras la admisión de las mujeres al sacerdocio en la Iglesia Anglicana. Podrían sintetizarse en tres: a) el seguimiento de Cristo, que no eligió mujeres para el grupo de los Doce, origen del ministerio; b) el simbolismo sacramental, pues sólo el varón puede representar a Cristo; c) la tradición eclesial, que nunca ha constituido mujeres sacerdotes.

El primer argumento resulta cada vez menos convincente, pecando de literalismo. Sus diferentes raciocinios se escurren como el agua en un cántaro agrietado. Para empezar, Jesús no podía elegir mujeres entre los Doce, los representantes del nuevo Israel, porque sólo los hombres eran significativos en una cultura patriarcal como la judaica; si la mujer no tenía ningún peso socio-religioso en el judaísmo, la intención de Jesús de renovación de Israel hubiera carecido de credibilidad en caso de poner mujeres al frente. Puestos a seguir literalmente las decisiones de Jesús habría que escoger sólo judíos, preferentemente pescadores y a poder ser con barba y sandalias, lo que se ha convertido en un chiste clásico. En segundo lugar, los Doce no son

37. Desde la visión aristotélica de la mujer como "macho mutilado" (*Reproducción de los animales* 737a28) a la freudiana "envidia del pene" (*Una teoría sexual: Obras completas*. I, Madrid 1967, 800) el tiempo no parece haber transcurrido.

38. Sobre el particular, M. ALCALÁ, *Mujer, Iglesia, sacerdocio*, Bilbao 1995; D. FERNÁNDEZ, *Ministerios de la mujer en la Iglesia*, Madrid 2002.

39. AAS 69, 1977, 98-116. Compendiado en DH 4590-4606.

el origen del ministerio eclesial, sino sus precursores, pues los Doce son una institución jesuana dirigida a Israel, mientras los ministros posteriores surgen de las necesidades estructurales de la Iglesia naciente⁴⁰. En esta línea, la necesidad de sucesión a los apóstoles será el origen del ministerio, como ya corrige la *Ordinatio Sacerdotalis* (DH 4981), pero entonces resulta que los apóstoles no fueron sólo los Doce, sino muchos más (1Cor 15,5-9), y encima parece que habría mujeres: Junia es "ilustre entre los apóstoles" (Rm 16,7); Prisca es "colaboradora" en la misión (Rm 16,3), palabra utilizada para los apóstoles Apolo (1Cor 3,9) y Timoteo (Rm 16,21); de María, Trifena, Trifosa y Pérside se dice que "se han fatigado" en el Señor (Rm 16,6.12), término inequívoco de acción apostólica⁴¹; del mismo modo, Evodia y Síntique estuvieron entre los "colaboradores" que "lucharon por el evangelio" (Flp 4,2s). Además del apostolado hubo también otros ministerios eclesiales primigenios asumidos por la mujer, como profetisas (1Cor 11,5)⁴² y administradoras (Rm 16,1).

El argumento del simbolismo se asienta en la escolástica, que aducía dos razones contra la ordenación de la mujer: la inferioridad, que la impedía recibir un cargo eminente, y el simbolismo, pues no podía representar a Cristo varón. Lo segundo fue lo desarrollado por la *Inter Insigniores*, olvi-

40. Los ministerios brotan y se desvanecen según perentoriedades eclesiales. Los Siete, pensados para la comunidad judeo-cristiana palestinese de lengua griega (Hch 6,1-6), pues su número, en correspondencia a los Doce, es la cifra de las naciones paganas de Canaán (Hch 13,19), pierden su objeto al ser expulsados de Palestina (Hch 8,1). Los Doce, por su parte, destinados a Israel, no serán renovados tras la muerte de Santiago, como se había hecho con Judas: resulta claro que el judaísmo les da la espalda (Hch 12,1ss). Los *apóstoloi* ("misioneros"), creados para el esfuerzo expansivo de la Iglesia (Hch 13,2s), hacen mutis cuando ésta prolifera en comunidades urbanas, precisándose entonces *epískopoi* ("supervisores") locales (1Tm 3,2-5). Las funciones de los profetas (animación espiritual, 1Cor 14,3) y maestros (explicación del AT cumplido en Cristo), los ministerios más importantes tras el apostolado (1Cor 12,28) serán también asumidas por los *epískopoi* (*Didakhé* 15,1), por lo que aquéllos desaparecerán.

41. Pablo utiliza la palabra *kopiáo* para referirse al trabajo físico (1Cor 4,12), pero sobre todo para dibujar el esfuerzo evangelizador del apóstol (1Ts 2,9; 3,5; Gal 4,11; 1Cor 15,10; 16,16; 2Cor 10,15; 11,23; Flp 2,16).

42. La acusación de misoginia por mandar a la mujer llevar el velo en las asambleas litúrgicas (1Cor 11,2-16) no advierte de que Pablo está cediendo en una cuestión secundaria, una tradición judía de pudor, para defender otra importante, que participen activamente en el culto. 1Cor 14,34s, que ordena a la mujer callarse en las asambleas, sería una interpolación posterior (del tipo de 1Tm 2,11s); por contradecir la idea dicha de Pablo y por la ruptura textual del pasaje. A. LEMAIRE, *Las epístolas de Pablo: la diversidad de los ministerios*: J. Delorme (ed), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 61-74.

dando decentemente lo de la inferioridad⁴³. Sin embargo, una tal interpretación del simbolismo resulta bien poco simbólica. En el caso de la eucaristía el simbolismo sacramental se refiere al pan y el vino, no tanto al ministro⁴⁴. Y en todos los sacramentos hoy día se prefiere hablar de la actuación del sacerdote *in persona Ecclesiae*, representando a la Iglesia, que bien puede hacerlo una mujer, más que *in persona Christi*, para desacralizar en lo posible el ministerio respecto del resto de cristianos⁴⁵. No es casualidad que en la *Ordinatio Sacerdotalis* se haya esfumado completamente el argumento simbólico.

El argumento que nos queda es el de la tradición: la Iglesia ha vetado desde el principio el sacerdocio de la mujer. Se nota ya en las Pastorales, que en la incipiente estructura ministerial de obispos-presbíteros (Tt 1,5-7) y diáconos (1Tm 3,8-13) limitan la participación de la mujer al diaconado. A diferencia de aquél, este encargo no conllevaba funciones de dirección, no se les exige liderazgo, fama, hospitalidad y veteranía, cualidades necesarias para presidir y representar bien una comunidad (1Tm 3,1-5; Tt 1,6-8); ni requería capacidades didácticas, imprescindibles para la correcta transmisión oficial de la doctrina (1Tm 3,2; 5,17; Tt 1,9). El trasfondo cultural no concedía a la mujer posibilidades de gobierno (Ef 5,21ss; 1Pe 3,1ss) ni de enseñanza (1Tm 2,11s). En la historia posttestamentaria, cuando empieza a aplicarse la interpretación sacerdotal al ministerio cristiano, sólo se tienen noticias de sacerdotisas de la nueva fe en grupúsculos gnósticos o cismáticos. En cuanto a las diaconisas, restringidas sus funciones a ayudar al sacerdote en el bautismo femenino, por razones de pudor, y a visitar enfermas o catecúmenas en sus casas, para atajar chismorreos, languidecerán a partir del siglo IV: la generalización del bautismo de niños inutilizará su tarea específica y la integración social de la Iglesia hará natural la asistencia domiciliaria de sus ministros a mujeres.

43. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I,92,1; *Suplementos* 39,1; otras citas en *Inter Insigniores* (DH 4600).

44. En una mesa redonda organizada en 1999 por la universidad de Valladolid sobre el ministerio femenino, contó una mujer: "Oí a mi párroco decir que la mujer no debía ser sacerdote porque en la consagración no podía decir 'esto es mi cuerpo'. Pensé: si cuando dices 'esto es mi cuerpo' te refieres a ti, mejor comulgo en otro sitio".

45. Ver G. GRESHAKE, *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Salamanca 1995; S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid 1988. La desacralización comienza en el NT, que no sabe de un sacerdocio cristiano especial, sólo habla del sacerdocio de Cristo (Hb) y del sacerdocio común de los cristianos (1Pe y Ap), esto es, un sacerdocio metafórico, "existencial". Tras dos milenios de sacerdotalización del ministerio, el Vaticano II quiso retornar a los orígenes: el esquema *De Sacerdotibus* fue aprobado como *Presbyterorum Ordinis*.

Verdaderamente, este último es el único argumento válido, la Iglesia nunca ha ordenado mujeres. La tradición no significa sólo una costumbre secular, sino una sabiduría decantada por los siglos. Con todo, como nos enseñó la Ilustración, no puede considerarse intocable, sino sometida a revisión en su racionalidad, precisamente por el progreso del saber humano⁴⁶. Es decir, una tradición vale hasta que, críticamente, deja de valer. Pues bien, el argumento de tradición contra la ordenación femenina cae por sí solo al considerar que la mentalidad sobre la que se sostiene –la incapacidad de la mujer– se ha derrumbado en el pasado siglo. La Iglesia, en cuanto hija de su tiempo, habitante de la historia, participaba de un supuesto social común. Cuando ha cambiado dicho supuesto, además con la aquiescencia eclesial, ¿va a renegar la Iglesia de su época y buscar morada en la estratosfera? Está claro que el sacerdocio no es un derecho, como recuerda *Inter insigniores* en su parte final, que la mujer no tiene por qué reclamarlo. Pero la cuestión no es esa, sino la *igualdad* de la mujer en la Iglesia: no es un derecho ni para hombres ni para mujeres, pero sí una *posibilidad* sólo para hombres. Es obvio también que la Iglesia no puede cambiar la "sustancia" de los sacramentos⁴⁷; pero la esencia de un signo sagrado es el gesto (materia) y la oración (forma), que no tienen por qué cambiar con la ordenación femenina.

Pidiendo un poco menos, no puede entenderse de ningún modo la exclusión de la mujer de los ministerios laicales de lectorado y acolitado: si son laicales, ¿acaso no la incluye el adjetivo?; y si son preparación para el ministerio ordenado qué sus funciones las realiza de hecho cualquier cristiano, también la mujer? Tampoco se entiende la oposición a recuperar el diaconado femenino, ministerio histórico desleído al irse perdiendo la necesidad de sus funciones, que por la misma razón debiera apreciarse hoy día. En el paisaje del tercer mundo, con su vitalidad religiosa y carencia sacerdotal, las mujeres, en particular las monjas, realizan habitualmente tareas ministeriales: lideran parroquias y asumen responsabilidades diocesanas e interdiocesanas, organizan catequesis y presiden liturgias con homilía, administran sacramentos como el bautismo o realizan la atestación matrimonial, distribuyen la comunión y visitan a enfermos y escuchan arrepentimientos. No ya sólo diaconisas, es que prácticamente ejercen el presbiterado en su *triplex munus*. Suele decirse que la Iglesia va a remolque de las exigencias sociales, que la teología se rezaga de la pastoral; si hacen falta pruebas ésta es una. No habiendo razones teológicas irreversibles contra el

46. W. KERN – F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986, 124-127.

47. *Inter Insigniores* cita aquí la fórmula del concilio de Trento (DH 1728).

sacerdocio de la mujer, avanzando la evolución cultural en su favor, presionando en el mismo sentido la situación ecuménica, la Iglesia católica ha quedado en un callejón sin salida. Sólo hay una dirección.

Democratización eclesial, participación real del laicado, ministerio femenino... Signos de los tiempos, presencia de Dios en el mundo, características de la época... Si no se les da una respuesta acorde con la renovación conciliar, el Vaticano II será sólo el grito de la imposible modernidad de la Iglesia.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniانو
Valladolid